

159

DIA

eli

B-334

ELEMENTOS

DE

PSICOLOGÍA Y LÓGICA,

POR EL PRESBITERO

D. Juan Díaz de Baeza,

Catedrático de esta asignatura, y de la de Elementos de Ética en el
Instituto de San Isidro de Madrid, y Director del mismo.

Reg.^o 9.324



MADRID.

Imprenta del Boletín de Jurisprudencia, á cargo de Castillo.
calle del Rio, núm. 8.

1854.

ELEMENTOS

PSICOLOGIA Y LÓGICA

¿Quid sapientiâ locupletius?

¿Qué mayor riqueza que la sabiduría?

Sap. viii. 5.

Es propiedad.

PRÓLOGO.

LUEGO que me encargué de la asignatura de Elementos de Psicología y Lógica en el Instituto de S. Isidro de esta Córte conforme á lo dispuesto en los artículos 73 y 77 del actual reglamento de estudios, me propuse componer un texto que comprendiese lo esencial de una y otra ciencia; pero acomodado á la inteligencia de los alumnos, y al número de lecciones que caben en los cuatro meses señalados para esta asignatura en el reglamento.

Diez y nueve años de enseñanza elemental en los Estudios públicos de esta capital, y casi otros tantos en varios colegios privados de la misma, me han proporcionado el

suficiente conocimiento de las condiciones que reclama una acertada explicacion de los elementos de cualquiera ciencia , especialmente habiendo de darse á unos oyentes cuya inteligencia está poco desarrollada todavía. Tambien estoy convencido de que si la enseñanza ha de ser fructuosa para los discípulos, es necesario que el libro que les sirva de texto , al mismo tiempo que contenga lo necesario que deben aprender, esté escrito con claridad y concision.

Guiado tambien por la experiencia he dividido muchos puntos en dos ó mas lecciones, cada una de corta extension, para que los alumnos puedan estudiarlas con facilidad. No pudiendo contar en la mayor parte de los estudiantes con la aplicacion debida, y con una resuelta voluntad de aprender, sucede que son muy pocos los que no se desaniman á la vista de una leccion larga que no pueden aprender en poco tiempo; siendo el resultado echarse con la carga, abandonar enteramente el estudio, y contentarse , cuando mas , con asistir materialmente á la clase.

El conocimiento práctico de todos estos pormenores me ha guiado en la composicion de los presentes Elementos, para lo cual me han servido de mucho diferentes tratados filosóficos publicados por autores así españoles como extranjeros , antiguos y modernos,

que han escrito sobre la materia con mas extension.

Así como en todos los trabajos de esta clase que hemos dado á luz nos hemos esmerado siempre en explicarnos con claridad; del mismo modo tambien ahora procuraremos ser claros, ya que no somos elocuentes: no escribimos para adquirir fama de oradores ni de sábios, sino solamente para que nuestros discípulos puedan aprovechar, y nosotros cumplir debidamente con el cargo que se nos ha confiado.

taran la admiracion de las generaciones venideras.

Los descubrimientos de nuestros dias, no por mas perfectos y útiles, rebajan el mérito de los inventos de nuestros antepasados; ni sus descubrimientos fueron tan escasos y tan despreciables, como suponen algunos; sobre lo cual puede consultarse á Dutens (1). Los primeros hombres ya supieron aprovecharse del servicio de los animales, utilizarse de la tierra y de los minerales, y sostenerse y caminar sobre el elemento de las aguas. Sus descendientes prosiguieron adelantando en sus trabajos; y como adivinó con mucha anticipacion un célebre filósofo, llegaron á abrir de par en par las puertas del Océano, cerrado por muchos siglos á la inteligencia y á los esfuerzos de los

(1) «Reflexiones sobre el origen de los descubrimientos atribuidos á los modernos, en las cuales se demuestra, que nuestros mas célebres filósofos han tomado la mayor parte de sus conocimientos de las obras de los antiguos, etc.» Este autor, *antiquitatis adorator*, como le llama Guevara, dice en el prólogo de su obra: «nada he querido proponer que no pudiese apoyarlo con pruebas suficientes, á mi parecer, para su confirmacion: lo cual me lia obligado á citar exactamente las autoridades de los antiguos, sobre las cuales fundo mis aserciones.» Tambien advierte que, «conviene no tomar siempre por descubrimientos de los modernos muchas cosas que realmente fueron conocidas de los antiguos, ó bien inventadas, ó bien ilustradas con la mayor claridad por ellos: y ademas, reflexionar que la mayor parte de las admirables y útiles invenciones de que se gloria nuestra edad, como la imprenta, la pólvora, la brújula, los telescopios, etc., no han sido producciones de algunos ingenios filosóficos, sino efectos de una pura casualidad, ó de la experiencia de algunos artesanos ignorantes.»

hombres: dominaron la inmensidad de las aguas en toda su extension, descubriendo los misterios que hasta entonces los mares ocultaban; y aproximaron todas las naciones unas á otras por medio de la navegacion (1). Posterior y sucesivamente se ha ido penetrando en lo mas íntimo de las sustancias terrestres, y se han descubierto en ellas propiedades utilísimas á las ciencias y á la salud. No contento con esto se ha propuesto y ha conseguido el hombre elevar la industria á un grado que sorprende, y acortar de un modo increíble las distancias por medio del vapor y de la electricidad, hasta el punto de poder difundir en pocos minutos una nueva del uno al otro extremo de la tierra. Ni es menos admirable que haya logrado elevarse y sostenerse en los aires, á pesar de la gravedad y peso de su mole. ¿Qué mas? Ha llegado á mandar al rayo, y el rayo le obedece. Todas estas maravillas ha obrado el deseo de saber, la filosofía. La filosofía ha elevado á la inteligencia del hombre hasta colocarla por encima de los astros, para presenciar sus movimientos, para medir sus mútuas distancias y estudiar en ellos mismos las leyes de su movimiento.

Pero esta filosofía, este deseo de saber no hubiera dado tan opimos frutos, si se hubiera limitado al simple conocimiento de los hechos ó de los

-
- (2) Venient annis
Sæcula seris, quibus Oceanus
Vincula rerum laxet, et ingens
Pateat tellus, Typhisque novos
Detegat Orbes, nec sit terris
Ultima Thule.

SENECA, MEDEA.

objetos que se presentan á la consideracion del hombre; ni nuestro entendimiento se satisface con el mero conocimiento de los fenómenos que observa en la naturaleza: desea saber quién los produce, cómo se producen, y la razon por qué se producen. En esto consiste la ciencia.

Los objetos de este deseo del hombre no tienen límites: pero muy prudentemente aconsejaron los antiguos que el que desease saber, el filósofo, empezase sus investigaciones sobre todo cuanto existe por el conocimiento de sí mismo; *nosce te ipsum*. Por este conocimiento vamos, pues, á empezar nosotros.

LECCION II.

Fin de la Introduccion.

El hombre tiene dos partes, alma y cuerpo: la parte principal es el alma: y de la ciencia del alma vamos á tratar: la del cuerpo no es ahora de nuestro instituto sino incidentalmente. La ciencia del alma se llama PSICOLOGIA, palabra griega, compuesta de *psychis*, espíritu y *logos*, tratado: de modo, que psicología es la ciencia ó un tratado acerca del alma humana. Porque hay una ciencia del espíritu en general que llaman algunos *pneumatologia*, y otra ciencia especial del espíritu humano ó del alma del hombre, y esta es la que se llama psicología; ciencia que toma de la pneumatologia todo cuanto es propio del espíritu en general, y ademas trata de lo que es propio y peculiar del espíritu ó alma del hombre.

Esta ciencia es á la par física y metafísica: es física en cuanto depende de principios tomados de la experiencia y de la *naturaleza*, que eso quiere

decir *physis*; y es *metafísica* en cuanto depende de principios tomados á priori, ó de intelección pura. Así, la psicología es una *fisiología* de la sustancia que obra en nosotros, es decir, un tratado (*logos*) de la naturaleza (*physis*) del principio de nuestras operaciones; una ciencia, ya empírica ó experimental, ya metafísica ó racional.

Nadie negará que nosotros hacemos, que somos *agentes*; y tenemos que averiguar qué principio es el que obra en nosotros, y cual es su *naturaleza*, como asimismo cuáles son sus *facultades*, sus *cualidades* y *propiedades*. A este principio que obra en nosotros llamamos alma, de la cual trata la psicología, lo mismo que de sus facultades, cualidades y propiedades, ya fundándose en los hechos que nos constan por la experiencia, ya en las ideas que concibe la razón pura, independientemente de la experiencia.

De la noción de nuestra alma nace el convencimiento de que es inteligente. La inteligencia conduce al hombre á elevarse al conocimiento no solamente de los hechos, sino también de las causas de los hechos; no solamente de las verdades, sino también de la razón por qué son verdades.

La inteligencia tiene sus leyes: la **LOGICA** las estudia, y por resultado de su estudio forma y nos dá las reglas que debemos observar para llegar al conocimiento de la verdad.

La primera parte de la lógica estudia las leyes del juicio y dá reglas para juzgar con rectitud: esta parte de la lógica se llama **CRITICA**.

En seguida presenta el **METODO** ó la conveniente dirección de las facultades del alma en la investigación de la verdad.

Una vez posesionada de la verdad nuestra inteligencia, natural consecuencia es su enunciaci6n

ó comunicacion por medio de signos, y especialmente por medio del language hablado.

La palabra traslada á lo exterior nuestros pensamientos. El language hablado tiene sus leyes generales, que son las mismas en todos los idiomas, porque el objeto de todos es manifestar exteriormente las ideas y pensamientos, los cuales tienen unos mismos principios en todas las inteligencias.

La parte de la lógica que estudia estos principios generales del language hablado, se llama **GRAMATICA GENERAL**.

Ultimamente, se llama **DIALECTICA** aquella parte de la lógica que trata de las leyes y formas determinadas á que debe acomodarse el language, ya para demostrar científicamente una verdad, ya para defenderla si la niegan.

Trataremos elementalmente así de los diferentes puntos que abraza la psicología, como de todas estas partes de la lógica; procurando explicarnos con toda claridad, á fin de que puedan entendernos la clase de lectores para quienes escribimos.

PSICOLOGÍA.

LECCION III.

De la naturaleza del alma humana.—El alma humana es un espíritu.

Hay algunos filósofos que se llaman materialistas, porque enseñan que la materia es la que obra en el hombre, la que siente, conoce, juzga, raciocina y quiere. Unos dicen que nuestro cuer-

po es el que hace todas estas cosas, y que no hay en nosotros alma de ninguna especie. Este es el materialismo mas grosero. Otros admiten en el hombre una alma, pero dicen que esta alma es material. Unos y otros enseñan un error. El alma humana, ó lo que obra en el hombre, es una sustancia que no es cuerpo, una sustancia no compuesta, simple, indivisible, un espíritu.

Todo cuanto existe, ó es sustancia ó es accidente. Sustancia es una cosa que no existe en otra: accidente es lo que no existe ni puede existir sino en otra cosa. Aunque no hubiera nada mas que el sol, el sol existiría, porque no existe en ningun otro ser; el sol, pues, es una sustancia. La redondez es un accidente, porque no puede existir sino en algun objeto, v. g. en el sol: no hay redondez ella sola.

Toda sustancia es ó cuerpo ó espíritu. El cuerpo es un agregado de partes: el espíritu es una sustancia que no tiene partes: de consiguiente el cuerpo es divisible, el espíritu, no.

Todos nosotros experimentamos que sentimos, pensamos y queremos. Pero ¿qué es lo que en nosotros siente, piensa y quiere? ¿Es cuerpo? No: un cuerpo no puede sentir, pensar, ni querer. Vamos á probarlo.

La *sension* es una, no compuesta, indivisible: una misma sension nunca podrá dividirse en dos ó mas sensiones; ni de ellas podrá hacerse nunca una sola sension. Si hay dos sensiones, una de ellas no es la otra: ni las dos pueden reunirse, y llegar á ser una sola, porque en este caso se identificarían, y cada una de ellas seria ella y seria la otra; lo que es imposible. Lo mismo decimos del pensamiento, de la volicion, y de todas las operaciones que experimentamos en nosotros mismos.

Ahora bien: una vez que la sensi6n es *una*, no compuesta, indivisible, no cabe en ningun compuesto; el cuerpo es un compuesto; luego no cabe en el cuerpo. No cabe en ningun compuesto, porque para que este sintiera, era necesario que todas, 6 muchas de sus partes sintieran, en cuyo caso habria tantas sensi6nes, cuantas fuesen las partes *sentientes*, y no habria una sensi6n sola, como nosotros experimentamos que la hay en nosotros: y si hubiera muchas, no podrian aunarse, de modo que resultase una sola, como ya hemos demostrado: ademias de que experimentaríamos esa multiplicidad de sensi6nes parciales, y no es cierto que la experimentemos.

Lo mismo decimos de todas aquellas acciones propias del alma, como percibir, conocer, atender, comparar, juzgar, ratiocinar y querer. Cada una de estas acciones es *una*, indivisible: no puede proceder de dos 6 mas *agentes*, porque si procedieran, habria en nosotros tantas acciones cuantos fuesen los *hacientes*, y no hay mas que una, cuando percibimos, conocemos, etc. Ni estas, aunque las hubiera, pudieran reunirse y constituir una sola, por la misma raz6n porque de muchas sensi6nes no puede resultar una sola sensi6n: ni tampoco experimentamos jam1s estas acciones parciales.

De todo esto se sigue legítimamente que el principio que en nosotros siente y obra no es compuesto, no es cuerpo. Es indudable tambien que no es un accidente, una modificaci6n de una sustancia: las modificaciones no son sino la sustancia misma segun que existe de este modo 6 del otro, segun que tiene esta 6 aquella relaci6n: luego el principio que en nosotros siente y obra, es una sustancia. No hay mas que dos clases de sustan-

cias, unas que tienen partes, y otras que no las tienen: hemos probado que la sustancia que consta de partes no puede sentir, ni hacer ninguna accion: luego el principio que en nosotros siente y obra, es una sustancia que no tiene partes; esto es lo que entendemos por espíritu; luego es un espíritu: este espíritu es el alma del hombre.

LECCION IV.

Conclúyese este punto.

Y ciertamente que si el hombre no tuviera este espíritu, esta alma; si en el hombre no hubiera mas que un cuerpo, el principio de las acciones del hombre estaria sujeto á las leyes generales que rigen en la naturaleza respecto de los cuerpos. Y como los efectos de estas leyes son siempre fijos, é inevitables por parte de los cuerpos, cuanto sucediese en el hombre seria necesario é invariable. No es dado á los cuerpos pesar mas ni menos que lo que pesan; no pueden moverse por sí mismos, ni con mas ó menos velocidad que la que está en proporcion con la fuerza que los mueve, ni dejar de moverse por sí mismos, ni variar por sí solos la direccion del movimiento que han recibido. Al contrario, el principio de las acciones del hombre no recibe de ninguna otra causa el impulso para obrar, obra por sí mismo: no tiene en todo cuanto hace, ni cantidad fija, ni tiempo marcado, ni direccion determinada: piensa cuando quiere, y por todo el tiempo que quiere pensar, ningun agente extraño aumenta ó disminuye su fuerza ni su accion pensativa; suspende su accion, y vuelve á comenzarla cuando quiere; dirige su pensamiento á cualesquiera objetos á su eleccion; todo lo cual

prueba evidentemente que el principio de las acciones del hombre no está sujeto á las leyes físicas, á que estan sometidos todos los cuerpos: luego no es cuerpo. Puede suceder, dice Kaut en sus lecciones de metafísica, que un hombre haya perdido muchos miembros; mas no por eso deja de existir, y puede decir: yo existo. Tiene piés, pero si pierde uno, lo mira como á cualquiera otra cosa de que ya no puede servirse, sino como se sirve de un zapato, desechado por viejo. Sin embargo en cuanto á él, queda siempre sin alteracion, y su *yo* pensante no ha perdido nada.

A todas estas pruebas oponen los materialistas:

1.º «Se hallan en los cuerpos algunas cualidades indivisibles, tales como la gravedad, la fuerza de atraccion y de repulsion, etc.; luego cabe en ellos el pensamiento, aunque uno é indivisible.»

No es verdad que sea indivisible la gravedad y la fuerza que se hallan en los cuerpos, ya sean esenciales á los cuerpos, ya procedan mediata ó inmediatamente de la voluntad omnipotente y eficaz de un primer motor de toda la naturaleza, cuestion que no es de este lugar. La gravedad y la fuerza de los cuerpos pueden dividirse en tantas porciones cuantas sean las partes del cuerpo; y se dividen en efecto cuando estas se separan, quedando cada una de ellas con su porcion respectiva de gravedad y de fuerza: cuando estan unidas, la fuerza que tiene una no es la que tiene otra, si bien todas estas fuerzas reunidas tienen un poder que no tiene la fuerza de cada parte de por sí.

2.º «Ignoramos las esencias de las cosas, y de consiguiente la de los cuerpos: por lo mismo no podemos asegurar que no pueden pensar.»

Concedamos que no podemos conocer las esen-

cias de las cosas (lo que se pudiera disputar): luego no podemos conocer la esencia de nosotros mismos, y sin embargo la negamos la facultad ó posibilidad tanto de conocerse á sí misma, como de conocer las demas esencias. Y ¿por qué, aunque no la conocemos, la negamos esta facultad ó posibilidad? porque tenemos, nos responden, razones poderosas para negársela. Pues tambien tenemos razones fuertes, concluyentes, para afirmar que los cuerpos, aunque no conozcamos su esencia, no pueden pensar; razones que dejamos suficientemente explanadas.

LECCION V.

Propiedades del alma.—Inmortalidad del alma.

Es propio de una cosa todo lo que constituye ó íntegra su ser. Las propiedades del alma, ademas de sus facultades, de las cuales hablaremos luego, son principalmente la inmortalidad, la actividad, la identidad y la sensibilidad.

El alma humana no puede perecer por disolucion ó corrupcion, las cuales no pueden realizarse sin separacion de partes, y el alma no las tiene.

El alma humana puede dejar de existir por aniquilacion, pero solo Dios puede aniquilarla; ninguna criatura, ni todas ellas juntas pueden privar al alma de su existencia: Dios solo, que no existiendo el alma hizo que existiese, puede hacer que existiendo deje de existir.

Pero Dios no aniquila las almas de los hombres. No es necesario probar que el supremo Hacedor de todas las cosas se propuso un fin en criar todo lo que crió. En cuanto á la creacion del alma humana, de su misma índole, naturaleza y modo de obrar, se colige claramente que su fin es cono-

cer la verdad y amar el bien; y aunque tambien fué destinada á animar el cuerpo, es evidente que para llenar su fin no necesita de esta union, y que antes bien, separada del cuerpo puede conseguirlo mejor, porque el cuerpo, es indudable que la sirve de impedimento para ejercer expeditamente su actividad, como se vé en las dificultades que á cada paso encuentra para hallar la verdad, y abrazar el bien, á lo menos en el órden actual; porque pudiera Dios establecer otro, en el cual la union del alma con el cuerpo en nada obstase para que el entendimiento conociese con toda facilidad la verdad, y la voluntad abrazase lo bueno sin dificultad ninguna.

Este pensamiento lo expuso Ciceron con su acostumbrada maestría, diciendo: «mucho mas difícil me es á mí concebir la naturaleza del alma en el cuerpo, en el cual habita como en casa ajena, que el concebirla despues de haber salido del cuerpo, habitando en el cielo como su propia casa.» (*Tusc. lib. 1. cap. 22.*)

Y ciertamente el Criador dió al alma un deseo innato de la felicidad, y todos los medios de conseguirla: en esta vida, es claro que el hombre no puede ser completamente feliz, y aun vemos que muchos hombres, aunque sin culpa suya, viven y mueren en la mayor infelicidad. Seria, pues, de parte de Dios un engaño infundir en el alma del hombre un deseo que no pudiera satisfacer. De consiguiente, aquellas almas que no se hagan indignas de las bondades del Criador, vivirán y serán eternamente felices; porque tampoco hay ninguna razon para que el Señor, aniquilándolas ó privándolas de la vida, aunque no de la existencia, si esto es posible, las prive tambien de la felicidad de que están gozando: semejante modo de condu-

cirse seria opuesto á la infinita bondad y liberalidad de Dios.

En cuanto á aquellas almas que por sus culpas desmerezcan la eterna felicidad y sean, al contrario, merecedoras de castigo, es verdad que el entendimiento se asusta con la idea de un castigo eterno, pero la revelacion nos lo enseña, y la razon alcanza muy bien que no por imponerlo el Señor es injusto ni cruel, como así se hará ver en la Etica.

De todos modos, aunque supusiéramos que apiadado por fin el Señor perdonase á las almas penadas, no por eso se seguiria que las privase de la existencia ó de la vida; antes bien, seria mas conforme con su divina bondad el dejarlas una y otra.

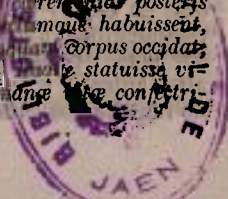
La eternidad de las almas y sus premios y castigos ha sido una creencia universal, aun entre los gentiles, como lo atestiguan los historiadores, los filósofos y los poetas; y aunque no tuviéramos todos estos testimonios, las costumbres religiosas de la antigüedad nos cerciorarian de esta verdad (1).

LECCION VI.

Actividad é identidad del alma.

Hemos visto que el alma es un espíritu; esta es

(1) *Nemini obscurum esse potest, dice Ciceron, ex ipsis etiam sacris, ceremoniisque majorum æternam hominis vitam facile cognosci, atque intelligi. Neque enim illi aut mortuos tanto honore, aut tam multas tamque varias sepulcrorum curas, quæ posteris tradidissent, nisi cognitum, perspicuumque habuissent, vigere animum in morte, nec, quando corpus occidat, hominem ipsum penitus evanescere. Quare statuisse videntur, mortem ipsam non esse humanæ vite confectum.* De consol.



su esencia; es una sustancia que no consta de partes, y hemos probado que es imposible que no lo sea. -

El alma es activa: esta es una verdad de hecho, que se prueba además por la naturaleza de su ser al que de ninguna manera repugna el obrar, como repugna al cuerpo según hemos demostrado en la lección 2.^a Pero ¿puede existir y concebirse inagente? Y si lo estuviera, ¿cómo empezaría á obrar? ¿Necesitaria para ello de una *premoción física*? Si no, ¿empezaría ella por sí misma, sin saber lo que iba á obrar, y ni siquiera qué iba á obrar? Porque si lo supiera, ya la supondríamos en acción, ya supondríamos en ella el acto de saber. Cuestiones son estas que no nos atrevemos á resolver. Nos consta sí, que el alma es capaz de obrar, y el cuerpo no. El cuerpo, aun premovido físicamente, no puede hacer nada; lo resiste su naturaleza, es meramente y completamente pasivo, y con una pasividad puramente material, sin sensación de ninguna especie: pasividad, reducida á una simple susceptividad.

También es esencialmente idéntica el alma, ó siempre la misma, como lo son todas las cosas, aunque la identidad de los seres corpóreos se distingue en especie de la identidad del espíritu. Este siempre es el mismo, sin aumento ni disminución, que pueden darse en los seres materiales: un árbol crece ó mengua sin que deje de ser el mismo árbol; pero el alma ni se aumenta ni se disminuye.

No solamente el alma es siempre idéntica en sí misma, sino que también lo es en nosotros, de modo que no es hoy una y mañana otra. Si negáramos esta identidad á nuestra alma, no podríamos recordar como acciones propias las que fuesen de otra alma anterior y distinta de la que nos anima cuando recordamos. Además, si no estuviéramos segu-

ros de nuestra identidad personal, ¿se pudiera castigar con justicia á los delinquentes? Seguramente no: porque seria imposible probar que la persona á quien se castigase, era la misma que la que habia cometido el delito.

Otra propiedad del alma es la sensibilidad, ó mas bien *sensividad*. Disputan los filósofos si el alma es activa ó pasiva cuando siente. Si es activa, deberemos colocar la *sensividad* entre las facultades del alma, si es pasiva no se la puede dar este nombre. En la leccion siguiente hablaremos mas despacio sobre este particular.

LECCION VII.

De la sensibilidad.

El alma humana es sensible, ó tiene la propiedad de sentir.

No es lo mismo sentimiento que sensacion: las dos afecciones son una *sension* pero de diferente índole y con diferentes condiciones: en las dos se verifica el *sentir*, en las dos *siente* el alma: veamos la diferencia.

Sentimiento. El verbo castellano sentir, lo mismo que el latino *sentire*, tiene dos acepciones: significa opinar, ser de dictámen, etc.; «*así lo siento*,» decimos en castellano: que es lo mismo que decir: «Tal es mi parecer, mi opinion;» é igualmente se dice: «Tal es mi sentir;» sentir, como nombre sustantivo (*mea sententia*). Tambien se dá esta significacion, aunque no tan comunmente, á la palabra *sentimiento*. En otra acepcion, que es en la que la tomaremos ahora, se aplica á las afecciones del alma, distintas de las que se expresan exclusivamente en la palabra *sensacion*.

El sentimiento, pues, se distingue de la sensa-

cion en que no resulta inmediatamente de una impresion hecha en los órganos del cuerpo por un objeto exterior ni interior, y de la trasmision al alma de ningun movimiento por medio de los órganos interiores ó exteriores, sino que es una afeccion independiente de este requisito.

El sentimiento puede ser agradable ó aflictivo. Cuando yo me represento el consuelo y la felicidad de que disfruta actualmente una persona ó familia que poco há se hallaba sumida en la mayor miseria y tristeza, esta idea ocasiona en mi alma un sentimiento muy agradable: al contrario cuando me acuerdo de la muerte de una persona querida, este recuerdo ocasiona en mi alma un sentimiento, una afeccion desagradable y molesta.

La acepcion en que tambien se toma en el dia la palabra sentimiento, por persuasion, convencimiento ó conciencia, no me parece muy conforme con su naturaleza, que seguramente se distingue de la naturaleza de la persuasion, del convencimiento y de la conciencia. Tampoco podemos convenir en que al sentimiento se le llame idea ó nocion obscura, que nos avisa en confuso de algun fenómeno interior, ya sea de nuestro entendimiento, ya de nuestra voluntad; porque, lo repetimos, la naturaleza del sentimiento, que no es mas que una afeccion, no es la naturaleza de idea ó nocion ni clara ni obscura.

La moralidad no se siente, se conoce: así, no se puede admitir el sentimiento moral si se quiere que se sienta ó experimente la moralidad. Pero hay sentimientos excitados por el conocimiento, por la idea mas ó menos clara de la moralidad de algunas acciones, y estos son verdaderamente *sentimientos*, porque son modificaciones que afectan al alma; y *on morales*, por cuanto no se refieren al orden fi-

sico interior ó exterior, ni tampoco al órden puramente mental, espiritual ó intelectual, sino al órden moral, que consiste en la conveniente disposicion de las acciones humanas para que con ellas se consiga el fin que Dios se ha propuesto al criar al hombre, y destinarle á vivir en sociedad. La *compasion* que inspira un desgraciado, es un sentimiento; la misma palabra lo está diciendo: yo *padezco* con el desgraciado; y es moral, porque esta compasion, esta afeccion, este sentimiento me conduce á socórrerle: ¿y no es así como el hombre contribuye á que se consiga el fin que Dios se propuso al destinar al hombre á vivir en sociedad, fin en que no pudo menos de ir comprendido el bien de todos los hombres? Pues en este concepto se llama moral este sentimiento, lo mismo que todos los que tienen igual procedencia, á saber, la satisfaccion que experimentamos al ver contento y alegre al que antes habíamos visto abatido y triste. La moralidad de estos sentimientos dice relacion á los demas hombres: otros hay tambien morales que dicen relacion á nosotros mismos, tales son los que resultan de cumplir ó desatender las obligaciones que tenemos directamente para con Dios y para con nosotros mismos: el consuelo y la satisfaccion interior si cumplimos con ellas, y el remordimiento, el pesar y los temores si las quebrantamos. Bien que estas afecciones son comunes al cumplimiento ó infraccion de las obligaciones que tenemos igualmente con nuestros semejantes.

Se llaman tambien morales por la relacion indirecta y remota que tienen con el órden moral aquellas afecciones que resultan en el alma de obrar con entera libertad, y de disfrutar los efectos de nuestras operaciones libres, ó por el contrario de vernos comprimidos en el uso expedito de nues-

tra libertad, y defraudados de nuestras esperanzas y deseos. Llámense morales estos sentimientos por la influencia que tienen en nuestras acciones y costumbres.

LECCION VIII.

Conclusion de este asunto.

Tampoco se sienten, solo sí se conocen las relaciones, aunque algunos autores célebres admiten el sentimiento que llaman de relacion ó *sentimiento-relacion*. Es verdad que algunos entienden por esta clase de sentimientos una nocion ó idea confusa, y en general, de las relaciones; pero en este sentido ya se vé que tales fenómenos no son propios de la sensibilidad, sino del entendimiento, como hemos dicho ya, y que por lo mismo no se pueden llamar propiamente sentimientos.

El sapientísimo autor de la naturaleza quiso criar en la tierra un ser maravilloso entre los infinitos que concibió *ab aeterno* su ilimitada inteligencia. Este ser admirable es el hombre; compuesto en que estan estrechisimamente unidas dos sustancias muy desemejantes, un espíritu y un cuerpo, que constituyen un todo, un individuo, una persona. La parte mas noble de este compuesto, el espíritu, pudiera tambien estar unido con cualquier otro cuerpo inorgánico, y ejercer á solas dentro de él su actividad; pero el Supremo Hacedor, que no quiso que las acciones de este espíritu fuesen puramente de un espíritu, sino de un hombre, estableció las relaciones mas íntimas entre las dos partes de que se compone el hombre. Con este fin dió al cuerpo del hombre una estructura tan primorosa, que Galeno, insigne filósofo, á la par que uno de los mas distinguidos discípulos de Esculapio, dijo al hacer la anatomía del cadáver de un hombre:

«Estoy entonando un himno á la divinidad.» Tanta era la perfeccion que notaba en la constitucion orgánica de nuestro cuerpo. No es este lugar propio de describirla, ni nosotros somos competentes para tarea tan delicada. Pero sí es de nuestro instituto observar que de esta construccion tan admirable depende el ejercicio de la sensibilidad, y de este ejercicio un sin número de acciones que constituyen la vida humana.

Por lo cual la sensibilidad en el hombre es una propiedad muy principal y necesaria, para que el alma ejerza su actividad, no considerada el alma únicamente como espíritu; porque así considerada, es innegable que no necesita de la sensibilidad para su vida intelectual, sino considerada como alma humana, como un espíritu que en union con el cuerpo constituye un hombre.

Sensacion. La sensibilidad abraza tambien la *sensacion*, afeccion del alma que se sigue á una modificacion orgánica en el cuerpo.

No es la sensacion como quieren algunos, *sensuum actio*, porque ni los sentidos tienen accion alguna, ni aunque la tuvieran, la accion de los sentidos seria la sensacion, la cual es una afeccion agradable ó desagradable que modifica á la alma de resultas de algun hecho ó fenómeno que pasa en los órganos del cuerpo, ya sea en los internos, ya en los externos: en el primer caso la sensacion se llama interna, y en el segundo externa, por la diferencia del hecho ó fenómeno que la ha ocasionado; pero de todos modos es necesario que algun objeto cause impresion en unos ú otros órganos, y que el movimiento que ha causado esta impresion se transmita hasta el alma.

Las acciones del hombre, en calidad de tales, tienen su origen remoto en la sensibilidad. El hom-

bre piensa , se determina y obra , excitado por las sensaciones y sentimientos que ha experimentado: sin estos móviles no tenderia hácia los objetos sobre los cuales debe versar la vida del hombre en esta primera época de su existencia. En este teatro del mundo en que se halla colocado , se vé continuamente rodeado de objetos , cuya compañía no puede declinar. Está dotado de cinco sentidos relativos todos á los objetos con los cuales está en continuo contacto , y que dán ocasion incesantemente al ejercicio de la sensibilidad. Las sensaciones que resultan de este ejercicio excitan al entendimiento que las percibe, á consideraciones mas altas sobre la naturaleza , atributos y relaciones de los objetos que percibe, de que se sigue la vida intelectual tan importante y trascendental. No se reduce, pues, la sensibilidad á las mezquinas proporciones de un mero instrumento de placeres fugaces ó de penas merecidas ó inmerecidas: es un manantial que riega y fecundiza, digámoslo así, los campos de la inteligencia.

¿Ejerce el alma su actividad cuando siente ó es entonces meramente pasiva? Es indudable que el alma conoce que siente; si no lo conociera, no podria manifestarlo, y el alma manifiesta, no solo que siente, sino tambien lo que siente, placer , dolor, alegría ó tristeza.

Este conocimiento se sigue inmediatamente despues del sentimiento ó de la sensacion , pero no es ni la sensacion ni el sentimiento. ¿Y qué es la sensacion y el sentimiento ó el sentir? ¿Es accion ó pasion? La pasion en los seres insensibles se reduce á recibir de un objeto extraño alguna modificacion, pero esta modificacion no les place ni desplace. Tambien llaman los gramáticos persona *que padece* al objeto, término de la accion de otro. Cuando

el alma siente, se experimenta modificada agradable ó desagradablemente, experimenta placer ó dolor, tristeza ó alegría, satisfaccion ó disgusto: pero nunca llegaremos á penetrar lo que son en sí mismas estas afecciones ; ó puede ser muy bien que á la manara de las verdades intuitivas y evidentes por sí mismas, las comprendamos realmente, pero no podamos explicarlas mejor que llamándolas afecciones. ¿Y puede el alma ser modificada por esas afecciones sin conocerlas? Si puede y no las conoce, ¿vendrán á ser entonces para el alma lo que cualquiera modificacion para un objeto material? Arca-nos son estos que no es dado penetrar á la limitada inteligencia del hombre. Ciñámonos , pues , á decir con el Ilmo. Sr. Arbolí que «*sentimiento es toda modificacion del alma en cuanto el alma la siente.*» (Psicología, leccion IV.)

LECCION IX.

Facultades del alma humana.

Todos los animales son sensibles, y como hemos visto que el hombre es sensible , de aquí se sigue que es animal; pero al mismo tiempo está dotado de *racionalidad*, cualidad sublime que le distingue y eleva mucho sobre todos los animales que pueblan la tierra.

La racionalidad envuelve diferentes facultades: las tres principales que nos enseñaron desde niños y que creemos las contienen todas , son entendimiento, memoria y voluntad.

El entendimiento es una facultad cuyas operaciones se designan con un gran número de palabras, segun que cada operacion está caracterizada con alguna particularidad.

No todos los filósofos emplean las mismas voces

para explicar estas operaciones, ni convienen en el número de ellas, nosotros las expresaremos á nuestro modo sin lisonjarnos de que todos los lectores convengan con nosotros, ni en el número, ni en el modo de clasificarlas. Solo, si, nos parece que se dán realmente en el alma todas las operaciones que vamos á denominar, y siendo esto así, no es de la mayor importancia su denominacion.

El entendimiento, pues, es la facultad de percibir, concebir, conocer, saber, reflexionar, atender, comparar, juzgar y racionar, á las cuales pudieran agregarse las operaciones de meditar, contemplar, considerar y otras varias que omitiremos por secundarias ó por estar contenidas en otras.

Percibir (*capere per*) es como *coger* ó apoderarse de algun objeto ó de alguna verdad *por* el ministerio de los sentidos.

Concebir (*capere cum ó secum*) es *coger* ó apoderarse el alma por sí, y sin intervencion, á lo menos directa y próxima, de los sentidos, de alguna verdad: por ejemplo, *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo: lo bueno se distingue de lo malo: el todo es mayor que cualquiera de sus partes*. Es evidente que para ver el alma algunas de estas verdades, han debido preceder ideas adquiridas mediando los sentidos. El alma circunscrita únicamente á lo que pasa dentro de sí misma, no formaria idea de un todo material; necesita, pues, adquirir esta idea por medio de los sentidos; pero una vez adquirida, es una obra exclusivamente suya, es una concepcion el acto de ver que necesariamente el todo es mayor que cualquiera de sus partes.

Hemos usado de la palabra ver, á la que subrogaremos desde ahora la palabra conocer, tanto para

el percibir como para el conocer, porque así en un caso como en otro decimos, no solo en el lenguaje vulgar, sino tambien en el filosófico, que conocemos.

La facultad, pues, de conocer es la facultad de percibir y concebir.

Tambien es la facultad de *saber*, porque el saber no es mas que un conocimiento habitual.

La facultad de *reflexionar* es la facultad de volver sobre lo ya conocido, para cerciorarnos de su verdad, y de todas las circunstancias que la acompañan.

Para esto es necesaria la *atencion*, no solamente en el sentido de dirigir nuestra accion intelectual hácia el objeto (*tendere ad*) sobre que queremos reflexionar, sino tambien en el sentido de detenernos en la consideracion del mismo, ó sea procurar descubrir en él mas y mas particularidades y relaciones.

La *comparacion* es una operacion del entendimiento que se dirige alternativamente á dos ó mas objetos para descubrir las semejanzas ó desemejanzas, y todas las relaciones que median entre ellos.

El *juicio* es el asenso que dá el entendimiento á una verdad que ha conocido, ó lo que es lo mismo, á que conviene á algun sugeto un atributo, una cualidad, propiedad, etc.

El *raciocinio* es lo mismo que la ilacion, que se reduce á un acto del entendimiento por el cual infiere una verdad de otras. Al raciocinio debe preceder el conocimiento y el juicio: el conocimiento, porque nada puede inferir el entendimiento de lo que no conoce; y el juicio, porque nada puede inferir tampoco de aquello á que no asiente.

La *abstraccion* consiste en conocer, y como traer hácia nosotros una cualidad, relacion ó pro-

piedad de algun objeto *sin* el mismo objeto (*trahere abs*), y como separadas de él.

El entendimiento tambien *generaliza*; es decir, considera una cualidad ó propiedad como existente en muchos individuos, de que resultan los géneros y las especies segun sea mayor ó menor el número de los individuos en quienes se considere la cualidad.

Sobre otras varias operaciones del entendimiento, tales como la induccion y la deducccion, tendremos ocasion de hablar en la Lógica.

LECCION X.

Sobre las ideas.

En todas las operaciones del entendimiento son las ideas un elemento indispensable.

Ancho campo se presenta al discurso para ejercitarse en todo lo concerniente á las ideas: su naturaleza, su origen, formacion y diversidad.

Naturaleza de las ideas. ¿Qué es idea? Cuestion complicada y dificil de resolver. Despues de tanto como se ha dicho sobre este punto, nosotros nos afirmamos en lo que hemos escrito en otro tiempo, y repetimos ahora: *la idea es el objeto inmediato del conocimiento*, considerado en calidad de conocido por el entendimiento (1). No hay inconveniente en incorporar tambien en la idea el acto de conocer el objeto, aunque para nosotros este acto no es propriamente idea. El sentimiento y la sensacion no son ideas, segun nosotros: lo serán cuando los percibe

(1) »La idea, dice Mallebranche, es *el objeto inmediato ó el mas cercano al entendimiento cuando aprehende algun objeto.*» Investigacion de la verdad, 2.^a parte.

el entendimiento, antes no. Si pueden darse simultáneamente dos modificaciones en el alma, y puede ésta sentir y al mismo tiempo percibir la sension, la sension entonces así percibida tambien es idea, porque es el objeto de la percepcion, el objeto percibido.

Origen de las ideas. Dejamos sentado que la idea es el objeto inmediato de la percepcion del entendimiento, y tambien la misma percepcion si se quiere. En este supuesto, preguntar cuál es el origen de las ideas, es lo mismo que preguntar de dónde nace ese objeto inmediato de la percepcion, y tambien de dónde procede el acto con que el alma percibe ó conoce ese objeto.

Los filósofos no estan menos divididos en esta cuestion que en la de la naturaleza de las ideas. Si vemos en Dios todas las verdades y los tipos de todas las cosas, segun quieren Mallebranche y muchos de los antiguos, estas verdades, estos tipos son las ideas, y entonces las ideas no tienen ningun origen; existen *ab aeterno* en el divino entendimiento, y son tan eternas como Dios, son el mismo Dios.

Si no las vemos en Dios, tenemos todavía que saber cómo se entiende la palabra origen (*origo*, de *orior*, *ris*, nacer). Admitiendo que el acto del alma que percibe, concibe ó conoce entra tambien á constituir la idea con el objeto percibido, concebido ó conocido, este acto es evidente que nace, que tiene su origen en el entendimiento, así como todo efecto tiene su origen en la causa que lo produce: mas en cuanto al objeto, no creo que nadie entienda la palabra origen en el sentido de que la idea sea una parte ó porcion de alguna cosa de que nazca, como una manzana es una parte del árbol de que nace. La pregunta, pues, será: de

dónde, por qué medios, por qué conductos nos vienen las ideas. Entendida la palabra origen en este sentido, la cuestion es una de las mas agitadas por los ideólogos.

No emprendemos explicar todo lo que dicen sobre un punto tan obscuro, porque, francamente, muchas cosas de las que enseñan no las entendemos; y porque despues de todo, poco provecho sacáramos de semejante narracion para la averiguacion y conocimiento de la verdad. Baste saber que por mucho tiempo reinó en las escuelas el principio sentado por Aristóteles: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. Los discipulos de Aristóteles explicaban el principio de esta manera: de los cuerpos, decian, salen como unas pequeñas imágenes suyas que los representan, y que por medio de los órganos son trasmitidas hasta el cerebro ó hasta la imaginacion donde se imprimen (*especies impresas*), y donde el entendimiento con un portentoso poder que le atribuian, las convierte de materiales en inmateriales, extrayendo estas (*especies expresas*) de aquellas, para poder percibirlas. Otros filósofos adoptaron despues el principio, pero no entendido de este modo, ni tampoco en toda su extension. Suponian con efecto que las ideas sensibles tenian su origen en los sentidos, pero sin admitir esos *efluvios representativos* de los objetos, y mucho menos ese poder mágico de convertirlos de corpóreos en incorpóreos; admitian, pues, las ideas imágenes de los cuerpos, aunque sin explicar cómo se forman y llegan al alma estas imágenes; pero admitian al mismo tiempo otro género de ideas, que no provienen de los sentidos, y son las que no representan ningun cuerpo. Estas, segun unos, son congenitas y coexistentes en el alma con el alma misma, pero estan como dormidas mientras no las

despierten las sensaciones ; segun otros, son obra del entendimiento, puesta en ejercicio su actividad con ocasion de las sensaciones, reclamándolo así la condicion de estar indisolublemente unida el alma con el cuerpo, y tener que concurrir en union las dos substancias á la vida y á las operaciones del hombre. Esta última explicacion es la mas racional y la mas fundada.

LECCION XI.

Division de las ideas.

Las ideas se pueden considerar bajo el punto de vista de los objetos que representan, ya sean estos existentes, ya solamente posibles, ya cuerpos, ya espíritus; y así consideradas se dividen en ideas de substancia é ideas de accidente, segun sea substancia ó accidente lo que representan. Substancia es una cosa que no existe en otra: el accidente necesita de un sujeto para existir, y puede dejar de existir en él. Toda modificacion, todo modo, toda relacion es accidente, porque no hace mas que determinar la substancia á cierto estado distinto de otro, y este estado puede cesar y ser reemplazado por otro. Las relaciones, unas son esenciales, otras accidentales: la relacion entre el padre y el hijo es esencial, pues si el padre es padre, es imposible que su hijo no sea su hijo, y viceversa: la relacion de igualdad en estatura entre dos personas es accidental, pues si hoy son iguales, pudieron no serlo ayer, y pueden no serlo mañana. Esta division de las ideas, en ideas de substancia y de accidente, es tan general, que no hay ninguna idea que no esté incluida en ella ; si bien todavía podria contraerse mas la generalidad á la idea de *ente*, porque esta idea abraza la idea de substancia y la de accidente, puesto que no solo la

substancia es, sino que tambien el accidente es. Y si se quiere que el accidente sea la misma substancia modificada, de modo que á parte rei no se distinga de ella, siempre resultará que la idea de ente contiene todas las ideas.

Consideradas las ideas bajo el aspecto del origen á que son debidas, llamaremos *ideas sensibles* á aquellas que percibamos mediando los sentidos, así externos como internos; tales como la idea de un palacio, de un puente, que percibimos mediante los sentidos externos, y la del calor ó del frio que sentimos en nuestro estómago interviniendo los sentidos internos; y llamaremos *ideas intelectuales* á aquellas para cuya adquisicion no concurren inmediatamente los sentidos ni externos ni internos, y que solo se perciben mediante la conciencia ó por un acto del entendimiento; tales son las ideas de pensamiento, de obligacion, etc.

Se dividen tambien las ideas en *absolutas y relativas*: idea *absoluta* es la que representando un objeto no excita necesariamente la idea de otro: la idea de un árbol no excita necesariamente la idea de otro objeto, y aunque puede excitarla y la excite muchas veces, si no la excita, no por eso dejará ella de existir. La idea *relativa* representa un objeto, y excita necesariamente la idea de otro, como la idea de padre en cuanto padre, la cual excita la idea de hijo por necesidad, *porque no* puede haber padre sin hijo. No es lo mismo la idea relativa que la idea de relacion: esta última solo representa la relacion, no el objeto en que se halla; la primera representa el objeto con la relacion: la idea de superioridad es idea de relacion; la idea de un superior es idea relativa.

Simples y compuestas. No solo es idea simple la que representa un objeto simple como es el espíri-

tu, sino tambien aquella que nosotros no podemos descomponer. De estas hay muchas; la idea del color, del placer, de ser, de relacion y otras de esta clase. Idea *compuesta* es la que ademas de poderse percibir *toda*, tambien se puede percibir por partes, separadamente cada parte de por sí, y no unidas, formando un compuesto, ya sea material como una torre, ya inmaterial como un proyecto. La torre puede percibirse toda, y tambien puede percibirse por partes aisladas, los cimientos, las paredes, la veleta: un proyecto puede conocerse en conjunto, y tambien pueden conocerse cada uno de por sí los puntos ó extremos que contiene.

Abstractas y concretas. No es lo mismo la idea concreta que la idea compuesta: esta representa un objeto que consta de partes; la *concreta* un objeto con su forma, con sus cualidades ó modificaciones: la *abstracta* representa la forma, cualidad ó modificacion sin el objeto, porque el entendimiento tiene la facultad de ejercer su accion sobre los accidentes de una cosa prescindiendo de ella, facultad que es uno de los medios mas poderosos que tiene el hombre para aumentar el tesoro de sus conocimientos.

Ideas asociadas son aquellas de las cuales una excita la otra. Todas las ideas relativas son necesariamente asociadas: otras lo son pero no por necesidad. Es natural, y sucederá muchas veces, aunque bien puede no suceder, que cuando yo me acuerde de una persona, se excite en mí la idea de un gran beneficio que me ha hecho; pero tambien puede suceder que no se me ocurra la idea del beneficio recibido: la razon es, porque para la idea de la persona del bienhechor, solo como Fulano de Tal, no es necesaria la idea del bienhechor, y de consiguiente ni del beneficio que me hizo.

LECCION XII.

Se concluye la division de las ideas.

Ideas colectivas, son las que representan un todo que no es compacto ni coherente, sino que resulta de la reunion de varios objetos, que cada uno de por sí es un todo sin cohesion, con los demas objetos con los cuales está reunido, como la idea de un regimiento, de una cofradía, etc.

Ideas reales y quiméricas. *Idea real* es la que representa un objeto que existe realmente, como la idea de un caballo: *idea quimérica* es la que representa un objeto que no existe en la naturaleza, sino que lo forjamos nosotros en nuestra imaginacion, reuniendo en uno muchas partes de objetos diferentes, como cuando nos figuramos un animal con cabeza de leon, cuerpo de cabra y cola de serpiente (1). Algunos llaman tambien *idea quimérica* á la idea de lo imposible; pero de lo imposible no puede haber idea: lo imposible no es nada, y no puede haber idea de nada.

Ideas generales, particulares y singulares. La

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

idea general representa una cualidad comun á muchos individuos, y que nosotros concebimos separada de ellos por medio de la abstraccion. Segun sea mayor ó menor el número de los individuos á quienes convenga la cualidad, asi será la idea mas ó menos general; y de aqui proviene la formacion de los géneros y de las especies, de lo cual hablaremos despues, como tambien de la utilidad de las generalizaciones. *Idea particular* podemos llamar á la idea de la especie respecto del género de que es una parte: *idea singular* es la que tenemos de cada uno de los objetos (*singuli*), como la idea de esta pluma con que estoy escribiendo, la idea de mí mismo, de Séneca, de Trajano.

Ideas de cosa, las que representan algo que no es una mera palabra; é *ideas de palabra*, las que representan una palabra, no la cosa que significa: el que oiga la palabra *mnemónica* y no sepa lo que significa, tendrá la idea de la palabra: lo mismo el que se represente cualquiera palabra, como un signo ortográfico nada mas.

Ideas verdaderas y falsas. Algunos dicen que las ideas todas son verdaderas, porque todas son verdaderamente ideas: en este sentido tienen razon, porque hasta la falsedad es verdadera, es decir, que es verdaderamente falsedad. La verdad de la idea es su conformidad con el objeto á que se refiere; la falsedad, su desconformidad. El que tenga la idea del globo terrestre como de un cuerpo perfectamente esférico, tiene una idea falsa de la tierra; el que la concibe como una esferoide, tiene de ella idea verdadera.

Ideas claras y obscuras. Llámense claras las ideas cuando de tal manera representan el objeto que no lo equivocamos con otro, en el caso contrario se llaman obscuras.

Distintas y confusas. Idea *distinta* es la que representa el objeto, de modo que no solo no le equivocamos con otro, sino que además distinguimos en él varias cualidades, cuyo conocimiento no es necesario para no equivocarlo con otro: en el caso contrario será confusa. Tendremos idea *clara* de un libro si sabemos de qué trata, y quién es su autor, porque así no lo equivocaremos con otro; pero será *confusa* si no distinguimos en él otras notas y cualidades; será *distinta* si las conocemos, como la exactitud é inexactitud de las ideas, la verdad de la narracion, el estilo bueno ó malo del autor; y será mas ó menos distinta, según sea mayor ó menor el número de las cualidades que descubramos en él. La idea clara puede ser confusa, pero la idea distinta no puede ser obscura.

El primer fundamento del saber humano es la claridad de las ideas: se puede asegurar que no sabe nada el que de tal manera concibe ó percibe las cosas, que tiene ó toma unas por otras. No es menos necesaria la distincion de las ideas para adquirir conocimientos útiles. Poco le sirve á un hombre distinguir las cosas unas de otras, si ignora las propiedades y cualidades de las cosas que conoce. Por el conocimiento que tiene el farmacéutico de los elementos de que constan los cuerpos, que son objeto de su ciencia, y de las propiedades que tienen, sabe prepararlos y combinarlos de modo que resulte para el hombre una utilidad, que no puede prestar el que solo tiene las ideas necesarias para distinguir una planta de otra, ó un mineral de otro mineral.

Para utilizar las ideas cuanto es dado al hombre utilizarlas, necesita ejercitar con aplicacion su actividad intelectual. El ejercicio de la actividad de nuestro entendimiento comprende un gran núme-

ro de operaciones. Hablaremos de las mas principales.

LECCION XIII.

De la atencion.

No es fácil saber cuando empieza el hombre á advertir que existe. Cuando empezamos á advertirlo, ningun recuerdo tenemos de nuestras acciones anteriores, y ni aun de nuestra existencia; todo lo que de ella sabemos lo aprendemos despues, por el raciocinio fundado en la observacion, y en nuestra conciencia y sentimiento íntimo. Por lo mismo, cómo empieza á obrar el espíritu humano; si le es esencial el obrar, y no siéndolo, si Dios lo cria en accion, ó si él, no obrando, *motu proprio* empieza á obrar; todo esto es para nosotros un arcano impenetrable.

De todos modos la observacion propia nos dice que desde que empezamos á advertir que nuestra alma está puesta en accion, sin que el entendimiento sea imperado por la voluntad, percibimos, concebimos y conocemos muchas cosas, entre las cuales seguramente obtienen el primer lugar aquellos conocimientos necesarios para nuestra conservacion.

Excitada despues el alma por las sensaciones, por las relaciones que advierte entre los objetos conocidos, y por otras causas, va adquiriendo un número prodigioso de ideas y de conocimientos: pero estos conocimientos serian de bien poco provecho sin la *atencion*.

La facultad de atender es la facultad que tiene el alma, no solo de dirigirse hácia algun objeto, (*tendere ad*), sino tambien de fijarse en él, prolongar su percepcion ó concepcion, para cerciorarse de su naturaleza, sus relaciones, propiedades,

cualidades y atributos, y descubrir otros que no se nos presentan á primera vista, ó sea en los primeros momentos en que se presenta el objeto á nuestro conocimiento. Con este auxilio se deja conocer que se aumenta indefinidamente el caudal de nuestras ideas, y de nuestros conocimientos. La semilla aunque derramada en abundancia por la superficie de la tierra, si no hace mansion en ella, porque la comen las aves, ó porque se la lleva el viento, no germina, ni fructifica: las ideas, si no hacen asiento en el alma, si estan en ella muy someras, el viento del olvido se las lleva con la mayor facilidad.

Es prodigioso ciertamente el número de ideas que proporciona al entendimiento, asi la sensibilidad, como la actividad; y como se suceden unas á otras con la mayor rapidez, el entendimiento, pasándolas revista, por decirlo asi, solo tiene tiempo para hacerse cargo de su capa exterior: si quiere profundizar y conocer á fondo el objeto presentado, tiene necesidad de fijar en él la *atencion*.

La facultad de atender es propia del entendimiento; pero este necesita ser mandado por la voluntad. La fuerza de este mandato de la voluntad no es igual en todas las personas, porque depende de las circunstancias, que son diferentes en cada una: el género de vida, el génio, el humor y el temperamento, las ocasiones y otras mil causas engendran en el hombre gustos favoritos, y en el objeto que propenda á satisfacerlos, es bien seguro que fijará su atencion con preferencia á todos los demas.

Empero si el hombre quiere, puede dirigir tambien su atencion á los objetos que mire con mas indiferencia; y á poco que reflexione, seguramente la dirigirá, si por su importancia no merecen esa

frialdad. Con relacion á la moral dijo Isaías : *desolatione desolata est omnis terra, quia nullus est qui recogitet corde* ; y lo mismo se puede decir con respecto al arreglo temporal de la vida , y á la cultura del entendimiento. Por no fijar su atencion en lo que conviene , disipan unos sus bienes , y otros pierden en devaneos y liviandades un tiempo precioso, que pudieran emplear en provecho suyo y de los demas.

La atencion no puede fijarse en dos ó mas objetos á la vez , pero puede alternar entre unos y otros : operacion que es indispensable para comparar. Mas si se distrae la atencion, ó se fija en muchos objetos con ligereza y por poco tiempo , aunque se repita muchas veces el acto de atender , no será con mucho fruto : acontece lo mismo que cuando se suceden con rapidéz muchas sensaciones unas á otras : la mas fuerte debilita á las demas , y estas no hacen un grande efecto en el alma.

La atencion continuada favorece mucho á la memoria. El que se acostumbra á fijar con frecuencia su atencion en cualquier objeto , ha contraido el hábito , la facilidad de acordarse de él aun sin pensar : por esta razon se figuraba San Gerónimo que estaba oyendo continuamente el sonido de la trompeta del día del juicio. Algunas veces ó es muy difícil , ó es imposible acordarnos sin el auxilio de la atencion , y aun tenemos que fijarla muchas veces en un objeto bien distante del objeto de que queremos acordarnos : la atencion sobre este objeto despierta en nosotros la idea de otro con quien tiene alguna relacion , de este pasamos á otro por la misma razon , y así progresivamente nos vamos aproximando al objeto que buscamos, hasta que lo hallamos.

LECCION XIV.

De la abstraccion y de la generalizacion.

La abstraccion es una operacion del entendimiento por la cual concibe alguna cualidad sin concebir el objeto en que se halla: *trahere abs*: como que el entendimiento *trae* hácia sí la cualidad *sin* el objeto. La abstraccion es indispensable para la generalizacion, de la cual hablaremos luego, pero no es la misma generalizacion.

La facultad de abstraer es importantísima; sin ella seria muy trabajoso, si era posible, el conocimiento adecuado de muchísimos objetos, especialmente los muy complicados: ninguno de ellos se puede conocer todo de una vez: es necesario conocerlo por partes, á la manera que no podemos leer un libro de un golpe, sino que necesitamos leerlo sucesivamente. Además, sin la abstraccion seria imposible la generalizacion, y sin esta no podria haber ciencia ninguna; todos nuestros conocimientos serían individuales, ni mas ni menos que los de los brutos.

Excusado es decir que las ideas que el entendimiento se forma por abstraccion, son *algo* realmente para el entendimiento, puesto que las concibe; pero no se debe creer que se refieren á algun objeto que exista en la naturaleza exterior, separadamente y de por sí, como existen las substancias. Pero como las ideas, producto de la abstraccion, tienen para el entendimiento una existencia propia, de aquí es que el entendimiento tiene en ellas un abundantísimo surtido de materiales sobre que ejercitar sus facultades, y de este ejercicio resulta un gran número de conocimientos nuevos, de que careceríamos sin el auxilio de las abstracciones. El entendimiento considera las ideas abstrai-

das y sus relaciones, las compara, las combina, juzga y raciocina sobre ellas, y deduce verdades que no vé en objetos concretos.

No es lo mismo abstraccion que separacion: toda abstraccion es separacion; pero no toda separacion es abstraccion. Consideremos por separado las partes de que se compone un reloj: esto es separar: consideremos en un cuerpo la cualidad de la extension sin fijarnos en ninguna de las partes, ni en ninguna de las otras cualidades que se hallan en el cuerpo: esto es abstraer.

Cuando conocemos por separado las partes del objeto ó de la idea que lo representa (téngase presente lo que nosotros entendemos por idea; leccion 10), este acto de conocer con separacion siempre tiene un objeto individual que es la parte conocida con separacion; y como este objeto individual, esta parte, puede serlo de un gran número de *todos* que son diversos, porque tienen partes diversas, no nos puede servir para la generalizacion. Por ejemplo: yo considero aisladamente una rueda del reloj, pero como hay otros muchos objetos que aunque tienen ruedas constan tambien de otras muchas partes muy diversas de las partes del reloj, de aquí es que con esa idea de la rueda considerada con separacion, no puedo formar una idea general, es decir, una idea que pueda aplicarse á objetos diversos.

Esta ventaja nos la proporciona la abstraccion. Si yo abstraigo de la idea de un cuerpo la cualidad de pesado, puedo aplicarla á todos los cuerpos por diversos que sean en figura y en la naturaleza de las partes que los componen.

A este resultado nos lleva la observacion. Hemos observado constantemente que todos los cuerpos son pesados; consideramos la gravedad separa-

da de los cuerpos; lo mismo hacemos con la divisibilidad, la impenetrabilidad, etc., y las miramos como cualidades de todos los cuerpos: esta es la *generalizacion*.

Sin la generalizacion nos veriamos limitados á conocimientos individuales, y no podriamos arribar á los conocimientos útiles que con tanta profusion nos suministran las ciencias, las cuales no consisten en conocimientos de objetos determinados aislados, sino en un conocimiento que abraza un crecido número de verdades parciales contenidas en una verdad general, y esta verdad general se contiene en la reunion de cualidades y semejanzas que hemos abstraído de los objetos individuales, despues que las hemos observado constantemente en aquellos objetos, que hemos sujetado á la observacion.

Esta reunion de cualidades, segun ellas sean, puede dar por producto el conocimiento de una verdad que contenga mayor ó menor número de individuos, ó hechos singulares, de donde nacen los *géneros* y las *especies*; pero de esto hablaremos en la lógica.

Lo que mas importa al formarnos la idea general, es asegurarnos de si la idea que queremos generalizar representa una idea esencial ó accidental. Si es esencial, la generalidad es necesaria, y nada tiene que trabajar el entendimiento para formarla; así, de que yo hombre, soy animal y soy racional, necesariamente, y por lo mismo con poquisimo discurso formo la idea general del hombre, esto es, una idea aplicable á todos los hombres.

Mas cuando las ideas que abstraemos son de cualidades accidentales, necesitamos mucho determinimiento para generalizarlas aplicándolas á todos

los individuos de una misma especie, ó de un mismo género, que reúnen iguales cualidades esenciales; porque nos exponemos mucho á engañarnos. Erraría el que á pesar de haber viajado mucho no hubiese visto nunca mas que hombres de raza blanca, y sin mas exámen ni averiguacion generalizase la idea de hombre atribuyendo á todos los hombres el color blanco.

Entre los antiguos se agitó con mucho calor la cuestion de si los universales existen *á parte rei*, fuera del entendimiento, ó si consisten meramente en palabras: los que sostenian esta segunda parte se llaman *nominalistas*, los otros *realistas*. Es cierto que no existe en la naturaleza de las cosas una *realidad universal*, todas las realidades son individuales. ¿Pero por eso no tiene el universal realidad de ninguna clase? Lo cierto es que cuando el entendimiento concibe la idea general, algo concibe, y este algo tiene su realidad, porque si no la tuviera, no seria nada, y por lo tanto no podria concebirlo el entendimiento. Asi, pues, aunque los universales no existen fuera del entendimiento, no consisten solamente en meras palabras.

LECCION XY.

De la memoria.

La memoria es absolutamente necesaria en la vida racional del hombre. Con facultades para conocer y adorar á su Criador, para conocer y admirar sus obras, y para elevarse al conocimiento de las mas sublimes, magníficas y majestuosas, inútil seria el ejercicio de tan importantes facultades, si cada dia tuviera que empezar de nuevo á adquirir ideas que no conservase acerca de los objetos de sus conocimientos: serian estos como las aguas de un

rio que pasan por su alveo y desaparecen , ó como una luz fugaz , que iluminaria por un momento la mente del hombre, dejándola á obscuras en seguida: solo tendria de presente algunas ideas , que desaparecerian en el momento siguiente. Asi se estacionaria en la infancia de la vida racional, y de ahí nunca pasaria ni llegaria el hombre á poseer ninguna ciencia: la remocion de este inconveniente se debe exclusivamente á la memoria.

Porque la memoria tomada *subjective* es la propiedad que tiene el alma de retener y conservar los conocimientos que ha adquirido , y la facultad de renovarlos. Tomada *objective* son estos mismos conocimientos que pueden ser renovados. Esto supuesto , considérese de cuánto valor es la memoria en la vida intelectual del hombre. Ella presenta continuamente al entendimiento un gran número de verdades , que no solo le alimentan , sino que son el fundamento para adquirir otras nuevas , con que va aumentando el tesoro de sus conocimientos. Igualmente suministra á la voluntad muchos motivos para ejercer su libertad , para volver á disfrutar de aquellas satisfacciones que le fueron gratas un tiempo , y para gozar de otras nuevas á consecuencia de los objetos nuevos que la presenta el entendimiento , puesto en accion por los que le presenta la memoria. De este modo se puede decir que la memoria es la depositaria y proveedora de los elementos de la vida racional del hombre.

La renovacion de un conocimiento , ó el conocimiento renovado se llama *recuerdo*. La recordacion puede ser espontánea , y puede ser efecto de un acto de la voluntad. Los grandes acontecimientos se recuerdan por lo comun espontáneamente: si les precedió ó acompañó alguna sensacion profunda , ó algun intenso sentimiento , acompañan estas afec-

ciones, aunque debilitadas por el tiempo, á la renovación de su conocimiento. El que adquirió de repente una gran fortuna, recibió una alegría indecible al elevarse de la miseria á la opulencia: el que recibió una herida peligrosa, y de larga y difícil curacion, experimentó por mucho tiempo una sensacion en extremo dolorosa. Pues bien, en estos casos el recuerdo del hecho es frecuentemente espontáneo, y siempre le acompaña con mas ó menos viveza la renovacion del sentimiento y de la sensacion que ocasionó; y si estas afecciones se borran del todo, se renueva por lo menos el conocimiento de su existencia en otro tiempo.

La recordacion que depende de nuestra voluntad, se verifica por los esfuerzos que hace el entendimiento imperado por aquella facultad. Los medios de que se vale por lo comun el entendimiento para renovar cualquiera conocimiento, son las ideas asociadas, es decir, aquellas entre las cuales median algunas relaciones, unas naturales, ya necesarias como entre padre é hijo, ya contingentes ó accidentales, como la simultaneidad, la inmediata sucesion, la semejanza, etc.; y otras arbitrarias, ó establecidas por nosotros mismos, como cuando queremos acordarnos de alguna idea en tiempo oportuno, la consignamos en alguna señal que hacemos al intento.

Un entendimiento descontentadizo repugnará tal vez ese como repuesto de ideas conservadas en depósito, no concibiendo cómo ni dónde se conservan ni por último qué son en sí mismas semejantes ideas. La respuesta mas racional que podemos dar á esos génios quisquillosos, es que no lo sabemos; pues aunque hemos leído diferentes modos de explicar este fenómeno, ninguno de ellos nos satisface, y no creemos de utilidad alguna detenernos á mani-

festar las razones en que nos fundamos para no admitirlos.

Pero la observacion , la experiencia , y sobre todo la conciencia está diciendo á todo el mundo, que realmente recordamos con mucha frecuencia ideas que hemos tenido anteriormente; que tenemos una facultad de recordarlas , y que algunas de ellas se renuevan espontáneamente.

Contra este testimonio no cabe ninguna objecion , y si solo , para obviar á ese reparo , añadimos que de todos modos el conocimiento renovado no es idénticamente el mismo que hemos tenido antes: y que bien la idea que volvemos á conocer sea idénticamente la misma que habíamos conocido antes , bien no lo sea , lo que depende de lo que cada uno entiende por idea , en todo caso , en la recordacion conoce el entendimiento que ya en otro tiempo habia conocido aquella idea , y que si no es ella misma , es por lo menos enteramente semejante á ella , y para cuya adquisicion nada ha tenido que hacer de nuevo , por hallarlo ya todo hecho desde que la conoció por primera vez.

Aun en el supuesto de que la idea que recordamos no sea idénticamente la misma , que la que habíamos conocido ó percibido anteriormente , lo único que de aqui se sigue es que las ideas no se retienen ni se conservan , y que la memoria es la facultad de adquirir ideas en un todo semejantes á las que antes habia tenido el entendimiento; y esto en nada disminuye el valor y la importancia de la memoria.

Ultimamente pudiera decirse , y esto nos parece lo mas verdadero , que *retener y conservar el entendimiento los conocimientos y las ideas* , es una locucion figurada , y de una significacion conocida-mente traslaticia , para expresar que el alma del

hombre por su naturaleza racional tiene á su disposicion todos los conocimientos que ha adquirido, como si los tuviera real y actualmente existentes en sí misma ; por cuanto tiene la facultad de renovarlos con mas ó menos facilidad en los términos que hemos dicho , lo cual equivale á si verdaderamente tuviera idénticos los mismos que antes ha tenido para valerse de ellos en sus operaciones sucesivas.

LECCION XVI.

De la imaginacion.

Entre las facultades principales del entendimiento debe contarse la *imaginacion*, ó sea la facultad de volver á representarnos las ideas ó imágenes de los objetos sensibles , de recordarnos las sensaciones que hemos experimentado , de asociar muchas de las ideas anteriormente concebidas , y formar de ellas un todo, que puede ser, ó regular y bello, ó irregular y monstruoso , segun el uso arreglado ó desarreglado , que hagamos de esta fecundísima facultad.

La imaginacion juiciosamente dirigida , aprovechándose de las imágenes de los objetos sensibles, y tomando de cada uno de ellos los atributos y cualidades que mas sobresalen, forma tipos y modelos perfectos: de aquí aquellas comparaciones, aquellas expresiones de los buenos escritores y oradores que conmueven los ánimos , y que ó consuelan, ó aterran, y ó enternecen ó elevan al alma ; de aquí aquellos magníficos pasajes de los poetas, aquellas piezas acabadas de los estatuarios. El sonido de una trompeta , que se oye por debajo de tierra del uno al otro extremo del mundo, y llama á todos los muertos á juicio... ¡qué idea ! ¡qué sublimidad ! Hasta en el lenguaje comun hay un gran número

de palabras , cuyo sentido figurado , obra de la imaginacion , causa un efecto admirable : la paciencia , *bálsamo* que *suaviza* las penas de esta vida : la envidia *veneno* que *corroe las entrañas* , *torcedor* que atormenta el alma ; estas palabras expresan las ideas que se ha formado la imaginacion por comparacion ó analogía con los objetos sensibles , cuyas ideas ha recibido el alma ; y como estas voces y expresiones abundan tanto en todas las lenguas ; y las ideas y pensamientos que expresan causan tanto efecto en el ánimo del hombre , puede conocerse de cuanta importancia es la imaginacion . Si pasamos ahora á las ciencias y á las artes , nadie ignora cuanto deben á la imaginacion la pintura y escultura . Sin la imaginacion careceríamos de las obras de Homero y de Virgilio , del Tasso , de Camoens y Milton , de Rafael , de Murillo , de Fidias y Praxiteles .

Son tambien obra de la imaginacion muchos inventos de grande utilidad ; algunos se deben á la casualidad , pero en aquellos que son obra del discurso , poco hubiera adelantado el entendimiento sin el auxilio de la imaginacion .

Pero esta facultad tan útil necesita una guia segura que la conduzca ; si no la tiene , en obras de utilidad no hará nada de provecho , y en las obras de belleza parirá mónstruos ; en las obras que se llaman de pura imaginacion , no hará mas que extravagancias . Si un buen criterio no lleva por la mano á la imaginacion , se extraviará sin remedio . Aturdida y deslumbrada con tantas y tan brillantes imágenes como la circundan , forma de todas ellas un conjunto incoherente . Engolfado el hombre en esta especie de mar , que tal debe llamarse la imaginacion , sin timon ni brújula que le guie , es imposible adivinar á donde iria á parar : á la locura ; porque locos son los que arrastrados por

su imaginacion van fuera del camino que traza la razon.

Algunos tienen una imaginacion tan activa y tan versátil, que estan revolviendo ideas sin cesar, y sin fijarse en ninguna: desean muchas cosas, forman muchos proyectos, meditan muy poco, y ninguno ponen en ejecucion: *Vult, meditatur, agit, plurima, pauca, nihil.*

La facultad de imitar, de componer é inventar tiene recursos inagotables en la naturaleza. Los antiguos se aprovecharon de ellos con el mejor éxito: los modernos tambien los tienen, y ademas los trabajos de los antiguos que les sirven de mucho: en algunas cosas los exceden notablemente. Arquimedes usaba ya del vapor, y posteriormente Blasco de Garay; pero los modernos han dado á su aplicacion una extension asombrosa, que nos ha proporcionado inmensos beneficios: en la aplicacion de la electricidad los aventajan tambien sobremannera. Pero no tenemos todavía otro autor de la Venus de Médicis, ni de la Iliada, ni de la Eneida.

LECCION XVII.

De la conciencia.

Dán algunos la misma significacion á las palabras sentimiento íntimo y conciencia; pero por la conciencia sabemos y por el sentimiento sentimos, y no es lo mismo saber que sentir.

Por la conciencia, pues, (*conscientia*) sabe el alma para consigo, íntimamente, *conscit, secum scit*, tiene conciencia de su existencia, de su actividad, libertad, sensibilidad y pasividad; de sus acciones, sentimientos, sensaciones, en fin, de todas sus modificaciones. Acerca de que pasa algo íntimamente en ella, no puede engañarse; pero puede

errar en referir lo que pasa dentro de sí misma á objetos á que realmente no se refiere : tiene conciencia de lo que experimenta , pero no tiene conciencia de lo que no experimenta, y en esto se fundaba Berkeley, siguiendo á Protagoras y á otros antiguos, para asegurar que no se demuestra la existencia de un mundo exterior, porque cuando decimos que el alma siente la dureza, la frialdad ó el calor del cuerpo, cuando decimos que vé su extension ó su color, solo tiene conciencia de lo que pasa en sí misma, pero no de que existan fuera de ella los objetos á que arbitrariamente refiere la percepcion ó la sensacion que experimenta. Deducir la existencia del mundo exterior de las percepciones y sensaciones que experimentamos, es para Berkeley una consecuencia muy atrevida. Nuestros adversarios, añade, convienen en que en nuestra alma no hay mas que una representacion, una copia del mundo exterior, mas no el original; pero si no conocemos el original, mal podemos juzgar acerca de la fidelidad de la copia.

Pero ello es, dicen algunos, que nosotros vemos los objetos; no los vemos en ellos mismos, porque ni ellos entran en nuestra alma, ni nuestra alma sale á ellos, luego los vemos en su representacion ó trasunto, y no pudiera el alma obtener este traslado, si no existiera el original. *Præcipitari istud est, non descendere*, dice Baldinotti, porque pueden verse en Dios esos tipos de las cosas, como opina Mallebranche, sin que las cosas existan realmente.

Todas estas son puras especulaciones: semejante sistema implica la negacion de todo orden físico y moral, y pugna con las ideas y con la creencia de todo el género humano.

No tenemos conciencia de muchos hechos que

pasan por nosotros mismos , por ejemplo , la circulacion de la sangre: de otros solo tenemos conciencia *á posteriori* , no cuando estan ocurriendo , sino despues que han sucedido : no tenemos conciencia de que crecemos cuando estamos creciendo , pero despues de haber crecido tenemos conciencia de que hemos crecido. En cuanto á las sensaciones y percepciones , se disputa si el alma tiene actualmente conciencia de todas: seguramente no ; como se puede notar cuando por estar uno muy embebido en un trabajo mental , oye , si , la hora que dá el reloj , pero no advierte que la oye , no tiene conciencia de que la ha oido.

Estamos convencidos , y podemos afirmar con toda seguridad , que existe aquello de que tenemos conciencia , porque es imposible que tengamos conciencia de lo que no existe , pero solo debemos asegurar que tenemos conciencia de aquello de que estamos completamente convencidos que la tenemos. Cuando nos quemamos una mano y sentimos dolor , podemos afirmar con toda seguridad que experimentamos una sensacion dolorosa , porque de ella tenemos realmente conciencia ; pero no podemos asegurar que la experimentamos en la mano , porque de eso no tenemos conciencia.

La conciencia puede ser *inmediata y refleja* : la inmediata casi acompaña á su objeto , ó se suscita en el instante próximo siguiente á su presentacion: la refleja es esta misma conciencia corroborada por la atencion y reflexion; y es de muchísima importancia , porque contribuye á asegurarse bien de la primera , que se presenta repentina y muchas veces fugaz ; por lo que sin la conciencia refleja no podríamos dar razon con seguridad en muchas ocasiones de ciertos fenómenos que han pasado por nosotros mismos.

La conciencia es el cimiento de todos los conocimientos. El que *no tiene conciencia*, *no sabe nada*. ¿Y de qué le aprovecharían todos sus conocimientos, si ni no supiera que los tenía?

Muy importante es, muy necesaria la conciencia para todas las ciencias; pero es suma su importancia y necesidad en el orden moral. ¿Qué sería de los hombres sin la conciencia moral? Los brutos no la tienen, pero sus facultades son tan limitadas, que solo les sirven para su defensa y conservacion: mas el entendimiento y el discurso suministran al hombre una infinidad de medios para dañar y aun destruir á sus semejantes, y seguramente lo haria si no le contuviera la conciencia moral.

LECCION XVIII.

De la razon.

Esta palabra *razon*, en latin *ratio*, tiene varias acepciones tanto en la lengua latina como en la castellana. En el sentido en que la tomamos aqui, podemos decir que la razon es la facultad completiva de la vida del alma humana: una inclinacion innata, espontánea, á concluir y perfeccionar todas nuestras operaciones intelectuales. «Cuando algunas cosas, dice Kant, historias, comedias ú otras producciones semejantes nos parecen imperfectas, estamos impacientes mientras no se concluyen, sentimos que queden sin concluirse; lo que supone en nosotros una facultad de formarnos una idea del todo, y de comparar los objetos con esta idea.» Este todo puede abrazar todas las ciencias. Pues bien, esta facultad de que hablamos, es la razon.

Sin las operaciones de esta facultad, aunque la vida intelectual del hombre siempre seria muy superior á la vida equivalente de los brutos, por

cuanto los objetos de los conocimientos humanos son muchos mas y mucho mas elevados que los objetos del conocimiento de los brutos ; al cabo una y otra vida serian respectivamente iguales. Mas el alma del hombre, no solamente vive en una esfera mas alta, que la esfera en que vive el principio interno de las operaciones del bruto, sino que en esta misma esfera su vida se distingue esencialmente de la vida del bruto por su notable superioridad y mayor perfeccion. Esta superioridad y mayor perfeccion consiste en que el hombre, por medio de la razon coordina todas las ideas, se hace cargo de todas sus relaciones, aproxima los objetos unos á otros, los compara, los enlaza y forma de ellos un todo, un *sistema* (en latin *compages*, que quiere decir trabazon), en el cual se vé un gran número de verdades, que no veria, si solo considerase desunidos los elementos de ese todo que ha formado.

La razon, pues, preside á todas las facultades del alma humana, se entera de todos sus actos, tanto de aquellos en que tienen intervencion los sentidos, como de aquellos que son obra exclusiva del entendimiento, de la voluntad, de la imaginacion y de la memoria. Ni estan exentos de su jurisdiccion los sentimientos y las sensaciones; todo cuanto pasa dentro del alma es objeto del poder de la razon.

Este poder tan vasto y elevado es el que constituye al hombre *imagen de Dios*. La sabiduría eterna puso á disposicion del hombre todos sus tesoros, y como son inagotables, puede el espíritu humano enriquecerse con ellos sin ver jamás el fin. «Así, pues, el hombre, dice Leibnitz, es infinitamente mas rico que lo que él mismo sabe: su ser es tan vasto y tan profundo, que jamás puede desplegarse enteramente en su conciencia: el hombre es para sí un misterio que jamás vé descubierto....

Hay siempre en el fondo de su ser alguna cosa oculta, que en vano procura descubrir; y que sin embargo le impele sin cesar á un desarrollo ulterior, y se presenta como el origen misterioso de toda divinacion y de toda inspiracion. » Esta cosa oculta es el objeto constante de la razon, la cual dirige al hombre á lo mas elevado, á la eternidad, á Dios: en esto consiste la racionalidad.

La racionalidad no es una forma de la animalidad: así el hombre no es un *animal* formalmente *racional*. El compuesto *hombre* tiene dos partes; animalidad y racionalidad, unidas por el Criador en una misteriosa armonía; pero la racionalidad no puede ser animal, ni la animalidad puede ser racional.

La razon coordina todas las ideas, todos los conocimientos del alma, las abstracciones y los universales que formamos, y todas las relaciones de que se hallan revestidos, valiéndose de la prevision de lo futuro por medio de lo presente, y se interna por último hasta en lo posible.

LECCION XIX.

Continuacion del mismo asunto.

La razon tiene tambien sus leyes, que el alma conoce con facilidad, porque son de suyo clarísimas, pero es necesario que no esté prevenida por preocupaciones ó errores, y que tenga á la vista todas las ideas que son necesarias para formar un raciocinio recto, ordenándolas convenientemente para que pueda ver y apreciar todas sus relaciones. De este modo nos proporciona la razon el conocimiento de muchas verdades, del cual careceríamos si hubiéramos de atenernos al resultado aislado del ejercicio de las otras facultades. A este gran poder de

la razon pagan tambien su tributo los sentimientos y las sensaciones; por cuanto, como estan relacionadas con el entendimiento y la voluntad, ejerce sobre ellas su influencia para su exacto conocimiento y conveniente direccion: sin la razon podrian tomar y toman muchas veces los sentimientos y las sensaciones un rumbo perjudicial.

El campo en que se ejercitan las fuerzas de la razon son todas las ideas que adquiere el alma, por cualquiera via que las adquiera; ya intervengan los sentidos en su adquisicion, ya sean el producto del ejercicio de la actividad del alma sin cooperacion por parte de los sentidos. De este último modo vé la razon sin trabajo ninguno y con toda claridad, muchas ideas y sus relaciones, que unidas constituyen una verdad: vé las ideas de todo y de parte, y la relacion que media entre la parte y el todo, y en estas dos ideas y en sus relaciones vé la verdad de que el todo es mayor que cada una de sus partes. Para ver las verdades de esta clase, cuando se presentan, no se necesita mas que tener la razon expedita; así como para ver los objetos que alumbrados por la luz se presentan á los ojos, solo se necesita tenerlos abiertos y sanos. Por eso se llaman verdades *intuitivas* ó de *intuicion* intelectual.

Todas las verdades de este género son necesarias; es imposible que no existan, es imposible que no sean verdades, y por lo mismo no puedo darse un caso siquiera en que no lo sean. De qué modo se presentan al entendimiento estas verdades; si Dios se las presenta inmediatamente; si se presentan á nuestro entendimiento por los mismos medios que las demas verdades que generalizamos, valiéndonos de la experiencia y de las comparaciones, ó bien si se presentan á la inteligencia con el

carácter de universales, ó como una deducción instantánea hecha por la mente con ocasion de una verdad conocida por la experiencia, y que abraza todas las verdades del mismo género; todo esto es un problema muy difícil de resolver. Si en nuestros primeros años estuviéramos en estado de hacer observaciones sobre nosotros mismos, ó si nos acordáramos de las que hemos hecho en aquella edad, caso de que hayamos hecho algunas, estas observaciones pudieran darnos bastante luz en un punto tan obscuro; pero cuando empezamos á observar ó á advertir y tener conciencia de que observamos, es muy posible que haya aparecido ya el fenómeno, ignorando nosotros el camino por donde ha venido; y así es que sobre la direccion que ha traído solo podemos formar conjeturas. Mas, como quiera que sea, este conocimiento de las primeras verdades, principios ó axiomas en que estan contenidas tantas otras mas ó menos generales, hasta llegar á las individuales, es un manantial abundantísimo, de donde salen todas las ciencias.

LECCION XX.

Conclusion del mismo asunto.

Para el conocimiento de estos principios se vé alumbrado nuestro entendimiento con una luz clarísima: ni la menor sombra se interpone que nos impida verlos completamente. No así respecto de otras muchas verdades: algunas estan tan próximas á los principios, que se conocen, es verdad, sin necesidad de hacer el menor esfuerzo; pero otras estan tan distantes, que el entendimiento tiene que andar mucho camino antes de llegar á ellas; y aun á veces sucede que se vé en la necesidad de detenerse á desviar los obstáculos que al

paso se le oponen. Esto lo hace por medio del raciocinio, del cual hablaremos en la Lógica con alguna detencion. Aquí solo tenemos que notar que la razon vé, examina y compara todas las ideas, todas las afecciones, todas las acciones, todas las concepciones y percepciones del alma, con las relaciones que tienen entre sí todos estos elementos: forma categorías en que encierra todos los conocimientos de una misma clase: repasa estas categorías, ya ascendiendo ya descendiendo de uno en otro por todos los objetos que contienen, asegurándose por este medio de las relaciones que los enlazan ó aproximan, y de las cualidades y propiedades que los separan; de que resulta una série de conocimientos que no podrian obtenerse considerando cada una de las ideas por separado.

Y es tan sublime, tan eminente esta propiedad de la razon, que de idea en idea, de verdad en verdad, sube hasta una altura, desde donde puede registrar, no solamente lo que hay y cuanto pasa en el alma del hombre, y en todo el hombre, sino hasta los fenómenos y las leyes mas íntimas de la naturaleza, y hasta las verdades mas elevadas, hasta la suma verdad, hasta la esencia de Dios: de aquí han nacido todas las ciencias, desde la mas ínfima hasta la mas excelsa; la teología.

Es cierto que todavía restan muchas verdades que no es dado á la razon humana conocer, porque al fin es limitada; pero las que puede alcanzar son tantas y tan sublimes, que en la facultad de conocerlas vió el Criador una imagen y semejanza de sí mismo, y por eso dijo: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

¡Cuán diferente es el hombre de los brutos! Semejante á un buque al cual solo está tocando una pequeñísima porcion de agua en medio del Océano,

el bruto en medio del universo, hemos dicho en otra parte, solo está en contacto con una diminutísima parte de las cosas que constituyen el todo de la naturaleza: las demas estan fuera de su alcance: las facultades del hombre abrazan este todo grandioso en su plenitud y complemento, y todavia se encumbran á mucho mayor altura; á la eternidad, á Dios. Todas las operaciones de los animales estan circunscritas por la individualidad: no pueden salir de este círculo: las operaciones del hombre son incircunscritas, no tienen límites: no hay objeto, no hay modo, no hay relacion alguna que no caiga bajo la jurisdiccion de su entendimiento y de su razon. El bruto, siempre individual, y nada mas que individual, no extiende ni puede extender sus operaciones mas que á lo preciso para la conservacion de su individuo: las operaciones del hombre abrazan todo cuanto existe en el universo; el hombre es capaz de conocer todas las relaciones que median entre las innumerables partes de que se compone la naturaleza; conoce sus leyes, vé los efectos de su aplicacion: el bruto solo vé en las cosas, y en muy pocas, una particularidad transitoria: el hombre vé la universalidad y la eternidad de las cosas en sus esencias. El bruto no vé los cielos, ni siquiera sabe que los hay: el hombre mide todo su espacio, lo atraviesa y entra hasta en lo infinito. El hombre conoce y distingue el bien y el mal moral, la justicia y la injusticia, la verdad y la falsehood: nada de esto conoce y distingue el bruto: no tiene idea de la vergüenza, del pudor, del honor. ¡Cuán diferente es el hombre de los brutos! Y todo lo debe á su razon. La razon es aquella luz del divino rostro con que Dios señaló al hombre: *signasti super nos lumem vultus tui, Domine.*

LECCION XXI.

De la voluntad.

La voluntad es la facultad que tiene el alma de querer, pero con conocimiento previo, de que vá á querer, y con determinacion propia á querer: así como puede no determinarse á querer, con previo conocimiento de que no vá á querer.

En la voluntad no hay tanta variedad de operaciones como en el entendimiento. El entendimiento percibe, concibe, etc.; en la voluntad se puede decir que no hay mas que dos acciones positivas, *amar y aborrecer*: la nolicion es una mera negacion del querer. Nadie quiere lo que no conoce, y esta nolicion ó *no querencia* es una mera negacion. Cuando aborrecemos algun objeto, este ódio ú aborrecimiento es un acto positivo, el cual supone necesariamente la nolicion ó la negacion de la volicion de aquel objeto, porque son incompatibles su volicion y su aborrecimiento. La repugnancia, mas bien que accion, es cierta disposicion del alma en la que se halla afectada desagradablemente; de donde resulta la *aversion*, que es como un retraimiento de la voluntad respecto del objeto que la repugna, y este retraimiento consiste en no acercarse al objeto, ó en alejarse de él; en cuyo último caso puede contarse entre los actos positivos de la voluntad. De modo que solo se puede decir que la voluntad obra cuando ama ó aborrece, y, si acaso, cuando tiene *aversion* (*avertitur*, se aparta).

Leemos en varios autores que la actividad reside únicamente en la voluntad, y no en ninguna otra facultad. A mí me parece que esta cuestion es puramente nominal. La actividad reside innegablemente en el alma: la actividad es la facultad de

obrar; todo, pues, se reduce á saber si el alma segun que ejerce esta facultad, se ha de llamar únicamente voluntad, ó si se puede llamar tambien entendimiento. Es cierto que el alma ejerce muchas veces las operaciones que se atribuyen al entendimiento queriendo ejercerlas; pero el alma siente muchas veces aunque no quiera sentir, con que en la opinion de que la sensibilidad es una facultad, la accion de sentir no procederá de la actividad de la voluntad. Tambien se puede dudar si percibe sin querer percibir, porque puesta la sensacion, es tan instantánea é inmediata la percepcion, que no hay tiempo para que anteceda la volicion.

Mas si la accion es una prueba de la actividad, creo no pueda negarse al entendimiento que es el que realmente hace, cuando percibe ó conoce, no la voluntad, pues no se puede decir que la voluntad conoce ó percibe. Ahora, si se quiere suponer que para que el entendimiento obre se necesita el concurso, el impulso, el imperio de la voluntad, esta ya es otra cuestion, que aun resuelta afirmativamente, siempre resultará que el entendimiento obra, aunque sea como subalterno, digámoslo así, de la voluntad. Ademas de que el entendimiento obra conocidamente muchas veces sin intervencion á lo menos próxima de la voluntad; así conoce las verdades intuitivas, tal vez á despecho de la voluntad. Un poderoso se prevale de su prepotencia para oprimir injustamente al desvalido: su entendimiento conoce evidentemente que á nadie se debe hacer daño sin razon, y su voluntad, lejos de mover al entendimiento á que lo conozca, mas bien quisiera que no lo conociese.

La voluntad obra siempre por algun motivo. Estos motivos se los presenta con frecuencia la sensibilidad. Al ver la miseria del pobre experimento

un *sentimiento* de compasion; este sentimiento es un motivo para que mi voluntad quiera socorrer al **pobre**: el sentido del olfato trasmite hasta mi alma la fragancia de una fruta: resulta en mi alma una *sensacion* muy agradable, y esta *sensacion* es un motivo para que yo quiera comer aquella fruta.

Otras veces los motivos que se presentan á la voluntad para determinarse , vienen de parte de la razon. Conoce el entendimiento cuán justo es, cuán conforme con nuestra naturaleza , y con la voluntad de Dios, compadecernos del pobre y aliviarle en su miseria; y esta consideracion mueve á la voluntad á querer socorrer al necesitado. Considera el hombre á sus solas los estragos del vicio, sus funestas consecuencias en esta vida y en la otra, y estas ideas son un motivo para que la voluntad se decida á seguir por el camino de la virtud. ¡Admirable disposicion de la sabiduría eterna, que proveyó á esta obra suya de tantos y tan distintos resortes, para que se condujese de modo que resultase el bien que se propuso al criar al hombre y destinarlo á vivir en sociedad!

La voluntad, considerada en sí misma, es igual en todos los hombres, pero la hacen muy desigual las circunstancias. Como consecuencia de la union íntima entre el alma y el cuerpo, la disposicion de este, endeble ó vigorosa, influye mucho en la energía ó debilidad de la voluntad. No obstante, la educacion y los hábitos influyen tambien para que la voluntad sea mas ó menos fuerte, mas ó menos dócil. De aquí proviene que un hombre robusto y de grandes fuerzas corporales, acostumbrado por toda su vida á vencer su voluntad y someterla á la de otro, ceda con facilidad en sus pretensiones y deseos, y *quebrante* , como se dice , su voluntad : al contrario un hombre acostumbrado á mandar, y cu-

va voluntad nunca ha sido contrariada, se halla enfermo y padeciendo, falto de fuerzas y postrado; y sin embargo, tiene una voluntad indomable, un teson invencible, efecto del hábito de haber hecho siempre lo que ha querido: tal es el efecto del hábito.

Otras circunstancias de tiempo, de lugar, de personas, de naturaleza de asuntos, hacen que unos se conduzcan con mas energia que otros; y aún que uno mismo en ocasiones se porte con valor, y en ocasiones con flojedad y timidez, como no puede menos de suceder en una potencia libre, que si no lo fuera, obraria siempre con toda la fuerza que tiene, y de consiguiente siempre con igual grado de poder y de energia.

La voluntad obra tambien muchas veces sin que haya precedido conocimiento ni deliberacion alguna. Entonces obra por espontaneidad ó por instinto; asunto de que trataremos en otra leccion.

LECCION XXII.

Del hábito.

El hábito es una disposicion de hacer con facilidad alguna cosa, contraida esta disposicion por la repeticion de actos ó afecciones de una misma especie. Si esta disposicion no es adquirida sino innata, no se llama hábito, como la disposicion á comer cuando tenemos hambre y á beber cuando tenemos sed.

Consuetudo est altera natura, se dice comunmente. En efecto, así como el hombre hace facilisimamente muchas cosas por naturaleza, con la misma facilidad puede hacer otras por hábito. Cuántas modificaciones experimenta el alma por efecto de las leyes naturales, relativas á su sensibilidad, á su

entendimiento y voluntad, otras tantas puede experimentar en fuerza del hábito. El alma siente, piensa y quiere en virtud de la aptitud y facultades que tiene por naturaleza para todas estas afecciones y operaciones; pues lo mismo puede hacer y experimentar en fuerza del hábito.

El hábito toma asiento en el alma y en el cuerpo. El que se ha ejercitado mucho tiempo en escribir, tiene para este ejercicio una disposicion pronta y fácil, de que carece el que no ha ejercitado la pluma: el andarin anda sin molestarse veinte ó treinta leguas al dia; el que no está acostumbrado á andar, se cansará mucho caminando dos ó tres leguas á pié. Con el ejercicio habitual adquieren los miembros del cuerpo soltura y agilidad: las piezas de una máquina se entorpecen con la prolongada falta de movimiento, con la frecuencia de moverse estan siempre expeditas: lo mismo sucede á los miembros del cuerpo humano: lo mismo decimos, hablando analógicamente, con relacion al alma.

Los hábitos en el alma tienen su asiento en la sensibilidad, en el entendimiento y en la voluntad.

Estan sometidas, pues, las sensaciones á la fuerza del hábito; si son penosas, en cuanto su repeticion las hace mas tolerables; y si son agradables, en cuanto la fuerza del hábito hace que el alma las busque con mas frecuencia; pero tambien el hábito es causa de que estas sensaciones placenteras pierdan mucho de su intensidad: todo el mundo sabe por experiencia la gran diferencia que hay entre un placer nuevo y el mismo placer muchas veces repetido: esto consiste en que los órganos que lo proporcionan, cansados con el continuo uso que de ellos se hace, obran ya con poca energía; y la imaginacion que tanta parte tiene en los placeres

de los sentidos, ha agotado ya todo el repertorio de sus encantos.

En los sentimientos se nota una particularidad: los sentimientos desagradables pierden mucho de su fuerza, y algunos desaparecen del todo á pesar del hábito: el sentimiento de la muerte de un hijo empieza con mucha fuerza en una madre: se hace habitual, pero va cediendo sin que lo impida el hábito; si no, llegaría á ser insoportable. Al contrario, los sentimientos agradables se fortifican con el hábito: el amor es tanto mas fuerte, cuanto mas prolongado: *fortis est ut mors dilectio*, dijo el Sábio: de aquí vienen los celos violentos y la desesperacion, cuando no se logra poseer el objeto amado, *dura sicut infernus æmulatio*.

Los efectos del hábito son patentes en todas las operaciones del entendimiento. Si estamos acostumbrados á formar buenos hábitos intelectuales, nuestras percepciones é ideas serán exactas, nuestros juicios rectos, y nuestros raciocinios legítimos. Habitados á la reflexion y al detenimiento, no nos fiaremos ligeramente de nuestros sentidos, ó por mejor decir, de las percepciones que resultan en nuestro entendimiento con ocasion del informe que nos dán los órganos sensoriales. Los sentidos no nos engañan, siempre nos representan lo que conforme al estado en que se hallen, deben representarnos segun las leyes de la naturaleza: nuestro entendimiento es el que se engaña creyendo que los sentidos le presentan para la percepcion un objeto que realmente no representan. Así, pues, primeramente debemos cerciorarnos de que los sentidos estan sanos y expeditos, porque si no lo estan, su representacion no será fidedigna. Ademas de esto debemos detenernos á considerar bien, si nos representan realmente lo que nosotros percibimos, ó si tal vez nos

equivocamos en nuestra percepcion, ó en atribuir la representacion á un objeto que no es el representado. El órgano visual, como defectuoso en un corto de vista, puede presentar un objeto diferente de lo que es en sí: por las leyes naturales, segun su estado defectuoso debe presentarlo como lo presenta: pero se engañará mucho el entendimiento si trasfiere la presentacion á un objeto que el sentido realmente no le presenta.

Un hombre sin instruccion y sin experiencia creerá que el sentido de la vista le presenta el sol moviéndose, ó una vara torcida dentro del agua: no es esto lo que le presenta la vista; sin embargo, esto es lo que él cree percibir. Como en estos casos, lo mismo en otros muchos pueden ser erróneas las percepciones: pues bien, el hábito de detenerse á reflexionar antes de referir la percepcion á su objeto, hará que se evite el error, lo cual ya se vé de cuánta importancia es para la exactitud y verdad objetiva de nuestros conocimientos.

LECCION XXIII.

Sobre el mismo asunto.

Lo mismo decimos con respecto al juicio. El hábito de no juzgar sino despues de habernos enterado á fondo de la solidez de las razones que tenemos para juzgar, nos librárá de formar juicios falsos, y nuestros juicios serán verdaderos, ó cuando menos fundados, que es una de las bases en que estriba el saber humano; y en la moral, un requisito esencial para la rectitud de las acciones. Lo mismo decimos respectivamente del raciocinio: un raciocinio mal formado puede ser origen de muchos errores: conducidos por una consecuencia falsa podemos ir caminando de absurdo en absurdo hasta la cima del

error. El hábito de considerar bien los fundamentos del raciocinio y la verdad de sus premisas, evitará todos estos males.

A las operaciones del entendimiento podemos añadir las de la imaginacion y de la memoria. ¿Quién duda que al hábito de recordar ideas, hechos y sucesos, se debe la prodigiosa memoria de que algunos se hallan adornados? La imaginacion á su vez es tambien susceptible de buenos y malos hábitos que la contengan dentro de los límites siquiera de lo verosímil, ó la trasporten á regiones monstruosamente fantásticas, de donde solo puede sacar sombras que presentar al entendimiento.

Los hábitos, sobre todo, que contrae la voluntad, son los que mas deben llamar la atencion. Todos los hábitos dependen mas ó menos inmediatamente de la voluntad, porque á su imperio mas ó menos próximo, mas ó menos directo, los contraen las demas facultades del alma: pero hay otros, y son muchos, que tambien afectan á la voluntad misma. Los caprichos y rarezas de una persona voluntariosa, las mentiras de un embustero, la rectitud de un hombre justo, son el resultado de los hábitos que ponen á la voluntad en *actitud* próxima de ejercer todos estos actos con la mayor facilidad. No son siempre habituales las acciones que en muchas ocasiones son hijas del hábito. No llamamos devoto al que vemos hacer alguna vez un acto de devocion, sino al que hace ejercicios devotos con frecuencia sin esforzarse ni violentarse, antes bien con facilidad y con gusto, á consecuencia del hábito; y si tiene que hacerse alguna fuerza, tambien puede haber contraido el hábito de violentarse y lograr que ceda por último la resistencia.

El hábito pone á la voluntad en el disparador, digámoslo así, para determinarse sin dar lugar á que

el entendimiento la presente detenidamente la conveniencia ó des conveniencia de su determinacion, y á que la haga mas fuerza el dictámen de la razon que el hábito que la domina. Esta pendiente, este declive resbaladizo en que colocan los hábitos á la voluntad, no la justifican, ni aun la disculpan, cuando se resuelve á cosas indebidas, porque todo es obra suya. Pudo evitar, y no evitó porque no quiso, ponerse en esa especie de necesidad; que todavía, sin embargo, por grande que sea el imperio que sobre ella ejerce, puede vencer y sustraerse á su dominacion; y si no se sustrae, es porque no quiere. Verdad es que cuesta mucho trabajo desarraigar los hábitos inveterados, pero á una resolucion firme no hay hábito que se resista por arraigado que esté: en este sentido es una verdad que *volenti nihil difficile est*.

Los hábitos de todo género que adquiere el hombre, determinan su naturaleza al modo de ser en que llega á constituirse á cierta edad, y que forma el distintivo de cada uno. Porque el hombre es pensador ó distraído, es juicioso ó atolondrado, desprendido ú avaro, dócil ó terco, segun los hábitos que haya contraído. Por aquí puede conocerse de cuánta utilidad es esmerarse desde los primeros años en procurar contraer hábitos buenos, y oponerse con vigor á los que sean perniciosos, desde el momento que asoman la cabeza. *Principiis obsta*.

LECCION XXIV.

Libertad del alma humana.

La libertad es la facultad de hacer ó dejar de hacer alguna accion, y de hacer la contraria, si la tiene; como amar, no amar, y aborrecer, caminar hácia el Oriente, no caminar hácia el Oriente, ó ca-

minar hácia el Occidente. Véase en la *Lógica la Oposicion de las proposiciones.*)

La necesidad priva al alma de esta facultad. La necesidad puede provenir de causas internas ó de causas externas: la que proviene de causas internas, tiene su origen en el constitutivo mismo de nuestra alma, segun el cual es imposible que haga ó deje de hacer ciertas acciones: es imposible que ame lo malo en cuanto malo, y aborrezca lo bueno en cuanto bueno: de modo, que lo bueno es el objeto necesario de su amor, y lo malo de su odio; y es claro que no pueden ser objeto de una misma accion dos cosas contrarias, que llevan consigo la contradiccion, y por lo mismo, si lo fuesen, cada una de ellas seria y no seria objeto de aquella accion: entre las tinieblas y la luz hay la contradiccion de luz y no luz: por eso, como la luz es el objeto de la vision, no pueden serlo las tinieblas.

La necesidad que proviene de causas exteriores constituye la *coaccion*, la cual produce la imposibilidad de una accion externa: un hombre preso en un cepo no tiene facultad para andar mientras así esté preso. Pero no hay fuerza ninguna capaz de hacer que el hombre haga exteriormente lo que no quiere hacer. No quiero yo moverme: pues no hay fuerza ninguna que me haga moverme: me moverán, pero entonces seré movido, no me moveré yo: puede haber tambien una fuerza irresistible que impida al hombre hacer una accion exterior que quiere hacer; pero no hay fuerza ninguna capaz de hacer que la voluntad quiera hacer lo que no quiere hacer, ni interior ni exteriormente, ó que no quiera lo que quiere; porque si la hubiera, se verificaria que el alma querria y no querria la misma cosa y al mismo tiempo, lo que es una contradiccion. Mas para que esta se verifique es necesario, segun algunos,

que el alma quiera y no quiera alguna cosa por el mismo motivo y bajo un mismo concepto; porque si la quiere bajo un motivo, y por otro no la quiere, no hay contradiccion segun ellos. El juez, dicen, quiere condenar á muerte á un reo por cumplir con la ley, pero al mismo tiempo no quiere condenarle por causarle la pena de morir. Este pensamiento no está bien explicado. Es cierto que el motivo porque el juez quiere condenar á muerte al reo no es por causarle la pena de morir, pero no es cierto que por este motivo no quiera condenarle: la negacion no recae sobre la accion, sino sobre el motivo: luego no se verifica que quiera y no quiera; porque es imposible metafísicamente que se reunan *simul et semel* el querer, y no querer *positive* una misma cosa ni aun por diferentes ú opuestos motivos. En el caso propuesto, lo que hay es que al juez su mismo querer le causa un pesar por los males que de su querer se siguen al reo, pero no por eso deja de querer condenarle. Estas acciones, que así se hacen queriendo pero con sentimiento y pesar, se llaman en latin *invitæ*, lo que quiere decir que se hacen con repugnancia. Para ellas concurren dos motivos, uno de los cuales tiene mas fuerza que el otro: la voluntad se determina por el que tiene mas fuerza; pero como el otro tiene tambien alguna, inclina por su parte á la voluntad al lado opuesto, y esta inclinacion produce la repugnancia ó sea la dificultad que encuentra la voluntad para determinarse hácia donde se determina. No sucede asi cuando solo se presenta á la voluntad un motivo para determinarse; entonces no hay ninguna fuerza contraria á que tenga que resistirse, ni experimenta por lo mismo ninguna dificultad en determinarse.

Conviene todos los filósofos en que la voluntad no puede determinarse sin motivo: pero creen al-

gunos que es un verdadero y suficiente motivo. el hacer uso de su libertad aunque no tenga ningun motivo de otra naturaleza para determinarse: otros lo niegan, asegurando que esa especie de antojo ó de capricho no puede admitirse por motivo verdadero. De todos modos, aunque se exija un motivo extrínseco, digámoslo así, á la voluntad, para que esta ejerza su libertad, no por eso se sigue que obra sin ella. La voluntad es muy libre en hacer que el entendimiento la presente muchos y muy diversos motivos para obrar; así no se vé en la necesidad de obrar precisamente por un motivo determinado: mas si este es de tal naturaleza que supera en fuerza á todos los demas motivos, tampoco en este caso es necesaria la determinacion: 1.º, porque el alma la ha tomado con una libertad precedente para presentarse este motivo ú otro si hubiera querido, y 2.º, porque todavía queda con libertad para abstenerse de determinarse, *vel removendo talem considerationem, quæ inducit eam ad volendum, vel considerando oppositum*, como dice Santo Tomás. La dificultad está en si no se presenta á la voluntad mas que un motivo, ni este mas que bajo un solo aspecto, lo que es en extremo difícil; ó si se presentan dos motivos iguales. En el primer caso, ¿se verá la voluntad en la necesidad de obrar segun aquel motivo, ó tendrá libertad para abstenerse de obrar? Si la tiene ¿cuál es el motivo para abstenerse de obrar? No concebimos otro mas que el hacer uso de su libertad. Lo mismo decimos si los motivos son iguales: no hay mas razon suficiente para determinarse por uno ó por otro, que su misma libertad.

La necesidad interna se compadece muy bien con la libertad de coaccion: amamos necesariamente el bien conocido como tal, aunque no nos impela

á amarlo ninguna fuerza externa. Pero aunque amamos necesariamente lo bueno, lo amamos voluntariamente, porque en este caso no se opone lo necesario á lo voluntario; pues si bien amamos lo bueno sin poder dejar de amarlo, siempre es cierto que lo amamos queriendo amarlo, y aun complaciéndonos en amarlo.

La libertad de necesidad recae solamente sobre la voluntad, no sobre el entendimiento ni sobre ninguna otra facultad del alma, que todas obran bajo el imperio de la voluntad ó movidas irresistiblemente por el instinto ó por otras causas.

LECCION XXV.

Continuacion del mismo asunto.

Es indudable, á nuestro parecer, que el alma influye en ciertos movimientos que se verifican en el cuerpo, tales, por ejemplo, como la circulacion de la sangre, que no se verifica en un cuerpo sin alma; el modo con que se ejerce esta influencia es para nosotros un arcano, pero de todos modos esta influencia no depende de la voluntad; de consiguiente no es una accion libre de nuestra alma. Tampoco lo es la accion de influir en los miembros del cuerpo para que se muevan huyendo de un peligro repentino: esta accion procede del instinto ó sea la inclinacion natural que tienen todos los hombres á librarse de lo que puede comprometer su conservacion.

La libertad de necesidad en la voluntad supone forzosamente el conocimiento, por parte del entendimiento, del objeto sobre que ha de recaer la determinacion de la voluntad. Este conocimiento debe versar sobre los dos aspectos de buenos y malos que

pueden presentar los objetos, porque si se los presenta bajo un solo aspecto, la voluntad no es libre en determinarse : si se los presenta solamente bajo el aspecto de buenos, no puede desecharlos, y si se los presenta bajo el aspecto de malos, no puede abrazarlos: bien que la voluntad puede hacer que el entendimiento la presente como bueno un objeto que la presenta como malo, y viceversa, porque todos los objetos tienen dos caras, por decirlo así, una agradable y otra desagradable.

Podemos dividir el bien en dos clases; bien moral y bien físico ; y este en bien de utilidad y bien de placer: todos tres pueden aunarse en un solo objeto, pero tambien muchas veces el bien de utilidad y el de placer pueden oponerse al bien moral. Es una accion moralmente buena socorrer á una familia indigente; es tambien útil no solamente para la vida futura, sino tambien en la vida presente, porque enjendra en la familia socorrida un agradecimiento que la induce á prestar al bienhechor algunos servicios que en ciertas ocasiones podrá necesitar; y es por último placentera , porque no hay placer que pueda compararse con el que siente nuestro corazon cuando vemos consolada, en virtud de nuestra caridad , á una familia afligida por la miseria. La usura es útil por el lado de los intereses: en la glotonería experimenta un placer el gloton, pero la usura y la glotonería se oponen á la buena moral, son moralmente malas.

Como el objeto de la voluntad es el bien, de cualquiera naturaleza que sea, puede determinarse á abrazar un objeto que se le presente bueno con cualquiera de las tres especies de bondad que hemos mencionado; pero estamos obligados á no abrazar el bien de utilidad ó de placer, cuando se opone al bien moral. Para cumplir, pues , con esta

obligacion, es necesario que el entendimiento considere detenidamente el objeto bajo todos aspectos, y lo presente imparcialmente á la voluntad segun lo conoce; y es bien seguro que si á la voluntad se le presenta un objeto malo bajo el aspecto moral con la misma vivacidad con que se le presenta bueno bajo el aspecto físico, se decidirá por la bondad moral, porque esta, por su importancia y sus consecuencias, tiene en la voluntad una fuerza muy superior á la que tiene la bondad física. Pero si el entendimiento insiste en presentar con viveza á la voluntad un objeto físicamente atractivo, postergando y como ocultando su deformidad moral, la voluntad la desatenderá y abrazará el objeto. En todas estas acciones ya se vé **que no** hay mas que una sola y la misma alma, si **bien** considerada en el ejercicio de sus facultades.

LECCION XXVI.

Continuacion del mismo asunto.

De la doctrina que antecede se colige que el alma es libre: que puede hacer una accion, no hacerla, y hacer la contraria, si la tiene. Lo han negado sin embargo algunos filósofos, asegurando que los defensores de la libertad humana confunden lo voluntario con lo libre, creyendo que el alma es libre porque obra queriendo, y muchas veces complaciéndose en lo que hace; pero que realmente no está en su mano dejar de hacerlo. Luego veremos en qué se fundan, y haremos ver la insuficiencia de sus razones.

Entretanto, es una verdad demostrada, si las hay, que el alma del hombre es libre. Algunas de las razones que prueban su espiritualidad, prueban igualmente su libertad. Con efecto, «es cosa ave-

riguada, dice el Genuense, que las causas necesarias obran siempre con toda la fuerza que tienen: las piedras caen con toda su fuerza, los muelles repelen con todas sus fuerzas los obstáculos que se les oponen: el fuego, el agua y todas las demas causas naturales y necesarias obran siempre con todas sus fuerzas. Mas, si no queremos violentar manifestamente nuestra conciencia, cualquiera siente por una experiencia íntima que puede obrar con parte de sus fuerzas. Por ejemplo: cuando yo oprimó esta mesa, primero con una poca fuerza de mi mano, despues con otra mayor, luego con otra algo mayor, y por último todo cuanto puedo; nadie dirá que no puedo oprimirla con todas mis fuerzas, cuando la oprima con parte de ellas; porque en ese caso, ademas, tampoco pudiera haberlo hecho al último. Una vez, pues, que puedo obrar con parte de las fuerzas que tengo, y mayor ó menor, segun yo quiera, me veo precisado á confesar que no obro necesariamente, esto es, que soy libre. Si esto no es evidente, no veo que pueda darse evidencia ni claridad alguna en las ideas humanas.»

Así es, como hemos dicho en otra parte, que todo el mundo siente íntimamente que obra con libertad; que se determina á leer, á pasear, á dar una limosna, á perdonar á otro, en fin, á ejecutar cualquiera accion, pudiendo determinarse á no ejecutarla ó á ejecutar la contraria. Así lo han conocido todos los legisladores del mundo, pues que todos han decretado castigos y recompensas para las acciones humanas, segun sean malas ó buenas: lo que seria tan absurdo como injusto, si el hombre obrara sin libertad. Así lo conocemos todos, incluso los mismos que niegan la libertad, pues tanto ellos como todos los demas se incomodan contra el que les hace mal, le reconviene, le demandan

ante los tribunales, y exigen de él reparaciones por el daño que les ha causado : todo lo cual seria por cierto bien irracional , si el que así se conduce no estuviera convencido de la libertad con que ha obrado el que le ha perjudicado.

No hay hombre que no se arrepienta alguna y muchas veces de lo que ha hecho; unos por temor de Dios, otros por los males que se les han seguido de su indiscrecion y ligereza: pero es bien seguro que ningun hombre se arrepiente de lo que ha hecho sin libertad , por mucho que se haya perjudicado, ni aun por temor de Dios, porque sabe muy bien que el Señor no le imputará ninguna accion necesaria , ni por ella le castigará: luego cuando nos arrepentimos, es porque estamos seguros de que hemos obrado con libertad. Así, nos proponemos conducirnos de otro modo en lo sucesivo, tomamos precauciones para no precipitarnos, ó para evitar las seducciones y los peligros; todo lo cual seria en vano, si no pudiéramos menos de hacer lo que hacemos.

Por otra parte damos consejos á los que queremos bien , aplaudimos la virtud y vituperamos el vicio; apreciamos al hombre justo y censuramos al malvado; grande inconsecuencia ciertamente, si el hombre no es libre; porque si no lo es , tampoco es digno ni de alabanza ni de vituperio. ¿Y por qué la necesidad habia de ser tan varia en todos los hombres, pues vemos una desigualdad tan grande en sus acciones? La necesidad de amar el bien se halla en todos los hombres sin excepcion; y si el ladron robara por necesidad, ¿por qué esta necesidad se habia de hallar en el ladron y no en otros muchísimos que no lo son?

Ademas, si el hombre no fuera libre, la gratitud no tendria en qué fundarse. ¿Por qué he de agrade-

cer yo un beneficio al que no pudo menos de hacérmelo? ¿Y por qué mi bienhechor ha de exigir de mí una buena correspondencia, si no está en mi mano corresponder á sus beneficios, ni él me hizo el beneficio de su libre voluntad? También seria bien excusado pedir á nadie ningun favor, reprender los padres á los hijos, los amos á los criados y los maestros á sus discípulos: en fin, serian supérfluos los deseos, las miras, las diligencias, todo cuanto hace cada uno con la esperanza de conseguir algun objeto, fundada en la libertad suya y de los demas: todos obraríamos como insensatos, porque es una insensatez contar para todo el gobierno de la vida con una cosa que no existe, con una quimera; y sin embargo en todo cuanto hacemos y dejamos de hacer, contamos con nuestra libertad y con la de los demas: luego todos estamos convencidos de que somos libres. Si no lo estuvieran todos los hombres, á nada se moverian, esperarían inertes los efectos de la necesidad, y la vida actual del hombre estaria en evidente y perpétua contradicción con su misma naturaleza.

LECCION XXVII.

Objeciones contra la libertad del alma humana.

Nos oponen que aunque el hombre no fuera libre, no por eso serian inútiles los premios y castigos entre los hombres, como no lo son para los brutos, ni para los dementes que no tienen libertad moral.

Empero, si el hombre obrara por necesidad, no habria fuerza ninguna, por grande que fuese, que le librara de esa necesidad: todo lo que es necesario lleva consigo la imposibilidad de lo contrario: entonces, ¿dónde está la utilidad de los premios y

castigos? Lo que se alega respecto de los brutos, prueba que el hombre les concede libertad en el orden físico, aunque se la niegue, porque efectivamente no la tienen, en el orden moral, como que no tienen idea de Dios, ni de la bondad y malicia de las acciones, limitándose todas las suyas á su conservacion, habiéndolo así dispuesto el Supremo Hacedor, porque esto basta para conseguir el fin á que los ha destinado. Si los hombres no concediesen libertad á los animales ni aun en el orden físico, su razon reprobaria los castigos con que los afligen, y nadie dirá que vitupera nuestra razon el castigarlos, cuando es necesario para que presten al hombre el servicio á que estan destinados, segun la naturaleza de cada uno, y para que se abstengan de causar los daños que á veces causan al hombre y á sus cosas. Lo mismo decimos respectivamente de los dementes. Mas si se quiere conceder al hombre, cuando está en su sano juicio, esa libertad física que no se niega á los dementes ni á los animales irracionales, ¿por qué no se le ha de conceder tambien la libertad moral? ¿no conoce á Dios? ¿no sabe las relaciones que le ligan con la divinidad y con los demas hombres? En una palabra: ¿no conoce la moralidad de las acciones? Pues si la conoce, la libertad con que hace una accion considerada físicamente se extiende por necesidad á la misma accion considerada moralmente.

La presciencia de Dios que todo lo vé *ab æterno*, que todo lo tiene presente, sin que haya *pasado ni futuro* para su divino entendimiento, en nada empece la libertad del hombre. Las acciones libres del hombre no suceden porque Dios las preve: al contrario, Dios las preve porque sucederán. Es evidente que lo que el hombre ha de hacer lo hará, aunque fuera posible que Dios no lo viese ó no lo

previese, y no por eso dirá nadie que lo hará por necesidad: de modo que como es contradictorio que el hombre no haya de hacer lo que ha de hacer, indefectiblemente hará lo que ha de hacer, pero lo hará libremente.

No es lo mismo prever que determinar: Dios no determina las acciones libres del hombre: las preve, y tanto las buenas como las malas entran en el plan y en los designios de su insondable sabiduría; aprueba las buenas y tolera las malas: el suponer que decreta las malas, sería destruir su infinita santidad, haciéndole autor de los males morales; pero su altísima y universal Providencia, dirige muchas veces las consecuencias de la malicia del hombre de modo que resulten muchos y grandísimos bienes. Del crimen que cometieron los hijos de Jacob vendiendo á su hermano José, se siguió por divina disposicion la formacion del pueblo hebreo, en el cual se habia de conservar la idea y el culto del verdadero Dios y la práctica de la buena moral, en medio de las tinieblas de la idolatría y de la corrupcion de costumbres que reinaba en todo el mundo.

El Señor encamina directamente las acciones buenas de los hombres á la realizacion del bien: y como es infinitamente bueno y quiere el bien en todo, así en general, como en particular respecto del hombre, que no lo puede conseguir sino con una conducta arreglada, le auxilia, le estimula de mil modos y constantemente, á obrar bien: pero no violenta su voluntad; le deja siempre su libertad. Si la sabiduría increada se hubiera propuesto otro orden de cosas en que entrase la necesidad de las acciones del hombre, esta necesidad tendria únicamente por objeto la bondad, como sucede con los ángeles y las almas de los bienaventurados en el

cielo, que felizmente carecen de libertad para obrar mal. Un Dios infinitamente santo y bueno forzando á sus criaturas á hacer el mal, seria una contradiccion manifiesta.

LECCION XXVIII.

De la espontaneidad.

Se llama espontaneidad la propiedad que tiene el alma de ejercer muchas veces su actividad ó de experimentar afecciones, sin conocimiento previo de lo que vá á hacer ó de la afeccion que vá á experimentar, y por consiguiente sin que la voluntad haya tenido parte en la accion ó en la afeccion.

La espontaneidad puede ser antecedente y consiguiente: aquella es anterior y del todo independiente de cualquier otro ejercicio de la actividad: esta tiene su origen en algunos actos ó afecciones del alma que la han precedido: la primera se nota principalmente en los niños, la segunda en los adultos. Será espontánea en un niño la afeccion de la alegría que recibe cuando vé á su madre, y la que experimenta un adulto cuando recibe inesperadamente una noticia agradable; esto con respecto á las afecciones. En cuanto á las acciones espontáneas, es difícil descifrar en el niño cuáles son las que proceden de la espontaneidad; pero en los adultos se pueden llamar espontáneas todas las acciones que proceden del hábito, el cual dispone al alma para obrar sin premeditacion y con suma facilidad. Todas las acciones habituales se empiezan sin pensar en lo que se vá á hacer: nuestra actividad se pone entonces en ejercicio, sin que la voluntad tome actualmnte parte en la accion; mas no por eso dejamos de ser responsables de estas acciones, como voluntarias y libres *in causa prae-*

cedenti, por cuanto dependió de nuestra voluntad y libertad contraer ó no contraer el hábito. De todos modos, y á lo menos, el deseo debe considerarse como una accion espontánea, si bien vá siempre acompañada de afecciones.

Porque el deseo es una inclinacion espontánea del alma hácia algun objeto con cierta inquietud mientras no lo posea, y cierto placer que prevé tendrá en poseyéndolo: este desasosiego y este placer que experimenta el alma cuando desea, son conocidamente afecciones; mas la inclinacion ó movimiento hácia el objeto, parece ciertamente una accion, y en este sentido tomamos aquí la palabra inclinacion del verbo inclinarse: pues una vez que el cuerpo hace algo cuando se inclina, no hay razon para no decir lo mismo respecto del alma.

Decimos que el alma cuando desea se inclina espontáneamente; pero esta espontaneidad es consiguiente á varios actos y afecciones que previamente se han verificado en el alma: por lo menos el conocimiento del objeto deseado y del placer ó del bien que puede producir su posesion, y muchas veces el recuerdo de este mismo placer experimentado anteriormente.

Los objetos del deseo del hombre son innumerables; pero todos estan contenidos en lo que constituye su vida animal, su vida racional y su vida social. En todos sus deseos es el hombre muy caprichoso, y con especialidad en lo que corresponde á la vida personal, ya animal, ya racional, porque en ella no tiene que contar mas que consigo mismo, y no teme oposicion y contrariedades; y así es muy frecuente ver á los hombres entregarse á la satisfaccion de deseos extravagantes y nocivos en lo concerniente á la vida animal; y en cuanto á la vida mental ó racional, suelen extraviarse tambien

en el deseo de saber, que cuando no le acompaña el buen juicio ó la buena intencion, precipita al hombre en errores de mucha trascendencia.

El deseo de vivir en sociedad es natural á todos los hombres, y nace de la necesidad de vivir en compañía de nuestros semejantes, para conseguir el fin por que anhelamos, el mismo á que nos destinó la mano del Criador. Este fin no puede menos de ser beneficioso al hombre, como señalado por la suma bondad: vá unido necesariamente con su felicidad: por esta razon desea el hombre con ánsia llegar á él; pero no puede lograrlo sin auxilio de los demas hombres. La felicidad de la especie humana es el resultado de la reunion de esfuerzos mentales y corporales de todos sus individuos: todos los esfuerzos de un hombre solo bastarian cuando mas, para su conservacion, pero nunca para la perfeccion á que puede aspirar por su naturaleza, y de la cual solamente puede esperar la escasa felicidad que le es dado disfrutar en la tierra.

El hombre sin embargo yerra en la eleccion de los medios de arribar á su felicidad, porque no se forma de ella una idea verdadera. Desea riquezas, placeres, consideracion y honores, y no siempre puede conseguir estos bienes: si se empeña en conseguirlos, la vehemencia de su deseo puede precipitarle en un abismo de males: la sociedad no tolera empresas injustas y temerarias. Si todos los hombres comprendieran bien en qué consiste la verdadera felicidad, todos sus deseos tendrian por objeto una utilidad mútua, de la cual resultaria el bien general de que todos participarian, y de este modo se conseguiria el bienestar de todos; ó á lo menos se aliviarían en mucha parte los trabajos de la vida presente.

LECCION XXIX.

Del instinto.

Instinto es lo mismo que impulso. La tierra se vé impelida á moverse: las partes constituyentes de una planta son tambien impelidas y movidas; sin este impulso y movimiento seria imposible su formacion y crecimiento. Este movimiento viene de Dios: su poder es el que mueve inmediatamente la materia, ella por sí no puede moverse, pero en el lenguaje comun el impulso que causa estos movimientos no se llama instinto.

Solo se llama instinto el impulso interior que se observa en los animales, tanto en el hombre como en los brutos, á ciertos movimientos en que no toma parte el entendimiento ni la voluntad, y cuyo fin es la conservacion del animal. Si es así, ¿cuál es la causa de este efecto? Solo se puede atribuir á Dios, que vela sobre la conservacion de los séres, hasta que llegue la hora de su destruccion, y que para con su mano poderosa los golpes que por ser inminentes no podrian evitar sus criaturas, si hubieran de detenerse á conocerlos y á tomar la determinacion de esquivarlos. Dios es, pues, en este supuesto, el que impele inmediatamente al hombre y al bruto en estos casos.

Puede sostenerse esta suposicion, pero nos parece que sin ella todavía se puede explicar bien este fenómeno, diciendo que el hombre y el bruto conocen el peligro y quieren evitarlo, y realmente se determinan á evitarlo; todo lo cual puede verificarse en un instante, obrando el hombre y el bruto espontáneamente y con suma rapidez, al paso que cuando no ocurren accidentes imprevistos y repentinos, emplea todo el tiempo que quiere en deli-

berar, tomándose el necesario para determinarse con seguridad del acierto. Nos mueve á pensar así el considerar que algunas veces acude tarde el animal á librarse del peligro, y otras no le advierte el instinto la presencia del mal que le amenaza; y parece que ni uno ni otro se verificaria, si fuera Dios el autor de estos movimientos.

Suelen llamarse tambien instintivas muchas acciones que realmente no lo son; entre las cuales ocupan el primer lugar las que se hacen por hábito, el cual suele confundirse con el instinto, aunque la diferencia entre el hábito y el instinto es demasiado marcada. El instinto es ingénito, el hábito se contrac: el instinto es duradero, perpétuo: el hábito se pierde, se desarraiga del todo: en una palabra, el hábito depende de la voluntad, tanto para empezar á existir, como para proseguir existiendo; el instinto tiene un origen y una existencia independientes de la voluntad.

El instinto es mas necesario en los animales y en los niños que en el hombre adulto, á quien sirve de mucho la razon; y segun la tenga mas ó menos desarrollada, así le ahorrará mas ó menos el regirse por el instinto: por esta razon domina este mas en el salvaje que en el hombre civilizado, y esto mismo se nota en los animales: cuanto mas se aproximan al hombre en el conocimiento, tanto menos necesitan del instinto y se gobiernan amaestrados por la enseñanza que les dán.

LECCION XXX.

Residencia del alma.

Donde resida el alma, es una cuestion que ha ocupado mucho en todos tiempos á la filosofia, y que es ciertamente muy difícil de resolver; porque

como su residencia no es un hecho que nos consta por la conciencia, hay que apelar á ciertas razones para establecerla ; pero estas razones no á todos hacen fuerza. El alma no puede determinar el sitio donde reside, porque si pudiera, podria tambien, y no puede á la verdad, conocerse en una relacion agena á sí misma , y de la cual no tiene conciencia , solo tiene conciencia de sí misma y de lo que hay en sí misma.

Muchos filósofos antiguos creyeron que el alma está toda en todo el cuerpo, fundándose en que experimenta, segun creian ellos , las sensaciones en todas y cualesquiera partes del cuerpo, no pudiendo concebir que se sienta en el cerebro ó en otra parte determinada , y no en una mano , por ejemplo , el dolor que causa, dicen ellos, en la mano una quemadura. Pero esta opinion dá al alma una especie de inmensidad que á ninguna criatura se puede conceder; siendo cierto ademas que si se liga estrechamente un miembro cualquiera del cuerpo, se impide la sensacion que se supone en su parte extrema ó inferior; y no sabemos por qué el alma no ha de sentir en aquella parte si está realmente en ella; ni tampoco se puede explicar cómo el alma, amputado, supongamos, un brazo del cuerpo, retroceda y como que se contraiga, lo cual arguye cierta especie de materialidad, que no se puede atribuir al alma. Esta y otras razones persuaden que el alma no está en todo el cuerpo.

La opinion mas seguida y sostenida ya hace tiempo, entre los filósofos, es que el alma reside en el cerebro; si en todo ó en parte, y en qué parte reside, no hay para qué tratarlo en este lugar; pero sí hay que dejar sentado que el cerebro debe hallarse en actitud conveniente para que llegue al alma la trasmision del movimiento realizado en los

órganos por el objeto que ha hecho impresion en ellos, y que igualmente los órganos no deben padecer ninguna lesion ni otro accidente que impida la trasmision del movimiento hasta el cerebro. Este, por su parte, ya hemos dicho que debe hallarse en la actitud conveniente para que se siga en el alma la sensacion; y le faltará esta actitud, si no se halla en su integridad, ó si padece alguna alteracion substancial.

Trasmitido por medio de los órganos el movimiento causado por la impresion que ha hecho en ellos algun objeto, entra ahora la cuestion de cómo y por qué sucede que en el alma resulte la sensacion.

Tres sistemas principales se han adoptado para explicar este fenómeno: el influjo fisico, las causas ocasionales, y la armonía preestablecida. El influjo fisico consiste en una verdadera y mútua eficiencia, que se atribuye al alma respecto del cuerpo, y al cuerpo respecto del alma: este es el sistema de los peripatéticos. Los cartesianos que adoptaron el de las causas ocasionales, dicen que Dios produce inmediatamente en el alma tantas sensaciones como mutaciones padece el cuerpo por las impresiones hechas en los órganos, y que produce en el cuerpo todos aquellos movimientos correspondientes á las nociones y voliciones del alma, sin que intervenga entre una y otra substancia ningun influjo ni causalidad física, sino en el sentido de que á la presencia de uno de estos fenómenos, considerado como condicion nada mas, se pone tambien el otro que no se pondria si faltase la condicion. En el sistema de la armonía preestablecida excogitado por Leibnitz, no hay ninguna comunicacion, ni aun indirecta, entre el alma y el cuerpo; hay solamente una consonancia ó correspondencia de acciones que pudiera

darse sin ninguna union entre el alma y el cuerpo, pues cada una de estas dos substancias seguiria ajustadamente sus leyes , cuyos resultados , siempre se corresponderian exactamente, ya unidas, ya separadas las dos substancias.

LECCION XXXI.

Conclusion de este asunto.

Todos estos sistemas han tenido sus patronos y sus impugnadores: todos tres presentan grandes dificultades , y sobre todo la libertad del hombre no se concilia muy bien con las causas ocasionales, y mucho menos con la armonía preestablecida; sin que por eso nos satisfaga el influjo físico , que no podemos concebir, si se toman las palabras en su sentido riguroso, es decir, si se pretende que se introduzca del alma en el cuerpo y del cuerpo en el alma algo real y positivo; y si solo se quiere decir que el cuerpo obra realmente en el alma y el alma en el cuerpo, que influyen real y verdaderamente el uno en el otro , sin que se desprenda ni entre nada del uno en el otro; en este caso queda el fenómeno sin explicar. Es verdad que Dios mueve los cuerpos, pero no creo se atreva nadie á sostener que los mueve mediando un *influjo físico*, y si nos dicen que realmente los mueve, aunque no comprendamos cómo, y que lo mismo se podrá decir del alma respecto del cuerpo, y del cuerpo respecto del alma, desde luego se vé que la cuestion queda por resolver. Contentémonos, pues, con admirar la constitucion del hombre, en que vemos asociadas dos naturalezas tan diferentes, las cuales de concierto concurren á operaciones igualmente diferentes en naturaleza; movimientos corporales, y afecciones y operaciones mentales.

Ademas de las pruebas que hemos dado en la leccion 3.^a de que el cuerpo es incapaz de sentir, hay otras muchas razones para asegurar que los órganos de nuestro cuerpo no son los que sienten, aunque nosotros referimos á ellos las sensaciones. Las partes de que se componen desaparecen con el tiempo y son sustituidas por otras: nosotros nos acordamos de las sensaciones que hemos experimentado aun siendo niños; el órgano al cual referimos aquellas sensaciones ya no existe, se ha renovado, es otro, no puede pues acordarse de ellas; solo puede recordarlas quien las experimentó; luego no las experimentó el órgano ó el sentido á que las referimos. Ha habido casos en que amputada una pierna, sentia la persona á quien se amputó los mismos dolores que sentia en ella antes de amputársele; y es claro que no podia sentir lo que no existia. El alma compara las diferentes sensaciones que experimenta; lo que no pudieran hacer los órganos, pues cada uno de ellos ignoraria las sensaciones que hubiesen tenido los demas.

Todas estas razones prueban en verdad que los órganos no sienten, pero no prueban que el alma no siente en el órgano: no es en el órgano, dicen, donde siente el alma, siente en la cabeza. No comprendemos cómo el alma, sintiendo en el cerebro, puede *referir* la sensacion á un punto en que no la experimenta: difícilmente se adhiere la razon á que el alma padece semejante ilusion; pues tampoco son concluyentes las razones que se emplean para probar que reside en el cerebro. Kant dice: «El lugar del alma en el cerebro, que nosotros nos representamos, no es mas que una conciencia de la estrecha dependencia de la parte del cuerpo en que el alma obra de una manera mas particular; es una analogía del lugar del alma, pero no es su puesto.» Nos-

otros no nos contemplamos capaces de penetrar este misterio, obra de la insondable sabiduría del Criador.

LECCION XXXII.

Comunicacion de las almas humanas entre si.

Los espíritus que no fueron creados para vivir unidos á un cuerpo, y los que ya se han separado de él, seguramente se comunican entre sí, caso de que el criador no lo impida.

Pero mientras las almas de los hombres estan unidas á sus respectivos cuerpos, no pueden comunicarse inmediatamente, sino que necesitan hacerlo por medio del cuerpo.

La sabiduría de Dios luce admirablemente en todas sus obras; y seria un topo el que no la viese brillar en los medios de que proveyó á nuestras almas para comunicarse con las de los demas hombres, y manifestarles lo que de otro modo nunca llegarían á conocer. Si así no fuera, «vendría á ser el hombre como un magnífico reloj, ó un excelente cronómetro, pero sin esfera ni índices ó manecillas que señalasen la hora.» (1).

Los medios para realizar esta manifestacion se llaman *signos*: el signo es una cosa por medio de la cual venimos en conocimiento de otra. Hay signos en la naturaleza exterior: así el subir ó bajar el líquido en el termómetro, es un signo de calor ó de frio: de estos signos no hablamos ahora, hablamos de aquellos por cuyo medio conocemos lo que pasa en lo interior de los demas, y manifestamos lo que pasa en nosotros. Estos signos son propios del cuer-

(1) Monlau, Psicología, núm. 333.

po, hechos á impulso del alma. Unos son naturales y otros arbitrarios : aquellos son espontáneos, proceden de la misma naturaleza , no han sido inventados ; estos dependen del arbitrio del hombre.

Signos naturales son las lágrimas, los gritos, los suspiros, las interjecciones, la risa, los gestos, algunos movimientos ó ademanes espontáneos del cuerpo, la mutacion de color en el semblante, ciertas miradas determinadas y otros de este género que indican dolor, alegría, aprobacion, disgusto, tristeza, sorpresa, vergüenza, temor, enojo, ira, etc. Estos signos algunas veces son equívocos; el asomar al semblante un color encendido puede proceder de vergüenza ó de un dolor vivo y agudo; tambien pueden contrahacerse sin dificultad; es muy fácil fingir alegría con una risa falsa, ó aparentar con la expresion de la fisonomía una tristeza que el alma no siente. Pero cuando son verdaderos, son ciertamente admirables algunas veces en sus efectos. Una mirada es capaz de ocasionar la muerte á la persona á quien se dirige, ó por el contrario convertir en alegría una tristeza profunda. Sin embargo, como expresan tan solo y de un modo poco circunstanciado algunos sentimientos, algunas afecciones del alma, en una palabra, algunos fenómenos de la sensibilidad, y rara vez las operaciones de las facultades animicas, no serian suficientes para el trato humano, que abraza tantos y tan diversos objetos, sobre los cuales no pueden comunicarse los hombres, ó manifestarse mutuamente, ni sus afecciones, ni tampoco sus ideas y pensamientos.

Por esta razon el providentísimo Autor de la naturaleza le dió al hombre la facultad de valerse voluntaria é intencionalmente de estos mismos signos naturales, y de añadir á ellos otros de

su invencion: el conjunto de todos estos signos se llama *lenguaje* de accion. Pero, sobre todo, le dotó de la facultad de hablar ó de componer con el sonido que le es natural, modificándolo por medio de la articulacion, un número portentoso de signos capaces de expresar hasta los menores y mas íntimos fenómenos de su alma: el conjunto de estos signos, que reciben el nombre de palabras, y que pueden combinarse de muchos modos, se llama con propiedad *lenguaje hablado*.

Aunque ninguno de los dos géneros de lenguaje es absolutamente necesario para pensar, no se puede dudar que se necesita alguno para el trato de los hombres entre sí; y como el lenguaje puramente de accion no seria suficiente para este objeto, por eso son muy pocos los que hallándose ya en estado de comunicar sus pensamientos, no pueden verificarlo sino imperfectamente con el lenguaje de accion; tales son los sordo-mudos y los que por alguna enfermedad han quedado privados del uso de la lengua: todos los demas estan en el caso de expresarse por medio de la palabra.

LECCION XXXIII.

Continuacion del mismo asunto.

Las palabras sirven para manifestar ideas; los juicios se manifiestan con oraciones ó proposiciones; y los racionios por medio de la argumentacion: de todo lo cual volveremos á hablar en la lógica. Por ahora bástenos haber asentado que la facultad de *exteriorizar* todos los fenómenos interiores por medio de los órganos del cuerpo, es indispensable en el sistema psicológico, considerado el hombre en su estado actual, destinado á comunicarse con sus semejantes; y que para satisfacer esta necesi-

dad completamente, el lenguaje hablado es el medio mas poderoso.

Hay tambien signos arbitrarios de otra clase, de los cuales por convencion se valen los hombres para comunicarse sus ideas y pensamientos: así una bandera blanca es signo de paz, una encarnada signo de guerra.

Los signos arbitrarios y de convencion general entre los hombres, son un poderoso auxiliar para su mútua y universal comunicacion: los tambores, las campanas, los telégrafos, los faros, y otras mil invenciones de esta clase, facilitan la manifestacion de muchas cosas y hechos que el hombre necesita saber. Mas á pesar de su grande utilidad, este lenguaje artificial, por mas extenso y perfecto que pudiese ser, es insuficiente para expresar el sinnúmero de afecciones, de ideas, pensamientos, deseos, etc., con que el alma se vé modificada sucesiva y rápidamente, y que el hombre tiene sin cesar necesidad de manifestar á los demas. Así, ha sido necesario un sistema de signos capaces de revelar instantáneamente y con precision todos los fenómenos interiores, hasta los mas delicados y menos análogos al mundo sensible. Ardua empresa por cierto; tan árdua que algunos la juzgan imposible; pero hasta tanto llega segun otros el poder de la inteligencia del hombre, que aunque Dios no se lo hubiera dado inmediatamente, hubiera podido formar este sistema digno ciertamente de admiracion. Este sistema es el lenguaje hablado.

Si los hombres viviesen aislados en el mundo, naturalmente desearian hallar otros individuos de su especie, á quienes acogerse, para el alivio de sus males, para la satisfaccion de las necesidades que no pudiesen ellos satisfacer, para proporcionarse comodidades, para resolver sus dudas. Por otra

parte, el Criador no nos ha dado los sentimientos de humanidad y generosidad, para que se consuman por sí mismos. El hombre es naturalmente comunicativo: tienen todos los hombres un desco y una necesidad natural de participar á los demás lo que pasa por ellos: así, todo cuanto pasa en el hombre interior sale naturalmente á manifestarse en el hombre exterior.

La sabiduría del Criador dió al hombre el organismo de la boca para que pudiese modificar la voz, de modo que con ella pudiese formar un sinnúmero de palabras, capaces de transmitir á fuera el gran cúmulo de fenómenos interiores que experimenta. Dióle asimismo un sentido, al que señaló por objeto los sonidos; por este sentido se transmiten los sonidos al alma, y con ellos todo cuanto existe en el alma del que los forma, modifica y combina de mil maneras para que contengan y expresen cuanto quiera expresar: estos sonidos así modificados y combinados, constituyen el lenguaje hablado.

LECCION XXXIV.

Conclusion de este asunto.

Acerca de la formacion del lenguaje hablado, sienten unos que el hombre lo recibió de Dios, ya formado: *consilium et linguam..... dedit illis*, dicen las Sagradas letras (*Eccli. XVII. 5*): porque una vez que el habla es privativa del hombre, como lo es la inteligencia (de una y otra estan privados los animales); y siendo así que recibió de Dios la inteligencia, del mismo modo debió recibir tambien el habla. Los que así opinan suponen que esta lengua primitiva se conservó hasta la construccion de la torre de Babel; opinion que favorece la Sagrada Escritura, pues dice que en aquella época hablaban

todos los hombres una sola lengua, (*Gen. cap. XI, vv. 1, 6, 7, 9*), que seguramente era la de Adan, porque la mayor parte de los que se reunieron para aquella empresa habian alcanzado á los próximos nietos y aun á los hijos de Noé, los cuales naturalmente hablarian lo mismo que su padre la lengua de Adan: los que nacieron próximamente despues del diluvio, todavía vivian muchos años, y desde el diluvio hasta la construcción de la torre solo mediaron cosa de ciento y treinta años.

Ademas, la Sagrada Escritura, antes de referir la formacion de la mujer, dice que Dios presentó á Adan los animales para que les pusiese nombre, y que efectivamente se lo puso (*Gen. cap. II, vv. 18, 19*): de consiguiente segun el texto sagrado habló desde el principio de su creacion; el habla le fué dada como un don, y no tuvo necesidad de adquirirla por sí mismo.

Aparte de esto, no participamos de la opinion de los que aseguran que al hombre le era imposible formar una lengua ó idioma, y que necesariamente debió recibirla de Dios, pues se concibe muy bien que los hombres impelidos por la necesidad, guiados por la inteligencia, y auxiliándose mutuamente, como interesados todos en el logro de una empresa de que dependia su asociacion á que se conocian destinados por el Criador, formasen en mas ó menos tiempo un idioma, que se iria ampliando y perfeccionando progresivamente.

En el estado de soltura del alma que se vé libre de las ligaduras del cuerpo, para nada necesita de las palabras; y si para pensar tuviera que pronunciarlas mentalmente, seria acaso esta necesidad una rémora que detendria la rapidez de sus concepciones. Mas en el estado actual de su union con el cuerpo, ya que las necesita el hombre para corres-

ponderse con sus semejantes , le prestan al mismo tiempo un grande auxilio para pensar : porque las palabras fijan y enlazan las ideas , que sin ellas desaparecerian , y no volverian á aparecer sino dislocadas y sin conexion , tarde y muchas veces sin oportunidad. En las palabras y especialmente en las escritas, se conserva una série de ideas, juicios y racionios, que sin ellas tendríamos que formar de nuevo á cada paso, con gran pérdida de tiempo, y sin ningun provecho para el adelantamiento de las ciencias.

Tantos y tan diversos fenómenos psicológicos como se suceden rápidamente unos á otros en el alma, tantas ideas tan versátiles que apenas asientan el pié en el espíritu , serian para el hombre como si no fuesen , si la palabra no las detuviera en su fugacidad, y las conservase á disposicion de la memoria. La facultad de recordar las ideas las halla fácilmente custodiadas en el archivo de la lengua. La utilidad, pues, de la palabra, de este medio de comunicacion entre los hombres, guarda una exacta proporcion con la admirable formacion y estructura de los idiomas.

LÓGICA.

LECCION PRELIMINAR.

La *Lógica* es una ciencia que enseña á pensar y discurrir acertadamente con el fin de hallar la verdad, y de enunciarla con claridad y precision.

Es una propiedad esencial del alma humana la facultad de conocer la verdad. Dotada el alma de esta facultad, hay hombres que sin haber recibido ninguna instruccion llegan á conocer algunas verdades, cuyo hallazgo cuesta por lo general mucho estudio y no poco tiempo y trabajo. Esta direccion natural de la inteligencia se llama *lógica natural*. De todos modos hay verdades tan claras y patentes que no pueden ocultarse á ningun hombre: son evidentes por si mismas, no se necesita trabajo ni esfuerzo ninguno para conocerlas: basta tener expedito el uso de la razon. Estas verdades se llaman *primeras*, no porque sean las primeras que se conocen, sino porque no se deducen de ninguna verdad, y al contrario, de ellas se deducen otras. A la par con estas verdades primeras, andan otras que se siguen inmediatamente de ellas, y estas tambien se conocen con la mayor facilidad. El conocimiento de todas estas verdades que así se conocen sin ninguna dificultad, es necesario para que el hombre pueda vivir y obrar como racional, tanto en el órden intelectual como en el órden moral; sin ella su vida y sus operaciones estarian circunscritas por los límites á que se ven reducidas las operaciones y la vida de los brutos.

Mas si los conocimientos humanos se limitáran á estas verdades primeras, bien poco fruto sacaria

el hombre de su racionalidad: los salvajes no las ignoran, pero porque carecen de otras muchísimas que de ellas se deducen, y son utilísimas para el hombre, carecen también de los innumerables bienes que proporciona su conocimiento, y de las grandes ventajas que este conocimiento facilita.

Para llegar á conocer estas verdades subsiguientes á las primeras, necesita el hombre medios adecuados y seguros: estos medios se los suministra la lógica, y esta es la lógica que se llama *artificial*, antorcha que nos va alumbrando por el sendero por donde caminamos en busca de la verdad.

El artificio de la lógica ó sea el establecimiento de los medios conducentes para la investigacion y enunciacion de la verdad, fué sin duda el resultado de la observacion fundada en la experiencia. Observaron en la antigüedad algunos talentos capaces y reflexivos, que unas veces concebían y se explicaban con claridad y exactitud, y otras confusa é inexactamente: y reflexionando sobre sí mismos, notaron el orden de los procedimientos intelectuales en uno y en otro caso; hallaron el orden con que estaban enlazadas las ideas en el primero, y quisieron adoptarlo para siempre. Analizando este orden, este conjunto de ideas enlazadas unas con otras, fueron conociendo y asentando su principio y conexión, que forman la síntesis de las reglas de la lógica.

Así la lógica es *ciencia* y *arte* al mismo tiempo: es ciencia porque es un conjunto de verdades que se deducen de algunas verdades primeras que se sientan, y es arte por cuanto dá reglas para ir deduciendo legítimamente estas verdades. Lo mismo como ciencia que como arte es *teórica* ó *docente*, cuando no hace mas que enseñar cómo ha de dirigirse acertadamente el entendimiento, y es *prácti-*

ca ó *utente*, cuando se usan ó se ponen en práctica las reglas que dá para una buena direccion de las operaciones mentales.

Para establecer la lógica estas reglas con seguridad, considera primero las leyes de la inteligencia, que deben deducirse del estudio psicológico, cuando éste desentraña todos los fenómenos intelectuales, todas las operaciones de las facultades del alma; señala su procedencia, las analiza, y descubre todas sus relaciones. De este conocimiento saca la lógica las reglas que nos dá, y que por lo mismo no pueden menos de ser muy fundadas.

Y supuesto que toda ciencia versa sobre alguna materia y tiene un fin, y se vale de algunos medios para conseguirlo; las reglas que dá la lógica son los medios que emplea para conseguir su fin que es la averiguacion y enunciacion de la verdad; la materia ó el objeto de que se ocupa son las operaciones del entendimiento dirigibles al hallazgo y adquisicion de la verdad.

El fin que se propone la lógica dá desde luego á conocer su importancia y utilidad, que es tanto mayor, cuanto que la lógica, segun dice Ciceron, *per omnes partes sapientie manat et funditur..... vera et falsa dijudicat, disserendi ratio et scientia, ex qua.... summa utilitas existit ad res ponderandas*; por cuya razon todos los filósofos la han llenado de elogios y la recomiendan; y aun se ha llegado á cuestionar si es *necesaria* para adquirir las demas ciencias: sobre lo cual lo que se puede asegurar es que sin la lógica artificial muy pocos serán los que lleguen á poseer una ciencia con perfeccion.

LECCION II.

Se concluye la leccion preliminar.

En cuanto á los puntos que debe tratar esta parte de la filosofia, han variado mucho los autores. En el dia se han relegado á la psicologia varios que antes se adjudicaban á la lógica; y de ellos hemos tratado nosotros en la primera parte de estos Elementos.

Como el objeto de la lógica tiene dos partes: adquirir y enunciar la verdad, para lo primero se necesita la *crítica* y el *método*, y para lo segundo la *gramática* y la *dialéctica*.

Como el juicio es el que dá complemento á todos nuestros conocimientos, es necesario ante todas cosas que nos aseguremos de la rectitud de todos nuestros juicios, y para esto que conozcamos bien las fuentes de donde nacen, y los fundamentos en que se apoyan; este conocimiento nos hará discernir los juicios verdaderos de los falsos; este es el oficio del crítico, en latin *judicem agens*, porque sentencia entre la verdad y la falsedad.

El *método* es el modo con que procede el crítico, y el camino que sigue, ó los medios de que se vale para descubrir la verdad.

El objeto de la *gramática* es el constitutivo, en general, del lenguaje hablado, de que nos valemós para manifestar nuestros juicios, y cuanto pasa dentro de nosotros.

Finalmente, la *dialéctica* combina y coordina las palabras de un modo determinado y conveniente para expresar las operaciones mentales, por medio de las cuales descubrimos la verdad, de cuya expresion resulta la demostracion de la verdad.

«Se debe guardar un justo medio, dice el jui-

«cioso Bacon, entre lo moderno y lo antiguo. Ni ha
«de hacerse de las cosas antiguas un culto servil,
«ni acoger con demasiada facilidad, ó desechar con
«sobrada ligereza las cosas nuevas.» (Tomo 1.º,
pág. 157). Esta senda siguió él mismo apreciando
como debian apreciarse las reglas sábias y luminoso-
sas que nos dejó Aristóteles acerca del raciocinio y
de su demostracion. Pero aquel antiguo filósofo dió
una preferencia casi exclusiva á las elucubraciones
mentales: no apreció en lo que valen la observa-
cion y los experimentos, aunque no olvidó del todo
estos dos medios indispensables en todas las cien-
cias. Los que se proponen estudiar la naturaleza
material, poco auxilio pueden prometerse de espe-
culaciones metafísicas: y aun la misma psicología
necesita mucho de que el entendimiento observe la
naturaleza y operaciones del alma, y no desprecie
lo que ésta experimenta en sus afecciones. Por esta
razon el filósofo inglés manifiesta la necesidad de
añadir á las reglas del Estagirita otras bien estu-
diadas, tomadas de la observacion y de la expe-
riencia: y los filósofos posteriores, aprovechándose
de tan prudente consejo, han adoptado lo bueno
que hallan en la lógica de Aristóteles, empleando
al mismo tiempo la observacion y el experimento
en todas las ciencias; mas en las físico-corpóreas,
pero tambien en la ciencia *físico-psíquica*. De estos
dos medios reunidos ha resultado un instrumento
completo (*organon*), para operar con acierto en la
investigacion y enunciacion de la verdad.

Con arreglo á estos preliminares, dividimos la
Lógica en cuatro partes: CRITICA, METODO,
GRAMATICA, y DIALECTICA.

CRITICA.

La voz CRITICA se deriva de la griega *krisis*, en latin *sententia*, *judicatio*. Asi la *Crítica* se ocupa de (1) las leyes y reglas del juicio, enseñándonos á juzgar con acierto. Del juicio, pues, hablaremos ahora.

LECCION III.

Del juicio.

Es indudable que hay una operacion del entendimiento por la cual concede ó niega á un objeto alguna cualidad : ó en otros términos, que afirma, que asiente á que la tiene ó á que no la tiene : esta operacion se llama *juicio*.

En el juicio entran necesariamente tres elementos, dos ideas y un acto de la mente. La idea de la cosa, término de la accion de la mente, se llama *sujeto*, la idea de lo que se afirma se llama *predicado*, y el acto del entendimiento que atribuye el predicado al sujeto se llama *cópula*, union, porque une al predicado con el sujeto.

Antes de ahora se habia creido que á este juicio, á este asenso debia preceder necesariamente el conocimiento del objeto, de la cualidad, y de la con-

(1) ¿ Se debe decir *ocuparse de*, ú *ocuparse en* ? No es ocasion ahora de tratar esta cuestion gramatical. Yo creo que cada una de las dos preposiciones tiene su destino propio, relativamente al verbo ocupar, ocuparse y estar ocupado. Disuena ocuparse *de* escribir: pero tambien disuena estar ocupado *en* una idea, ocuparse *en* las leyes; á no ser que se suponga la elipsis de *reflexionar sobre* una idea: *el estudio de* las leyes.

veniencia ó inconveniencia de esta cualidad con el objeto. Pero posteriormente autores profundamente pensadores, analizando la operacion de juzgar con mucha minuciosidad y delicadeza, enseñan, unos que *todos nuestros conocimientos se derivan de la afirmacion*: de consiguiente la afirmacion es anterior al conocimiento: otros que *entre la percepcion y el asenso no se descubre sucesion alguna*: de consiguiente se presentan como simultáneos.

Empecemos por esta segunda asercion. Si se pretende que con respecto á muchos juicios es tan rápida la transicion del percibir ó del concebir al asentir, que no se puede descubrir el intervalo que media entre una y otra operacion, convenimos en ello; pero si se quiere que se den *simul* las dos operaciones en el entendimiento, no nos conformamos con esta aseveracion, mientras no se nos demuestre que el entendimiento puede hacer *simul* dos acciones, porque esto parece que no cabe en la unidad y simplicidad del espíritu. Aun cuando esto fuera posible, no concebimos cómo el entendimiento pueda asentir *antes* de conocer los términos y la relacion que media entre ellos, puesto que sobre los términos y la relacion tiene que versar el asentimiento; y es claro que no los conoce *antes*, si los conoce y simultáneamente juzga acerca de ellos.

Esta misma reflexion tiene doble fuerza respecto del primer aserto, que establece desde luego en todo caso la anterioridad del juicio al conocimiento, no contentándose con la simultaneidad de una y otra operacion. No comprendemos cómo el entendimiento pueda asentir á lo que ni todavía prévio, ni simultáneamente conoce. *Nihil volitum quin præcognitum*, se dice, hablando de la voluntad,

y no sabemos por qué no se ha de decir lo mismo respectivamente del entendimiento.

Se fundan estos autores para pensar así, en que siéndonos desconocidas las esencias de las cosas, no podemos conocer los objetos sino en sus cualidades: mas conocer las cualidades de los objetos, dicen, es atribuírselas al objeto, ó afirmar que las tiene, por lo cual es evidente en su concepto, que los objetos no pueden ser conocidos sino en virtud de juicios preexistentes.

Estos juicios recaen, segun dicen, sobre las cualidades, no sobre la existencia del objeto que conocemos antes de juzgar: conque por lo pronto el conocimiento del objeto, en cuanto existente, precede al juicio que formamos de que existe. ¿Y es posible que le atribuyamos cualidades ó propiedades antes de conocerlas ó percibir las? Confesamos de buen grado que es inseguro y por lo tanto infructuoso el conocimiento de un objeto y de sus cualidades, mientras la verdad objetiva de este conocimiento no esté sancionada por el asenso; pero que este asenso preceda al conocimiento tanto del objeto como de sus cualidades, ó sea concomitante con él, repetimos que no lo podemos comprender.

El juicio, el asenso ó la aseveracion del entendimiento entra en todas las operaciones de la inteligencia como condicion necesaria para que sean realmente intelectuales; sin los juicios todos los conocimientos, todas las ideas del hombre carecerian de valor, el hombre no las tendria como propias: para hacerlas suyas es necesario que tome posesion de ellas, lo que verifica afirmándose en la verdad de sus conocimientos por medio del juicio; pero aunque éste sea el que les da el ver-

dadero ser de intelectuales, y vaya siempre unido con ellas, no por eso se le puede considerar identificado con la accion de conocer, de la cual se diferencia esencialmente, ni por lo mismo se puede negar al alma una facultad de juzgar diferente de las demas facultades: la diversidad que media entre las demas operaciones del alma y la operacion de juzgar, arguye diversidad en las facultades de donde proceden; tal vez conocemos á un tiempo el objeto y sus cualidades, y la relacion que las une con el objeto, porque á pesar de la multiplicidad de los términos del conocimiento, al fin el acto de conocer no es mas que uno, pero conocer y juzgar son dos actos no solamente distintos, por cuanto el uno no es el otro, sino tambien diferentes, porque son de distinta especie.

LECCION IV.

Clasificacion de los juicios.

Juicios verdaderos y falsos. Los juicios, lo mismo que las ideas, todos son verdaderos, todos son verdaderamente juicios, porque todo es verdaderamente lo que es: en este sentido no hay ningun juicio falso. Pero llámase con razon el juicio verdadero cuando lo que juzgamos es asi como nosotros juzgamos; y falso cuando sucede lo contrario: es juicio verdadero el que formamos cuando juzgamos que la venganza no es lícita, y es falso cuando juzgamos que el duelo está permitido.

Juicios afirmativos y negativos. Las mismas palabras lo explican, pero se puede dudar si hay juicios verdaderamente negativos; puesto que en todos los juicios parece que hay afirmacion, sin mas diferencia que en unos afirmamos que sí, y en otros que no. Tenemos los dos verbos *asentir* y *disentir*,

y toda la cuestion se reduce á saber si el disenso ó la accion de disentir es distinta de la accion de asentir á que no: si no es distinta, el verbo disentir está demas: y como esto no se debe sentar ligeramente, séanos permitido dudar en una cuestion, cuya resolucion tampoco es, por otra parte, de grande entidad.

Los juicios son ó *necesarios* ó *contingentes*, segun sean necesarias ó contingentes las verdades sobre que se juzga: *el alma humana es espiritual*, es un juicio necesario, *el etiope es negro*, es un juicio contingente. El juicio necesario es analítico, porque expresa una de las partes que constituyen el objeto del juicio: el contingente es sintético, porque añade al objeto del juicio una propiedad mas de las que le constituyen esencialmente. Por donde se vé que los juicios sintéticos abrazan mas ideas que el analítico, porque suponen todas las que éste supone, y ademas la de la propiedad contingente que atribuyen al sujeto.

Juicios absolutos y condicionales, copulativos y disyuntivos, particulares y singulares. De estas y de otras clases de juicios hablaremos con mas extension, cuando tratemos de las proposiciones en la dialéctica, donde tendriamos que repetir las ideas que anticipásemos aqui.

La facultad de juzgar es una de las mas principales del alma humana, que la ejerce en toda su vida sensitiva y racional, pues juzga acerca de sus sentimientos y sensaciones, ideas y conocimientos de todas clases, acerca de todas las operaciones del entendimiento, y determinaciones de la voluntad.

El alma, para juzgar, se funda en motivos de índole y naturaleza diversa: en la conciencia, en el sentimiento íntimo, en los informes de los senti-

dos, en el testimonio de los hombres; y en materia de fé, en la autoridad divina.

Necesitamos mucha prudencia y detenimiento para juzgar: un juicio precipitado está muy expuesto á ser falso, y de un juicio falso pueden seguirse muchos errores con detrimento de las ciencias, y en perjuicio de nosotros mismos y de los demas: de lo cual volveremos á hablar oportunamente en otro lugar.

ESTADO DEL ENTENDIMIENTO EN ORDEN A JUZGAR.

LECCION V.

Certidumbre.

No siempre está el entendimiento en el mismo caso respecto á formar juicio de las cosas. Unas veces puede juzgar con toda seguridad, otras no: en ocasiones tienen poca fuerza los motivos del juicio, en otras mucha, pero no la suficiente para que el entendimiento se determine á juzgar; en otras es desigual la fuerza de las razones que hay para juzgar en pro ó en contra, y en otras por último se equilibran estas fuerzas. De aquí nacen la *certidumbre*, la *opinion*, la *probabilidad* y la *duda*.

Certidumbre. La certidumbre ó la certeza es un estado del alma, en que no tiene la menor desconfianza, el mas mínimo recelo acerca de la verdad del juicio que forma: mas no por eso será verdadero el juicio. Está seguro, segurísimo el labriego de que se mueve el sol, que sale por el Oriente, que se eleva, y se traspone; así piensa él que le informa el sentido de la vista, y lo cree firmemente: sin embargo, este juicio es falso.

El juicio es un acto necesario del entendimiento, siempre que conozca ó perciba perfectamente

la verdad; porque es imposible que no asienta á que es verdad lo que conoce que es verdad : pero puede engañarse en el conocimiento ó en la percepcion, y de consiguiente en el juicio. Se engaña en la percepcion, y por consecuencia en el juicio, el que percibe fuera del horizonte al sol, cuando asoma por el Oriente, y juzga que realmente está fuera del horizonte.

¿Hay grados en la certidumbre, de manera que una pueda ser mayor y otra menor? Parece que sí, porque siendo la certidumbre un estado del alma, en que está segura de la verdad de su juicio, esta seguridad será mayor ó menor segun sea mayor ó menor la solidez de los fundamentos en que se apoya, sin que por eso deje de ser seguridad la seguridad menor. Dos edificios pueden estar ambos completamente seguros, aunque uno esté mas seguro que otro, porque á los cimientos y condiciones para una absoluta seguridad, reúne otras circunstancias, otros apoyos que la aumentan. Todas las razones que se alegan en contrario, solo prueban que la verdadera seguridad siempre es seguridad; pero de aquí no se sigue, á nuestro entender, que en esta seguridad no quepan grados.

La certeza, considerada en sí misma, no es susceptible de diferencias, cualquiera que sea el origen de donde proceda, es decir, cualquiera que sea la naturaleza de las pruebas que la producen, y la clase de verdades sobre que recae; pero segun que estas son metafísicas, físicas ó morales, así la certeza se llama tambien *metafísica*, *física* ó *moral*.

Segun esta division, será *metafísica* la certeza que tenemos de aquellas verdades que son absolutamente necesarias: es absolutamente necesaria una verdad, si lo contrario es imposible absolutamente y en todo caso: como la verdad de que «lo que es

es; » no hay caso, no hay hipótesis, en que sea posible que lo que es no sea mientras es. Será *física* la certeza, cuando la verdad de que estamos ciertos no puede menos de serlo, mientras no se suspendan las leyes de la naturateza; de este modo tenemos certeza de que la nieve enfria. Lo contrario de esta verdad, es decir, que caliente la nieve, no es absolutamente imposible, pues calentaria si el autor de la naturaleza así lo hubiera querido, y ahora mismo puede calentar, si así lo dispone el que tiene en su mano toda la naturaleza, el que la dió el ser, la impuso y puede imponerla las leyes que quiera, y variarlas á su arbitrio. Pero mientras esto no se verifique, estamos segurísimos de que la nieve enfriará, porque nada es capaz de impedir que se cumpla lo que ha dispuesto la sabiduría y omnipotencia de Dios. Por último, la certeza *moral* se funda en el orden moral, bajo del cual viven los hombres, y que no existe menos que el orden metafísico y el físico, porque sin él no pudiera conservarse la especie humana, ni pudieran cumplirse los designios de Dios.

Este orden lo constituyen las relaciones que son necesarias entre los hombres para que puedan vivir en sociedad; y estas relaciones reclaman imperiosamente la seguridad en el testimonio de los demás, siempre que lo acompañen los requisitos indispensables para darle fuerza. Sin esta seguridad no podría haber confianza mútua, no puede haber trato, y sin trato no puede haber sociedad.

LECCION VI.

Opinion, probabilidad, duda, etc.

Opinion. La opinion no es propiamente un juicio, porque en la opinion no hay asenso del enten-

dimiento; si le hubiera, la palabra opinion seria sinónima de juicio, y no lo es; la opinion es la inclinacion á juzgar procedente de la fuerza de las razones que se presentan al entendimiento, pero que no tienen la suficiente para arrastrarle ó determinarle á juzgar.

Leemos en varios autores que la opinion es un asenso incierto, una afirmacion interina, siempre con temor de errar. Tenemos que esto no puede ser. Es imposible que el entendimiento asienta á lo que no está seguro de que es verdad: podrá inclinarse mas ó menos á asentar, pero si no está seguro de que es verdad, jamás asentirá á que lo es. Segun la fuerza que tengan las razones que conoce, así, ó estará distante ó se aproximará al asenso: la *verosimilitud* es la que mas acerca al entendimiento la afirmacion: el grado mas distante de ella está inmediato á la duda. No podemos juzgar provisional ó interinamente, es decir, mientras nos informamos ó instruimos mejor. Repetimos que para nosotros el juicio es el asenso del entendimiento, é insistimos en que es imposible que el entendimiento asienta, afirme, que una cosa es verdad, si no está completamente seguro de que lo es; y es una prueba de que no lo está, el esperar mayor instruccion ó mejores informes. ¿Para qué los espera, si tiene ya una seguridad completa? ¿No la tiene? Pues no asiente, y es imposible que asienta: si no asiente no juzga.

Probabilidad. Se dice que una opinion es *probable* cuando la fuerza de las razones que tiene á su favor es mayor que la de las fuerzas que militan por el extremo contrario, el cual por lo mismo se dice que no es probable; ó cuando el extremo opuesto no tiene ninguna razon á su favor. Una opinion puede ser probable para unos y no para otros; porque puede ser desigual respecto de unos y otros la

fuerza de las razones que inclinan á juzgar: si es igual para todos, entonces la opinion es universalmente probable. Si las razones no se fundan en el testimonio y autoridad de otros, sino que nosotros las alcanzamos por nosotros mismos, en este caso la probabilidad se llama *intrínseca*: si se funda en el dicho de otros se llama *extrínseca*. Y si el peso y la autoridad de los que hablan, tienen tanta fuerza en nuestro ánimo, que nos determinan á dar asenso á lo que dicen, este asenso se llama *creencia* y tambien *fé*; divina, si es Dios el que habla; humana, si son los hombres. Lo que nos dice la autoridad divina no puede menos de ser verdad: lo que nos dicen los hombres, el testimonio puramente humano, no tiene este carácter, y para cerciorarnos de su verdad, se necesitan varias circunstancias que explicaremos en otra parte. (Lecciones 13 y 14).

Duda. Si el entendimiento no juzga ni se inclina á juzgar, ó porque es igual la fuerza de las razones que tiene por una y otra parte; ó porque no tiene ninguna, queda necesariamente en suspension, y esta suspension es la *duda*, en el primer caso positiva, y en el segundo negativa: esta última se distingue de la mera nesciencia ó ignorancia, en que estas no tienen delante ningun objeto; la duda negativa sí, pero el entendimiento no se inclina á juzgar sobre él por falta de razones que le inclinan en pro ó en contra.

El *recelo* puede ser una duda y puede ser una opinion, pero siempre versa acerca de un mal que teme.

La *sospecha*, la *conjetura* y la *presuncion* son tambien una inclinacion á juzgar, y se distinguen entre sí por el objeto sobre que recaen: se sospecha una mala accion de parte de alguno: se conjetura el buen ó mal tiempo que hará, y se presume que

sucedará algo bueno ó malo ó indiferente. No estamos muy satisfechos de esta explicacion, pero no hallamos otra mas apropiada.

Para explicar el estado de nuestro entendimiento relativamente á los juicios, es muy comun el valerse del símil de una balanza, cuya explicacion omitimos por ser demasiado obvia. Pero ¿este símil es realmente tan satisfactorio como aparece? Hay quien dice que no.

Del Criterio.

LECCION VII.

Sentimiento íntimo.—Conciencia.

El criterio son los medios de conocer la verdad: reglas que bien observadas nos preservan de caer en el error.

¡Es tan fácil errar! Innumerables son las causas que se aunan para fascinarnos, presentándonos al error con las apariencias de verdad. Y es cosa rara que los medios que nos conducen á descubrir la verdad, nos conducen á caer en el error. Parece una paradoja, pero no lo es: solo que en un caso los medios que empleamos para averiguar la verdad son genuinos y legítimos, y en otro son bastardos y contrahechos: mas propiamente, unas veces son verdaderos medios, otras no lo son, aunque lo parecen.¹

Diremos cuáles son estos medios; cuándo son verdaderos y cuándo no lo son.

Los medios, pues, para conocer la verdad, son:

El sentimiento íntimo, la conciencia, la evidencia, los sentidos externos, el sentido comun, y el testimonio de los hombres.

Sentimiento íntimo. Yo me siento íntimamente á mí mismo, siento íntimamente que existo: siento en mi alma una tristeza profunda. ¿Podré no estar cierto de la verdad de mi existencia y de la tristeza que me oprime? El escéptico mas absoluto y exagerado no lo puede asegurar, si habla con seriedad. Tengo igualmente sentimientos de compasion, cuando veo la desgracia y afliccion del pobre: experimento un sentimiento muy grato cuando la veo aliviada: siento los movimientos de la ira y de otras pasiones; y estos sentimientos me constan con certeza, me es imposible dudar de ellos.

El sentimiento íntimo está encerrado en una esfera determinada y propia; muchos de los fenómenos que algunos le atribuyen, pertenecen unos á la clase de sensaciones y otros á los hechos de conciencia; pero es innegable que los que son realmente sentimientos íntimos son un criterio segurísimo, un medio infalible de conocer algunas verdades con toda certeza. Los sentimientos íntimos proceden del constitutivo del alma humana: solo estando muerta, si es que pudiera estarlo, no tendría estos sentimientos.

Para estar seguros de estas verdades, basta sentir las tan íntimamente como las sentimos; pero tambien las conocemos por la *conciencia*, y ademas otras muchas, y se puede decir que todas las demas, porque sin la conciencia no serian verdades para nosotros. Para cerciorarnos de que es asi, basta considerar lo que es la conciencia. La conciencia en el lenguaje comun se aplica solo al órden moral, y á este sentido se refieren todas las frases en que entra esta palabra: conciencia estrecha, ancha, escrupulosa, etc., fulano no tiene conciencia, es hombre de buena ó mala conciencia, y otras locuciones á este tenor. En filosofia la con-

ciencia (en latin *conscientia* del verbo *conscire scire secum*, ó mas bien de *secum sciens*; *sciens* antiquado, de donde sale *consciens*) es el saber uno para sí, en sí mismo, para consigo mismo, alguna cosa con conviccion de que es verdad: si no hay esta conviccion, no hay propiamente conciencia, aunque se suele decir, especialmente en la moral, *conciencia dudosa*, *conciencia probable*: pero estos modos de hablar solo expresan los diversos estados del alma en orden al saber y juzgar, estados en que todavía no se halla la conciencia.

Por la conciencia, pues, podemos decir que tenemos dentro de nosotros, que poseemos muchas verdades, y que de ellas estamos intimamente convencidos, sin cuyo convencimiento no serian para nosotros verdades, serian para nosotros como si no fuesen. Por la conciencia nos constan todas las modificaciones que el alma experimenta; pero hay que distinguir entre estas modificaciones: unas proceden inmediatamente del alma misma, y á ella sola se refieren, y en otras han intervenido los sentidos externos, y se refieren á objetos exteriores. De las primeras puede darnos la conciencia un testimonio totalmente seguro: no así de las segundas; acerca de estas solo puede cerciorarnos de lo que pasa en nuestra alma; pero no de la conformidad de lo que en ella pasa con los objetos exteriores. Hay realmente esta conformidad cuando no hay causas que la impidan, pero la existencia de esta conformidad no nos consta por la conciencia, nos consta por otros medios.

Por la conciencia nos constan nuestros sentimientos, nuestras sensaciones, nuestros deseos, nuestras voliciones y determinaciones, todo cuanto pasa en nuestra alma, la tristeza, la alegría, el placer, el dolor, la duda, la sospecha, el temor, la

vergüenza, los remordimientos y otras casi innumerables afecciones, porque despues de sentidas, se presentan como al exámen y aprobacion de la conciencia, que las aprueba necesariamente: es imposible que la conciencia las contradiga, es imposible que se oponga á que el alma ha sentido, ha querido, se ha determinado: el hombre puede engañar á los demas, pero no puede engañarse á sí mismo.

Estos sentimientos unos son someros y transitorios, otros profundos y permanentes. Para recordar estos últimos, pocas diligencias tenemos que practicar, ellos por sí solos se presentan espontáneamente y con frecuencia, y se puede decir que la conciencia nos está dando de ellos un perenne testimonio. Pero si queremos sacar algun provecho de aquellos sentimientos fugaces de que apenas tiene tiempo la conciencia para hacerse cargo, es necesario fijar sobre ellos la atencion, y detenernos á considerarlos antes que desaparezcan. Es algunas veces de la mayor importancia no dejar escaparse casi inadvertido un sentimiento ligero de humanidad: deteniéndose uno en su contemplacion, se aumenta naturalmente su intensidad, y produce frutos opimos de beneficencia.

Basta lo indicado para conocer lo mucho que vale la conciencia en la vida intelectual y moral del hombre. Por ella conocemos un crecido número de verdades: de otro modo; se verifican en nuestro interior mil y mil fenómenos, que sin la conciencia serian perdidos para la inteligencia, y de consiguiente para la psicología, para la moral, é indirectamente para muchas ciencias: ocurrencias hay, especies presentadas inopinadamente por la imaginacion, que si se desprecian, se quedan en nada, pero que atendidas pueden ser origen de grandes

descubrimientos. Sin la conciencia estas ventajas no se lograrían.

LECCION VIII.

Evidencia.

Evidencia. Cuando conocemos una verdad sin que haya la mas ligera y trasparente sombra interpuesta entre nuestro entendimiento y la verdad que conocemos, entonces decimos que la conocemos con *evidencia*; á semejanza de cuando vemos con los ojos corporales un objeto á la plenitud de la luz del sol. Así la evidencia es una claridad total, á favor de la cual vemos alguna verdad. Mas como estas palabras, luz, claridad, tienen aqui un sentido traslaticio, para hablar en sentido propio y directo, diremos que así como en la vision de los objetos, entonces los vemos con toda claridad á beneficio de la luz, cuando ningun otro objeto, ni el mas pequeño se opone á que los veamos totalmente; del mismo modo conoce el alma evidentemente una verdad, cuando contra ella no se la presenta ni la mas leve razon. Esta evidencia se llama inmediata porque la verdad se presenta al entendimiento por sí misma, y sin que medie ninguna otra cosa para conocerla. Tal es la verdad de que *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo* (1). Poco tiene que hacer la conciencia para cer-

(1) Kant no niega la verdad de este axioma ¿cómo la habia de negar? Pero dice en su Ontologia que está mal explicado, porque entra en él la idea de tiempo que no nos es bien conocida. Precisamente es todo lo contrario: el axioma excluye la idea de tiempo, porque si no la excluyera, entrando como entra en la idea de tiempo la idea de sucesion de momentos, pudiera ser una cosa en el mo-

ciorarnos de las verdades de esta naturaleza, pero siempre son su objeto, de ellas se entera, y hace que quedemos satisfechos y convencidos de que son verdades.

Hay otra evidencia que se llama *mediata*, porque no se presenta ella por sí misma, sino que la obtenemos mediando el raciocinio. Pues así como no basta algunas veces el sentido de la vista para ver los objetos materiales, y tenemos que remover los obstáculos que se oponen á que los veamos, del mismo modo no basta poner en ejercicio nuestra facultad cognoscitiva para conocer una verdad, que no se presenta inmediatamente á nuestro entendimiento, si no vamos caminando de lo conocido á lo desconocido, analizando las ideas compuestas, comparando sus relaciones, y buscando de este modo verdades intermedias, de las cuales se siga necesariamente la verdad que vamos buscando.

Las condiciones de la evidencia inmediata son mas fáciles de distinguir que las de la evidencia mediata. Estas condiciones son que la evidencia inmediata sea constante, es decir, que nunca se amortigüe la luz que alumbra nuestro entendimien-

mento A, y no ser en el momento B., en lo cual no hay ninguna imposibilidad. Luego en el principio que llaman de contradicción no entra la idea de tiempo, sino para ser excluida. Es verdad que nosotros en castellano decimos que una cosa no puede ser y no ser *á un tiempo*, y creo que lo mismo dicen los alemanes en su idioma: seguramente diríamos mejor «simultáneamente» porque las palabras latinas *simul*, *una*, *pariter*, no implican la idea de tiempo, sino la simultaneidad, la cual excluye la idea de duración sucesiva, de sucesión de momentos, que seguramente es esencial en el tiempo, aunque no tengamos idea completamente exacta de él, como quiere el profundo filósofo alemán.

to, sino que siempre se mantenga en igual grado de viveza, y que jamás se interponga entre ella y el entendimiento ni un átomo siquiera que nos impida ver la verdad en todo su complemento, esto es, que no asome el menor motivo para recelar que no sea verdad. Estas condiciones cualquiera las distingue. Mas las condiciones de la evidencia mediata no son tan fáciles de conocer. No hablamos ahora de la evidencia que procede del informe de los sentidos, en la cual se aumenta la dificultad, sino de las que proceden del raciocinio. Para formar un legítimo raciocinio se necesitan muchas condiciones, y es muy difícil que se verifiquen exactamente todas, atendida la limitacion y flaqueza de nuestra razon. Se necesitan ideas claras y distintas: es necesario analizarlas, compararlas, y hacernos cargo de sus relaciones, para asegurarnos de la rectitud de nuestras deducciones. Y despues de verificados todos estos requisitos, considerar bien, y meditar una y muchas veces sobre la misma verdad que tenemos por evidente: repetir el raciocinio con frecuencia y detenimiento, y asegurarnos de que de la verdad que tenemos por evidente no se sigue ningun error: si nuestro raciocinio hace á los demas igual fuerza que á nosotros, porque si no les hace tanta fuerza como á nosotros, debemos recelar que nos engañamos; que nuestro raciocinio no está bien formado.

Es bastante comun dar por evidente una cosa que está muy lejos de serlo, ó que necesita mucha explicacion, porque en un sentido es una verdad y en otro es un error (1); y esto prueba la reflexion

(1) Pondremos dos ejemplos. Ganilh en su Diccionario analítico de economía política, *verbo* Loterías, dice lo que sigue: «No hay proposicion mas cierta en un cál-

y detenimiento con que debemos conducirnos para no aventurar juicios y proposiciones poco meditadas, que teniéndolas nosotros por evidentemente

culo matemático, que cuantos mas billetes ó partes de billete se tomen en una lotería, tanto mayor es la *seguridad* de perder. La razon es evidente: si se tomáran todos los billetes de la lotería, se perderia toda la diferencia que hay entre la pérdida y la ganancia, es decir, de 25 á 30 por 100; conque cuantos mas billetes ó partes de billete se tomen, tanto mas se aproximará á la *certeza* de perder.»

La proposicion que asienta este autor, está muy lejos de ser tan cierta en un cálculo matemático como él supone; y las razones que presenta estan muy distantes de ser concluyentes: lo único que prueban es que cuantos mas billetes de la lotería se tomen, mas se acerca el que los toma al número de billetes tomado el cual necesariamente se pierde; pero de aqui no se sigue que si no se llega á este número, crece la *seguridad* (ni aun la probabilidad) de perder en proporcion que se aumenta el número de billetes que setomen.

Kant dice: «es apodicticamente cierto aquello cuyo contrario no es concebible.» Para un ciego de nacimiento no es concebible la luz; lo contrario de la luz son las tinieblas, la obscuridad; luego para un ciego de nacimiento es evidentemente cierto que hay obscuridad, que hay tinieblas, que no hay luz, lo cual es falso. Solo, pues, será verdadera esta proposicion, si se habla de lo que no es concebible en sí mismo, por ningun entendimiento ni humano, ni angélico, ni aun por el entendimiento divino: eso no es nada, porque si fuera algo pudiera ser concebido á lo menos por la inteligencia divina; y de consiguiendo lo contrario, es decir *algo*, es apodicticamente cierto, porque todo lo que es algo, es apodicticamente cierto que es algo; lo que seria una verdad trivial. Dos líneas paralelas se cruzan en alguno de sus puntos es un imposible, y un imposible no es nada, por lo mismo no es concebible que se crucen, y es apodictico ú evidente lo contrario, que no se cruzan.

verdaderas , son sin embargo falsas , ó absolutamente , ó al menos bajo algun respecto.

LECCION IX.

Sentidos externos.

Damos por segura la existencia del mundo exterior , y en esta seguridad es cosa averiguada y conocida de todos , que por medio de nuestros sentidos externos conocemos los objetos corpóreos que constituyen la naturaleza material , y que estan fuera de nosotros. No conocemos el constitutivo íntimo de los seres corpóreos , conocemos sus propiedades , cualidades y relaciones , y por medio de este conocimiento los distinguimos unos de otros , y adquirimos un gran número de verdades sumamente útiles para las ciencias , y para nuestro provecho personal. Las cualidades de los objetos estan en una perfecta relacion con la estructura de los sentidos: cada uno de estos tiene su construccion propia , perfectamente adaptada á los objetos que le estan asignados, el oido para el sonido, la vista para la luz , y asi de los demas.

El mecanismo con que el alma percibe los objetos exteriores es muy comprensible aunque ciertamente maravilloso. Toca los objetos en los sentidos: hay pues *en* estos una *presion* , unas veces perceptible para nosotros , como la presion que hace un cuerpo duro en el sentido del tacto , y otras imperceptible como la que hace la luz en el sentido de la vista. De esta presion resulta en los órganos del sentido un movimiento que se trasmite al alma , y por una misteriosa é inexplicable relacion entre este movimiento y el alma , percibe ésta el objeto que por medio de la presion en el sentido causa este movimiento. ¿Es todo esto verdad? En cuanto á la presion de los objetos en nuestros sen-

tidos podemos asegurarlo, porque en unos la experimentamos, y en otros, aunque no la percibimos, sabemos que la hay. No percibimos la presion de la luz en el sentido de la vista; pero sabemos que tocan en él los rayos de la luz, y no le pueden tocar sin causar alguna presion en las partes que tocan. Por incomprensible que sea para nosotros, no hay ninguna imposibilidad en que una presion tan superficial, tan débil, cause algun movimiento en las partes que toca, y que de estas se vaya comunicando el movimiento por todas las demas que constituyen el órgano: tampoco hay ninguna imposibilidad en que desde la extremidad de un pié se comuniqué hasta el cerebro un movimiento causado por el contacto ligero de un objeto suave; pero como tambien es posible que no se comuniqué, y que se extinga en las primeras partes del órgano, ¿cómo y por dónde nos consta que hay verdaderamente ese movimiento, y que se trasmite por todas las partes del órgano del sentido? ¿Por la experiencia, por el sentido interno? Ciertamente no lo sentimos internamente, no lo experimentamos interiormente, ni de tal movimiento tenemos conciencia: es un misterio. No habria misterio ninguno, si fuera cierto que el alma está toda en todas y en cada una de las partes del cuerpo, porque entonces no habria necesidad de este movimiento ni de su trasmision, el alma estaria presente en aquella parte en que el objeto hiciese la presion. Pero abandonada esta opinion por insostenible, y adoptada generalmente la de que el alma reside en el cerebro por las muchas y fuertes razones que la sostienen, es necesario recurrir á la explicacion que dan todos para explicar como en el alma se verifica la sensacion del objeto, que ha chocado con alguno de nuestros sentidos.

LECCION X.

Se concluye el asunto de la leccion anterior.

De todos modos para que podamos fiarnos de las percepciones que se siguen á las sensaciones, es necesario que el informe de los sentidos vaya acompañado de algunas condiciones.

1.^a Los sentidos deben conservarse en toda su integridad; ninguna causa, ni permanente ni transitoria, debe descomponer su organizacion, ni oponerse á que funcionen expeditamente; de otra manera será bastarda la presentacion del objeto, hecha á la alma por el sentido. Si acabamos de saturar los vasos de la boca con un sabor amargo, un sabor dulce no se presentará á la alma como es en sí, sino mezclado con algun amargor. El sentido del oido de un hombre algo sordo no puede transmitir siempre los sonidos como son en sí.

2.^a Los objetos deben estar colocados á la distancia conveniente, para causar en el sentido la impresion correspondiente: un escrito no puede leerse, ni un sonido oirse sino á cierta distancia.

3.^a El informe de un sentido debe confirmarse, si se puede, con el testimonio de otro ú otros sentidos.

4.^a El testimonio de los sentidos debe ser siempre el mismo, y no contrariarse nunca en casos idénticos.

Verificados estos requisitos, todavía resta detener nuestro juicio antes de referir definitivamente nuestras sensaciones y percepciones á un objeto fijo y determinado, pues en esta referencia podemos engañarnos con mucha facilidad. Si queremos no engañarnos, debemos no precipitar nuestro juicio, llamar en nuestro auxilio á la razon, para po-

der juzgar con seguridad que lo que nos presentan los sentidos es realmente lo que nosotros creemos que nos presentan. Porque debemos no olvidar que los sentidos siempre nos presentan lo que segun las leyes de la naturaleza deben presentarnos: hasta un sentido defectuoso nos presenta lo que con arreglo á las leyes naturales debe presentar segun el defecto de que adolece. Nosotros somos los que muchas veces nos equivocamos atribuyendo al sentido lo que es obra nuestra. El sentido de la vista no nos presenta un mosquito, cuando nos presenta una águila que está á mucha distancia de nosotros; nos presenta el águila con el tamaño que debe presentarla segun las leyes de la óptica; pero nosotros engañados por el tamaño del objeto, y sin hacernos cargo de la distancia, y que segun ella debe aparecer asi, juzgamos precipitadamente que es un mosquito lo que hemos visto; y si apartamos la vista incontinenti, nos quedamos con el engaño y el error.

En este y otros casos semejantes suele durar muy poco el engaño, pero en otras ocasiones puede ser duradero, y lo que es peor, universal. Tal fué en otro tiempo el engaño de que la tierra está en reposo, pues aunque ya en la mas remota antigüedad aseguraron algunos filósofos que está en continuo movimiento (1), atendióse muy poco á

1) Hycetas Siracusius, ut ait Theophrastus, cœlum, solem, lunam, stellas, supera denique omnia stare censet, neque præter terram rem ullam in mundo moveri, quæ quum circum axem se summa celeritate convertat, et torqueat, eadem effici omnia, quæ si, stante terra, cœlum moveretur. Atque hoc etiam Platonem in Timæo dicere arbitrantur, sed paulo obscurius. *Cicer. in Lucul. cap. 30.*

esta opinion de los antiguos caldeos y pitagóricos, hasta que la suscitó de nuevo en el siglo XV el cardenal Nicolás Cusano, y con mas claridad el canónigo de Warmie Nicolás Copérnico en el siglo XVI.

Por fortuna este engaño y otros de la misma clase que todavía padece el comun de las gentes (1), en nada afectan á la moral, ni al trato social de los hombres; y por eso nada importa que no se puedan corregir generalmente con facilidad; pero los que presentan este peligro, en mano del hombre está el corregirlos sin grande esfuerzo de la inteligencia, haciendo que acompañen las condiciones que hemos indicado al informe de los sentidos, el cual es indudable que si las reune, es tambien un medio de conocer la verdad.

LECCION XI.

Sentido comun.

Puede entenderse por sentido comun el asentimiento universal, ó casi universal de todos los hombres á una verdad, cualquiera que sea su fundamento, ya la evidencia, ya los sentidos extermos, ó cualquiera otra prueba que conduzca irresistiblemente al asenso: y así el que no vé esta clase de verdades en que todos convienen, se dice que care-

(1) Tal es el creer que el sol, cuando le vemos al salir, está fuera del horizonte; pues por efecto de la refraccion de la luz, hemos dicho en otra parte, aparece el sol en el horizonte, cuando todavía dista de él un arco de unos 33 minutos. Este arco en un círculo, cuyo radio fuese el de la órbita de la tierra, seria de mas de 120,009 leguas de 20 al grado; pero debe tenerse presente que varía segun la latitud del lugar, y se altera tambien por la paralaje, y por el estado de la atmósfera.

ce de sentido comun. Pero como de estos fundamentos de nuestros juicios hablamos por separado, entendemos ahora por sentido comun aquella universal inclinacion que tienen todos los hombres á juzgar unánimemente acerca de ciertas cosas , sin ver ni pensar siquiera en las puebas de su verdad: juicio anterior á toda reflexion , á todo raciocinio; espontáneo , independiente de toda otra operacion de nuestro entendimiento que no sea la simple aprension de las ideas sobre que juzga.

La observacion nos presenta este fenómeno singular. Todòs los hombres forman un mismo juicio acerca de ciertas cosas. Preguntad á cada uno de ellos en qué se funda para juzgar así, y la mayor parte no os lo sabrá decir. No es la claridad de las ideas, porque no la tienen, no es una necesidad ni metafisica ni fisica, porque no la hay, no es el ejemplo, la imitacion, la autoridad, ni el testimonio de los demas hombres, del cual ni nos acordamos siquiera cuando asi juzgamos , y no obstante todos los hombres tienen una propension natural á juzgar, y juzgan efectivamente del mismo modo en muchísimos casos.

Todos saben que no hay ningun hombre, que no pueda engañarse y engañar á los demás, y á pesar de eso todos juzgan con seguridad que no se engañarán ni nos engañarán todos los hombres. Todos creen que de una porcion de letras mezcladas confusamente no se formará el diccionario de ninguna lengua por mas vueltas que se les dé; y sin embargo, no hay en ello ninguna imposibilidad ni metafisica ni fisica: no se vé al pronto con claridad la razon porque , de seguro , no se formará el tal diccionario (1).

(1) La razon es porque si esto sucediese , no habria

Prolijo seria enumerar los muchos juicios que el hombre forma de esta manera, especialmente de los que se refieren al orden moral, cuya existencia difícilmente sin ellos se concebiria. Si para conocer las verdades que nos dicta este sentido comun fueran necesarias largas contemplaciones, una atencion intensa y sostenida, raciocinios concluyentes, demostraciones convincentes, mucha ensenanza y mucha instruccion, ¿podiera esperarse de los hombres la religiosidad y moralidad de su conducta, las resoluciones que á cada instante tienen que tomar para vivir en relaciones con sus semejantes, para el arreglo de la vida privada, y aun para su propia conservacion? No ciertamente. Por esta razon Dios que quiere que el hombre le adore, le acate y le sirva; que acomode sus acciones á las reglas de la buena moral, que viva convenientemente con sus semejantes, y que procure por la conservacion de su vida, le ha provisto de un medio seguro de conseguirlo, sin necesidad de pruebas que por tardias harian ya inútil el conocimiento de la verdad, ni de demostraciones metafísicas de que pocos son capaces, y de las cuales muy pocas verdades son susceptibles.

Tal es el sentido comun, estos juicios comunes á todos los hombres del uno al otro extremo de la tierra, en todos tiempos y circunstancias, sin que

razon ninguna para que no sucedieran otras cosas de este jaez, en cuyo caso fallarian las leyes del orden moral: mas bien no le habria: no habria género humano, á lo menos tal cual existe y ha existido siempre. No sabemos como se conservarian los hombres en un orden distinto: pero sabemos que el orden moral actual está establecido por Dios; que este orden tiene sus leyes lo mismo que el orden físico, y que no pueden cesar, so pena de quedar sin cumplimiento la voluntad y las disposiciones de Dios.

obste la diversidad de religion, de génios y de costumbres, el clima, los intereses, la rivalidad, el odio, la antipatía. El sentido comun es una luz natural que señala á las sociedades humanas el camino del órden moral, como hay leyes naturales que señalan á los cuerpos y al hombre mismo el camino en el órden físico. Sin este recurso ¿qué seria del hombre que puede conocer tan pocas verdades con claridad? Necesario pues le ha sido un medio que supliese á la limitacion de su inteligencia; y este medio se lo concedió el providentísimo Autor de la naturaleza en esa propension á juzgar que constituye el sentido comuu.

Mas para discernir cuando nuestros juicios nacen realmente del sentido comun, debemos consultar las reglas siguientes: 1.^a Deben ser comunes á todos los hombres que estén en el uso de la razon. 2.^a Deben no oponerse unos á otros, porque si se oponen, algunos han de ser necesariamente erróneos, y la naturaleza no dicta ningun error, ni se sabria cuales eran verdaderos y cuales falsos. 3.^a Es necesario que no les contradiga la razon. 4.^a Tambien es necesario que no les preceda ningun otro motivo para juzgar, como el gran número de los que juzgan del mismo modo, la autoridad, la fuerza: si les preceden estos motivos y obran sobre el entendimiento, puede proceder de ellos el juicio que formamos y no del sentido comun, y por lo tanto no ser verdadero, porque no hay una relacion necesaria entre estos motivos para juzgar, y la verdad del juicio; al contrario muchas veces estan en oposicion con la verdad: las ficciones de los poetas se han desvanecido, el politeismo ha desaparecido, y con el tiempo desaparecerá tambien el mahometismo: de consiguiente ninguna de estas creencias ha procedido del sentido comun: 5.^a porque las

verdades que se conocen por el sentido comun, deben ser estables, de modo que jamás fallen, cualesquiera que sean las vicisitudes de los tiempos, y las circunstancias en que se hallen los hombres. *Opinionum commenta delet dies, natura judicium confirmat*, dice Ciceron. El sentido comun revestido de estos requisitos es un medio seguro de conocer la verdad: es la voz de la naturaleza, la voz de Dios.

LECCION XII.

Testimonio de los hombres.

Hemos dicho en la leccion anterior que aunque todos los hombres pueden engañarse y engañarnos, nadie cree que todos se engañen, ó nos engañen. Y podemos añadir: todos los hombres pueden decir siempre la verdad; sin embargo nadie cree que todos los hombres que hubo, que hay y que habrá, dijeron, dicen y dirán siempre la verdad. Siendo esto así, ¿podremos fiarnos en el testimonio de los hombres? Podemos, y verdaderamente nos fiamos con toda firmeza. Este es otro rasgo de la divina Providencia, que infundió en el corazon del hombre esta seguridad como necesaria para la vida moral é intelectual de la humanidad.

Nosotros estamos seguros de muchas verdades que hemos recibido de los demas sin trabajo ninguno por nuestra parte para adquirirlas: estas verdades se refieren á hechos que no hemos presenciado, y cuya realidad no podemos comprobar por nosotros mismos. Estos hechos son tantos y algunos de tanta trascendencia, que sin la certeza de que son verdaderos, seria imposible la sociabilidad humana: tales son, por ejemplo, las leyes: de las leyes y de su cumplimiento depende la existencia de las sociedades: pues bien, la dacion de las leyes

es un hecho que pocos presenciaban. Suponed, pues, que la mayor parte de los individuos de una sociedad dudase de la dación de la ley porque no la ha presenciado, y que se negara por lo tanto á su cumplimiento, ¿qué se seguiría de semejante resistencia? Una perturbacion del órden público que haria imposible toda sociedad entre los hombres. Con semejante desconfianza, que se extenderia no solamente á las leyes, sino tambien á toda clase de documentos, no se sabria con certeza en las familias quienes habian sido los progenitores, ni qué bienes habian dejado á su fallecimiento; no se podrian comprobar las herencias, y los tribunales no tendrian fundamento ninguno para fallar en justicia. Faltando la confianza en el dicho de los demas, expresado bien oralmente, bien por escrito, seria imposible dar un paso en el comercio y trato social, y se veria el hombre en medio de sus semejantes encerrado en un laberinto de dudas y de recelos, sin saber á qué resolverse. Vemos, pues, que en estos casos, el testimonio de los hombres es un medio irrecusable para cerciorarnos de la verdad de algunos hechos, y de la autenticidad de varios documentos, cuyo conocimiento es muy trascendental.

La historia es la *relacion* que se nos hace ó noticia que se nos da por escrito de aquellos hechos que no hemos presenciado. La *tradicion* es tambien historia; pero se diferencia de la historia en que está siempre es escrita, y la tradicion puede ser simplemente oral, aunque tambien escrita; puede ser práctica, monumental y numismática; y ademas nos instruye no solo acerca de hechos, sino tambien sobre verdades, enseñanza y doctrina.

La utilidad y aun la necesidad de la historia se conoce á primera vista. El conocimiento de los he-

chos es una parte constituyente de la ciencia en todas materias. Los hechos que nosotros podemos conocer por nosotros mismos son muy pocos; unos han tenido su existencia antes que nosotros naciéramos, y otros suceden á tanta distancia de nosotros, que nos es imposible cerciorarnos por nosotros mismos de su realidad. Así, para tener noticia de ellos necesitamos del testimonio de los demás hombres que los han presenciado, ú oído á testigos presenciales; testimonio por cuyo medio, como que nos trasportamos á tiempos y países á que nos es imposible llegar personalmente, y vemos en ellos objetos que nunca veríamos por nosotros mismos. De este modo parece que se amplía nuestro ser, porque indudablemente se agranda la esfera de nuestra inteligencia.

¿Y los conocimientos que adquirimos de este manera son también criterio de la verdad? Parece que no; porque pudiendo todos y cada uno de los hombres engañarse y engañarnos; pudiendo concurrir tantas causas y motivos para que se engañen ó nos engañen, naturalmente hemos de recibir con mucha desconfianza su relación.

Es verdad que lo que nos dice uno y aun muchos historiadores no debe inspirarnos seguridad, si su relación no está acompañada de circunstancias que bien pesadas por la razón nos arrastren irresistiblemente á darles asenso. Mas esto puede verificarse y se verifica realmente á pesar de la fallibilidad de los testigos, y de la posibilidad de que nos engañen. Ya sabemos que pueden engañarse y engañarnos: lo que necesitamos saber además y principalmente, es si se han engañado ó nos engañan, porque una vez cerciorados de que no nos engañan, ni se engañan, estamos seguros de la verdad de lo que nos dicen.

LECCION XIII.

Sobre el mismo asunto.

El órden moral consiste en una direccion tal de las acciones humanas, que con ella se consiga la conservacion de la sociedad á que Dios destinó al hombre. Hemos visto cuán necesario es el testimonio histórico para la vida social del hombre; por lo mismo repugna el fraude ó el error en cien testigos que aseguran un hecho, y el silencio en toda una generacion que conoce el fraude ó el error, y no lo manifiesta. Es imposible que un ciento de historiadores se engañen ó quieran engañar á sus contemporáneos y á las generaciones venideras, asegurando la existencia de Julio César; no se concibe qué interés podian tener para propalar una impostura, ni que la propalasen por mero capricho: es igualmente imposible que toda una generacion callase y no desmintiese la falsedad. La fuerza de estas razones nos conduce necesariamente á dar asenso á los historiadores, mucho mas cuando no solamente no tienen ningun motivo para faltar á la verdad, sino que ademas tienen motivos poderosos para lo contrario, como sucede muchas veces; la rivalidad nacional, el temor de la persecucion y aun de la muerte. Ciertamente que en estos casos, que son frecuentes, se torceria el curso de la naturaleza, si el historiador publicáse una mentira, y nadie le contradijese, como asimismo, si no teniendo los demas un motivo para callar, y aun teniendo muchos para publicar la verdad, se empeñaran en guardar silencio.

Tendremos, pues, una completa seguridad en el testimonio de los historiadores, cuando estan unánimes en sus narraciones, y ninguno los ha

impugnado: estas condiciones bastan para darle asenso, mucho mas si el testimonio de los escritores se halla revestido de ciertas condiciones, de las cuales unas se refieren al que lo recibe y otras al que lo dá. El primero, ante todas cosas, es necesario que entienda bien lo que lee, que se desentienda de toda parcialidad por su parte, procedente del interés de nacion, de secta religiosa, de partido político, interés que produce obstinadas prevenciones contra todo lo que á él se opone. Este mismo desinterés debe brillar en el que da el testimonio, en cuyo caso será reputado con razon por autor verídico: resplandecerá especialmente esta cualidad en un escritor cuando los hechos que refiere estan en oposicion con sus ideas, con sus intereses personales ó de familia, de nacionalidad, de secta, de partido político.

La unanimidad de los escritores es un motivo muy fuerte para darles crédito, cuando no refieran algun absurdo, cuando nadie les ha contradicho, y si alguno lo ha hecho, sus razones son débiles y sin fuerza. Cuando son muchos los que con estas circunstancias aseguran algun hecho, este hecho está mas comprobado que cuando son pocos los que lo refieren; pero aun á estos no se puede rehusar la fé, si reunen las condiciones que acabamos de exponer.

La tradicion escrita relativa á los hechos es propiamente historia. Puede tambien tener por objeto alguna verdad ó alguna doctrina. En todo caso la tradicion, ademas de escrita puede ser oral, práctica, monumental y numismática. En cuanto es escrita ó simplemente oral, rigen respecto de ella las mismas reglas que respecto de la historia. La tradicion práctica es irrecusable, cuando la observancia que la atestigua es perenne y no inter-

rumpida desde que sucedió el hecho, ú empezó á enseñarse la doctrina ó verdad que atestigua. El culto católico viene acreditando las verdades y doctrina que se enseñaron desde el tiempo de los apóstoles. Los monumentos son un testimonio mudo, pero convincente de los hechos, por qué se erigieron: el magnífico edificio del Escorial está publicando sin hablar la verdad de la batalla y victoria de S. Quintín. Las monedas y las medallas cuando son genuinas, nos dan también testimonio de muchos hechos; el discernir cuando son verdaderas ó contrahechas, corresponde á los numismáticos; y si estos convienen en que no son supuestas, también son una prueba de lo que representan.

LECCION XIV.

Se concluye el asunto de las dos lecciones anteriores.

Tanto la historia como la tradicion pueden tener por objeto hechos, ó contemporáneos, ó anteriores á cualquiera época, y mas ó menos remotos, mas ó menos próximos á ella. Por lo que hace á estos y á los contemporáneos, es muy fácil la comprobacion; mas no por eso se puede dudar de la realidad de los que hace mucho tiempo que han pasado, si acerca de ellos es constante la historia ó la tradicion, ó las dos unidas. Una y otra, ambas á dos, pueden trasmitirnos no solamente hechos naturales, sino también sobrenaturales, sin que por serlo rebajen en nada la fé que se debe á los testigos cuando son fidedignos. Porque en primer lugar un hecho milagroso puede ser tan patente, que lo vea con la mayor claridad, y sin la menor duda ó recelo de engañarse hasta el mas ignorante y rudo: tal es el hecho de haberse detenido el sol, ó sea la tierra, en fin de haber alumbrado un día el sol á

la tierra doble tiempo del que le alumbra cada día, *obedeciendo el Señor*, dice la Escritura, *á la voz de un hombre* (Josué. X, 14). En segundo lugar, es verdad que para graduar un hecho de sobrenatural se necesita conocerlo bien á fondo, y tambien las leyes de la naturaleza, para dar por sentado que han sido interrumpidas; y si los testigos carecen de las luces necesarias para formar un juicio verdadero sobre el caso, y lo suponen milagroso, podrán errar en su calificación, pero no hay razones para no creerles en cuanto á la realidad del hecho.

Otros hay tambien sobrenaturales que aunque pudieran suscitarse algunas dudas acerca de su verdad, todas deben cesar ante la deposicion de los testigos, atendiendo á su número, á su calidad y á sus circunstancias. Sirva de ejemplo la resurreccion de Jesucristo. Cuando los apóstoles aseguraban que habian visto y hablado á su Maestro resucitado, ni se engañaban, ni engañaban á los demas. No se engañaban, porque engañarse diariamente no un hombre sino doce, por espacio de cuarenta dias, y concluidos, dejar de engañarse todos á un tiempo, hubiera sido tanto milagro, como el que publicaban. Es increíble que se propusiesen engañar á los demas: ningun motivo, ningun interés los podia mover á publicar una impostura: al contrario, si Jesucristo no habia resucitado, su interés verdadero los llamaba á olvidarse para siempre, con desprecio é indignacion, de un personaje que los habia engañado tan manifestamente. De publicar y defender aquella falsedad, lejos de prometerse riquezas, consideracion y honores en el mundo, debian esperar persecuciones y malos tratamientos por parte de los pueblos y poderosos de la tierra. Los experimentaron en efecto, y por último dieron todos su vida por sostener la verdad de lo que pre-

dicaban. Si todas estas circunstancias no bastan para arrastrarnos á dar crédito á su testimonio, hay que desterrar de entre los hombres toda credibilidad. Luego el testimonio de los apóstoles acerca de la resurreccion de Jesucristo es irrecusable.

LECCION XV.

Causas de nuestros errores.

La falsedad es lo contrario de la verdad: el error siempre lleva consigo la falsedad: asi un juicio erróneo es lo mismo que un juicio falso: un juicio por el cual afirmamos que existe entre dos ideas una conveniencia que realmente no existe. Son incalculables los inconvenientes que puede oponer el error al adelantamiento de las ciencias: en el orden moral: en el gobierno de los Estados; en la direccion de los negocios particulares.

Por eso es de la mayor importancia el evitar caer en el error, lo que se debe procurar á todo trance. Para lograrlo, conviene tener presentes las causas que nos inducen á errar, con el fin de estar sobre aviso, y no dejarnos seducir y sorprender.

Un juicio falso es por lo comun una preocupacion, es decir, un juicio formado prematuramente antes del tiempo necesario para juzgar con fundamento. A esta precipitacion ó anticipacion en juzgar contribuyen mucho:

1.º *La mala educacion.* Acostumbrados en nuestra niñez á vivir entre mujeres y criados, esta gente sin instruccion nos imbuye mil ideas falsas: la compania de otros niños de nuestra edad, que estan en el mismo caso que nosotros, nos sostiene en ellas, y nos hace adquirir otras de la misma clase. Los padres en general, ó adolecen tambien de este achaque por falta de ilustracion, ó no se cui-

dan de que sus hijos se crien en una atmósfera pura, y no infestada de consejas y patrañas, que los niños creen á cierra ojos. Ningun sistema de educacion forman los padres para sus hijos en aquella edad, pareciéndoles que ninguna trascendencia tiene para lo futuro el cúmulo de errores é incoherencias de que se va llenando el no desarrollado entendimiento de aquellas tiernas criaturas. De aqui resultan un sin número de ideas extravagantes, que no se rectifican nunca en los que ó no reciben ninguna enseñanza, ó la reciben viciada y defectuosa.

2.º La costumbre de juzgar inmediatamente que experimentamos alguna sensacion ocasionada por los órganos puestos en movimiento por la impresion de algun objeto exterior. De esta precipitacion en interpretar la representacion de los sentidos antes de consultar á la razon, nace el engaño que padece frecuentemente el entendimiento al apreciar los objetos (Lecciones IX). Para obviar este peligro que todos corremos, los instructores de la juventud deben inculcar en el ánimo de sus alumnos la necesidad de la atencion antes de aventurar juicios de esta naturaleza.

3.º Si al leer un libro nos encontramos con una cláusula, cuyas palabras no se leen bien por estar medio borradas, no podremos formar un juicio cierto acerca de su contenido. Pues esas palabras medio borradas tienen mucha semejanza con las ideas obscuras ó confusas; jamás podremos juzgar con seguridad acerca de sus relaciones, que por necesidad han de participar de la obscuridad ó confusion de las ideas.

La obscuridad, pues, ó la confusion de nuestras ideas, es otra causa de nuestros errores, que evitaremos en gran parte, si no nos aventuramos á

juzgar antes de tener ideas claras y distintas de las cosas.

LECCION XVI.

Se concluye el asunto sobre las causas de nuestros errores.

4.º La mala eleccion de método es tambien causa de muchos errores. «Si abandonando la naturaleza, hemos dicho en otra parte, nos entregamos á nuestras especulaciones arbitrarias, y en lugar de la observacion, de los experimentos, de la análisis y de un raciocinio bien preparado, formamos sistemas cimentados sobre meras hipótesis, por mas fundadas que las creamos en semejanzas ó analogías, no podemos contar de seguro con el acierto. La hipótesis no es mas que un medio subsidiario de conocer la verdad, ó de acercarnos á ella; y solo podremos obtener el fruto que de ella debemos esperar, despues de haber empleado los medios seguros de conocer la verdad sin conseguirlo; entonces la hipótesis, auxiliada con los conocimientos que nos hayan proporcionado la evidencia de algunas verdades, una observacion y unos experimentos bien hechos, una análisis bien ejecutada, y un raciocinio bien formado, no hay duda que nos servirá de mucho en la averiguacion de la verdad; y á lo menos, ya que no podamos estar seguros de haber llegado á conocerla por su medio, habremos conocido lo que hay de mas verosímil, y este conocimiento á falta de un conocimiento cierto, es utilísimo en todo caso.

Ademas, aun siguiendo un método adecuado para formar un juicio legítimo, necesitamos considerar las ideas en su enlace natural: debemos colocar en séries las de una misma clase, no saltando de unas á otras, desatendidas las intermedias, ni mez-

clando confusamente ideas de diferentes especies, segun su procedencia y los objetos á que se refieren. Esta confusion, esta amalgama desordenada y heterogénea impide al entendimiento conocer la mútua dependencia que tienen unas y otras, sin lo cual es imposible llegar al término final en que descansa la inteligencia, convencida del buen resultado de sus operaciones, que siempre es el juicio, y que si no es verdadero, de su falta de verdad resulta una conciencia errónea, que empeña al hombre mas y mas en el camino del error. Asi, debemos evitar el desórden en nuestras ideas, causa bastante comun de nuestros errores.

5.º Tambien lo es generalmente la autoridad en el primer período de nuestra edad. En esta época la representacion de que se hallan revestidos los padres y maestros, y todos los que saben mas que nosotros, tiene mucha fuerza en nuestro ánimo, y asi asentimos, sin temor de engañarnos, á cuanto nos dicen ó nos enseñan, sin que nos ocurra siquiera la idea de que, como hombres, tambien estan expuestos á errar. Esta disposicion de ánimo es muy natural, puesto que el hombre en los primeros años de su vida carece de los elementos necesarios para formar juicio por sí mismo de muchísimas cosas, y aun seria muy perjudicial, generalmente hablando, una emancipacion antes de tiempo, madre de una insubordinacion funesta. Pero cuando el hombre está ya en edad de juzgar por sí, cuando ha soltado ya los andadores de la infancia, no debe contentarse con la fuerza que ha hecho en su ánimo la autoridad de los que le han adoctrinado: el hombre cuando ya tiene desarrollada su inteligencia, debe dirigirse no solo por la autoridad sino tambien por la razon, para eso se le ha dado. Si no lo hubieran hecho los que nos han precedido, ni un

paso hubieran dado las ciencias; como que son el producto del progresivo uso de la inteligencia humana.

6.º Pero la inteligencia puede ser invadida por un fuego extraño que arda en su derredor. Este fuego procede de las pasiones. El amor y los deseos, los zelos, el odio y la aversion, la ira y el corage, la envidia, la tristeza y la desesperacion con todas las demas afecciones profundas ó fogosas, impiden á la inteligencia ejercer tranquilamente sus funciones, ocupan su lugar y presentan á la voluntad los objetos siempre bajo un aspecto solo, el mas satisfactorio para la pasion. En estos casos el entendimiento por su parte, prevenido por la vehemencia de la pasion, se deja arrastrar por las primeras razones que aquella le presenta, y juzga arrebatadamente sin cuidarse de las razones que obran en contrario. De aqui resultan juicios falsísimos y dañosísimos. A esta clase de juicios pertenecen en las ciencias y creencias los que se fundan en el espíritu de novedad, ó en un apego imprudente á todo lo antiguo, ó bien en el interés de partido, secta, sistema ó escuela, consejeros parciales que no buscan la verdad sino la victoria.

7.º El inmoderado deseo de saber, y la impaciencia que nace de este deseo, hace que nos fatiguen por su pesadez y duracion, los trabajos filosóficos, por lo cual tomamos al instante por verdadero lo que se presenta con apariencias de tal. Tienen algunos un génio tan vivo que quieren descubrir la verdad *primo intuitu*, y asi no se detienen á penetrar las ideas, contentándose con su superficie; como el que en un museo de pinturas las recorre todas de prisa con la vista, sin pararse á descubrir el mérito de cada una. El saber humano no consiste en tener muchas ideas, sino en descii-

frarlas bien , y para esto se necesita tiempo y paciencia. Por no tenerla algunos quieren saber mucho y no saben nada. Apenas tienen una tintura de una ciencia ya pasan á otra, si se ofrece, las recorren todas , de todas hablan , pero de ninguna con fundamento : sabido es que el conocimiento profundo de una ciencia , vale mas que una noticia superficial de muchas.

Los trabajos científicos preparan los juicios verdaderos , que son los únicos que satisfacen á la conciencia , y sin que la conciencia esté satisfecha y segura, bien podemos decir **que no** sabemos nada. No son las ideas sueltas, **dislocadas**, aisladas, las que constituyen una ciencia , ni los juicios temerarios que por ellas formamos: al contrario, semejantes juicios envuelven comunmente el error , á que por lo mismo está siempre muy expuesta la impaciencia de saber en un día lo que es obra de mucho tiempo.

LECCION XVII.

Induccion.

La induccion es un acto de la inteligencia, por medio del cual , subiendo de lo concreto á lo abstracto , ó de lo particular á lo general , llega á conocer una verdad aplicable á todos los objetos que ha conocido en esta operacion , y á los que son semejantes á ellos.

Las verdades, unas son necesarias , otras contingentes.

Las primeras, unas son necesarias con necesidad absoluta , otras con necesidad hipotética. Las que son necesarias con necesidad absoluta , no dependen de ninguna condicion, son antecedentes á todo, son eternas é inmutables ; lo contrario de ellas, es,

ha sido , y será siempre y en todo caso imposible: tal es la verdad de que « es imposible que una cosa sea y no sea simultáneamente. » La necesidad de las que son hipotéticamente necesarias depende de alguna condicion, de alguna suposición. No es absolutamente imposible que los cuerpos no descendieran; si Dios hubiera dispuesto que no descendiesen , no descenderian; pero una vez que Dios ha dispuesto que descendan , bajo esta disposicion ya es necesario que descendan mientras Dios no disponga lo contrario.

Las verdades contingentes son las que pueden ser ó no ser. Las verdades absolutamente necesarias nunca pueden ser contingentes; las verdades hipotéticamente necesarias, absolutamente son contingentes. Pero hay otras verdades que ni absoluta ni hipotéticamente son necesarias; son, pues, siempre contingentes: de este modo es contingente que yo salga mañana á pasearme.

Para llegar á conocer por induccion las verdades , aun las que son absolutamente necesarias , es preciso que preceda la observacion: respecto de esta clase de verdades , la observacion, si no es espontánea , por lo menos es muy fácil , ya porque es de corta duracion , ya porque la acompaña un resplandor que permite observar los objetos sin ningun trabajo y esfuerzo mental: y así es que estas verdades las conocen todos los hombres , aun los mas rudos y menos instruidos. Porque la inteligencia humana , mas veloz que la electricidad , asciende, cuando la verdad es necesaria y por lo tanto evidente por sí misma, tan rápidamente desde la verdad del hecho observado hasta la verdad general de que forma parte, que casi se identifica la observacion con el conocimiento del axioma ó verdad necesaria y universal.

En la induccion de las verdades hipotéticamente necesarias, la observacion necesita mas tiempo. Es preciso no contentarse con observar algunos hechos aislados, hay que observar cuantos se pueden observar, suplir el defecto de nuestros medios y diligencias con los trabajos hechos por los demas, y no dar por inconcuso que existe una ley de la naturaleza, mientras no estemos seguros de la universalidad de la observacion, porque puede ser que haya alguna excepcion respecto de algunos hechos en particular.

La induccion mas aventurada es la de las verdades contingentes. En esta induccion se necesita mucho conocimiento, mucha discrecion para fallar. De las especies al género es mas fácil formarla, porque el número de las especies nunca es tan grande que no puedan observarse sin gran trabajo; pero de los individuos á la especie, no deja de ser bastante difícil, aunque se reunan los trabajos de todos los observadores, por el gran número de individuos que hay que observar. Así se engañaría el que juzgase por induccion que ninguna liebre es blanca, porque no lo es ninguna de las que ha visto, ni ha oído que las haya; puesto que puede ser que las haya, y efectivamente las hay, en los climas septentrionales. Este error puede ser muy trascendental en la parte moral; hay muchos que porque observan que las personas que conocen obran siempre movidas del interés personal, forman juicio de que todos los hombres hacen lo mismo: lo que no es verdad. Y es de admirar, dice un autor antiguo (Gaudin), que generalmente se juzga de este modo en mal y no en bien.

La utilidad de la induccion es patente, no solo para las ciencias sino tambien para la direccion de la vida y conducta del hombre. Por medio de la in-

duccion adquirimos el conocimiento de una verdad general, que es como el conjunto de un gran número de verdades particulares é individuales, á las cuales no tenemos que descender en los procedimientos científicos. Nada adelantaria la inteligencia en la investigacion de la verdad con unos conocimientos individuales: sabria que tal animal siente, que tal cuerpo es pesado, y nada mas. Y para ella serian desconocidas las leyes naturales, de las cuales resultan el enlace, las relaciones de unos seres con otros, el orden, el sistema en fin de la naturaleza: ¿y sin este conocimiento, qué sabria? Solo sabria lo que sabe el bruto. Fuera de esto, los objetos individuales son innumerables, y nuestro limitado entendimiento puede conocer muy pocos; mas sujetándolos á una ley general, ó incluyéndolos en una verdad universal, los conocemos todos, los que han sido, los que son, los que han de ser, y hasta los posibles. Desde niños hemos visto y estamos viendo todos los dias, que corre el agua de los rios, que el sol calienta, que la nieve enfria. Sé que lo mismo ha sucedido siempre, antes que yo naciese, en todas partes, en todos los siglos que me han precedido, pues así lo hallo consignado en la historia de todos los tiempos y paises; y por este carácter de universalidad vengo en conocimiento de que todos estos hechos proceden de una disposicion constante del Autor de la naturaleza, aplicable por lo mismo igualmente al tiempo futuro, y que por lo tanto en lo sucesivo acontecerá lo mismo, que correrán las aguas de los rios, que el sol calentará, y que la nieve enfriará. En el curso ordinario de la vida usamos constantemente de la induccion, aunque sin advertirlo: bebemos agua porque hemos observado siempre que nos apaga la sed, nos acercamos á la lumbre cuando tenemos frio, porque sa-

bemos por experiencia que nos calienta , subimos por una escalera con confianza , porque la hemos encontrado firme cuantas veces hemos subido por ella : confiamos en la fidelidad de un comerciante que nunca nos ha engañado ni en la calidad ni en el precio del género ; al contrario , desconfiamos del que muchas veces ha faltado á la palabra que nos ha dado. En fin , toda la vida humana es un tejido de inducciones que , facilitadas por el hábito , pasan inadvertidas por nuestra mente , pero que nos sirven de guia en el sendero de la vida.

Para que la induccion sea legítima y provechosa , debe sujetarse á ciertas condiciones , sin las cuales será por necesidad defectuosa , inútil y muchas veces perjudicial , porque nos inducirá en el error.

LECCION XVIII.

Generalizacion.

El resultado de la induccion es una generalizacion que se forma ascendiendo de lo particular á lo general , y para que sea legítima es preciso que la idea general convenga á todos los particulares contenidos en la induccion. La observacion y el raciocinio nos han hecho distinguir lo existente de lo meramente posible , pero tambien nos han hecho ver que las cosas , *son* , cada una en su línea , es decir , en la esfera de lo existente , ó en la esfera de lo meramente posible , aunque todas convienen en *ser* : esta es la generalizacion máxima. Luego separamos las cosas que *son* únicamente en la posibilidad , de las que *son* existentes á *parte rei* , ó fuera ya de la mera posibilidad. Guiados igualmente por la observacion , dividimos las cosas existentes , primero en el Criador y las criaturas : estas en

espirituales y corpóreas; las corpóreas en orgánicas é inorgánicas; de las inorgánicas formamos diferentes grupos; en las orgánicas colocamos á los vivientes insensibles; en seguida los vivientes sensibles, que llamamos animales, y por último los vivientes sensibles ó animales, y al mismo tiempo racionales. En todas estas clases de seres hay muchas y muy variadas divisiones y subdivisiones. La primera idea general *ser* las comprende á todas; despues, segun que á la idea general se van agregando otras ideas, se va disminuyendo el número de objetos á que se refiere: así se forman los géneros y las especies, hasta llegar á los individuos, los cuales tambien pueden dividirse en secciones que comprendan las variedades de la especie, y las cuales se denominan *clases*, *razas*, *familias*, etc., y ya no queda mas que un individuo, por ejemplo un hombre; un hombre de la raza blanca, variedad de la especie humana, ó de los animales racionales. Así, en esta gradacion hay un género que abraza todos los géneros, todas las especies y todos los individuos: este género es *ser*: hay géneros que contienen en sí otros géneros, hasta que se llega al último ó ínfimo que no comprende mas que especies; y en las especies hay variedades que comprenden un grupo determinado de individuos de la misma especie, los cuales se distinguen por alguna particularidad accidental de los demas individuos de la misma especie; como en la especie humana, los hombres de raza blanca, de raza negra, etc., y por último descansa la generalizacion en un individuo determinado, cuya idea no puede ser aplicada mas que á él solo.

El conjunto de las ideas de los predicados esenciales que constituyen un objeto, se llama *comprension*: el número de individuos á quienes con-

viene la idea , se llama *extension*. Cuanto mas se aumente la comprension, mas se disminuye la *extension*; y viceversa , cuanto mas se aumente la *extension*, mas se disminuye la comprension ; por ejemplo : si á la idea general de *ser* ó *ente* añado la idea de *corpóreo* , se aumenta la comprension porque se añade á la idea de *ente* la idea de *corpóreo*, y se disminuye la *extension*, es decir, el número de los individuos , á quienes conviene la idea de *ente*, porque la idea de *ente corpóreo* excluye la idea de los seres espirituales comprendida en la idea general de *ente* : si á la idea de seres corpóreos se añade la de orgánicos, se aumenta la comprension , y se disminuye la *extension*, porque hay menos seres corpóreos orgánicos , que seres corpóreos en general , en los cuales estan comprendidos los orgánicos y los inorgánicos.

Para generalizar bien , hay que observar en los objetos las semejanzas y las diferencias. La diferencia es aquel predicado que añadido á los demas que componen la comprension hace menos general en su *extension* al género , convirtiéndolo en un género inferior ó en una especie.

Ejemplo : la idea de viviente constituye un género que abraza á todos los vivientes sensibles é insensibles : si á la idea de vivientes añadimos la idea de *sensibles*, limitamos la idea de vivientes, y hacemos que constituya un género menos general en su *extension* : y si á la idea de vivientes sensibles añadimos la de racionales , limitamos la idea de vivientes sensibles, y hacemos que este género, que ya es el último ó ínfimo, se convierta en especie. Pues bien , estos predicados que así reducen los géneros , constituyen la diferencia , porque hacen que los seres vivientes sensibles que son semejantes en ser vivientes á los demas que tambien lo

son , pero que no son sensibles , se diferencien de ellos en ser sensibles , y que los seres vivientes sensibles racionales , que en ser vivientes sensibles se asemejan á los demas que tambien lo son , se diferencien ó desemejen de ellos en ser racionales.

Esto supuesto , la regla principal para generalizar bien , es no incluir en un género superior á un individuo de un género inferior : v. g. á un individuo viviente sensible en el género viviente , cuando se trata de generalizar los seres solamente vivientes. El que esto hiciera , tendria que aplicar á todos los individuos del género superior todas las propiedades y cualidades que se aplican al individuo indebidamente incluido en el género superior : tendria que aplicar á todos los seres vivientes la propiedad de sensibles que no á todos ellos conviene.

Para evitar este yerro , es necesario observar bien las semejanzas y diferencias que median entre unos y otros objetos , y no aventurarnos á clasificarlos ligeramente , llevados de alguna que otra semejanza que hemos advertido en ellos. Bien pobre criterio tendria el que numerase entre los individuos de la especie humana al orangutan , porque tiene alguna semejanza con el hombre en su figura exterior.

Un ejército , cuya fuerza no estuviese distribuida en compañías , batallones , regimientos , ó en otra forma conveniente , no seria mas que una masa confusa de hombres , inútil para las operaciones de la guerra. La aritmética , solo con las unidades , sin las decenas , centenas y millares , no seria ciencia , seria una reunion indefinida de números , de la cual ninguna verdad científica pudiera deducirse. Asi , el cúmulo asombroso de ideas que circundan á la mente , seria para ella una fantasmagoría , cuyas figuras pa-

sarian ante su vista con velocidad é incesantemente , sin que de ellas ni aun el recuerdo conservase , no clasificándolas y encerrándolas por séries en categorías bajo de una idea general , que comprendiese á todos los individuos contenidos en cada una de ellas. Esta es la grande utilidad que prestan la induccion y la generalizacion.

La induccion y la generalizacion son un instrumento muy importante de que nos valemos para formar juicios verdaderos y trascendentales. Por esta razon las incluimos en esta parte de la lógica en que se trata del juicio, aunque pudieran haberse tratado tambien con oportunidad en la psicología.

No es menos importante para la rectitud de nuestros juicios la deduccion , que tambien pudo tener su lugar propio en la psicología ; pero esta esencialísima operacion de nuestro entendimiento exige una explicacion extensa , y la recibe en la dialéctica , donde se trata de su enunciacion.

DEL MÉTODO.

LECCION PRIMERA.

Idea general del método. Sus divisiones.

El método es el modo de usar de los medios conducentes para averiguar la verdad.

Los medios de que dispone el entendimiento para llegar al descubrimiento de la verdad, consisten en que nuestras ideas se enlacen con una dependencia natural, para que nuestros conocimientos se sucedan unos á otros de modo que vayamos descubriendo en los posteriores alguna verdad que no veíamos en los anteriores, y para que, de este modo, caminando de verdad en verdad, y viendo las relaciones que las unen á todas, lleguemos por último á la que buscamos:

Este resultado se obtiene por dos distintos medios, la *análisis* y la *síntesis*. Por medio de la *análisis* subimos de las conclusiones á los principios: por medio de la *síntesis* descendemos de los principios á las conclusiones. De la *análisis*, que quiere decir *descomposicion*, se valen los químicos para conocer bien un objeto material. Separan todas sus partes, las van observando y examinando una por una, y haciéndose cargo de sus propiedades, de las relaciones que tienen entre sí, y del resultado de estas propiedades y relaciones, con lo cual adquieren un conocimiento exacto del objeto.

En cuanto á los objetos inmateriales, si hay alguno completamente simple, en el cual no quepa composición de ninguna clase, claro es que en él no cabe la *análisis*; pero no es fácil hallar un objeto

de esta naturaleza : aun los que parecen mas simples, tienen siempre algunas relaciones y propiedades inherentes á su ser. De todos modos, en una idea compuesta, por medio de la análisis vamos separando y considerando cada una de las ideas que la componen, y por lo mismo que no es mas que una, la podemos conocer con mas desembaraz, claridad y distincion: comparamos luego todas estas ideas unas con otras, vemos las relaciones que las unen, y el producto de todo este procedimiento es el conocimiento total y adecuado del objeto.

La *sisntesis*, que quiere decir *composicion*, consiste en reconstruir, digámoslo así, el edificio que habíamos destruido, ordenando y enlazando las ideas que hemos separado, y las verdades que hemos descubierto por el método analítico. El álgebra analiza, la geometría sintetiza, presenta primero las verdades mas claras y obvias, de las cuales parte, y caminando poco á poco y con cuidado, enlaza unas con otras, y llega por último á los teoremas mas altos y á los problemas.

Algunos autores dicen que este es un método excelente para enseñar, y por eso le llaman método de *doctrina* ó de enseñanza: otros lo niegan, y ni conceder quieren que la síntesis sirva para hallar la verdad, privilegio que reservan para el método analítico, llamado por esta razon método de *invencion*. Los mas, y creo que con buen consejo, sienten que para una completa seguridad de la verdad que se busca deben caminar á la par uno y otro método, pues si el uno confirma lo que el otro presenta, no queda lugar á la menor duda, y aun tengo para mí, que en la enseñanza conviene emplear uno y otro, porque es evidente que los discípulos pueden llegar á conocer la verdad por los mismos medios que el maestro cuando éste se los explica bien.

Tanto en el método analítico como en el sintético debe preceder la observacion. ¡En que nos hemos de fundar para descubrir la verdad en un objeto que no conocemos bien ! Por lo que hace á los objetos materiales podemos fiarnos de las observaciones que otros han hecho , cuando su ciencia y veracidad nos ofrece una seguridad para darles crédito ; pero en los fenómenos psicológicos nada nos aprovecha la autoridad : el maestro podrá dar testimonio de lo que pasa en lo interior de su alma ; pero yo necesito estar seguro de lo que pasa dentro de la mia, debo sentirlo y experimentarlo, nadie puede sentirlo ni experimentarlo por mí.

Para empezar la síntesis no es necesario remontarse hasta los primeros principios, y descender desde ellos hasta el objeto que queremos conocer. Esta seria una operacion demasiado larga y expuesta, teniendo que recorrer sin necesidad un gran número de ideas con peligro de no distinguirlas ni apreciarlas debidamente ; de lo cual resultaria un error que vendria á refundirse en el objeto cuya verdad tratamos de hallar. Basta , pues , que nos paremos en una verdad evidente, aunque no sea de las primeras. Por ejemplo, para cerciorarnos de la verdad de que el alma es un espíritu, basta que nos detengamos en la verdad de que el *alma piensa* , porque esta es una verdad incontestable , é ir descendiendo á otras verdades que de ella se deducen , hasta llegar á la verdad de que el alma es un espíritu ; y no tenemos necesidad de elevarnos á otras verdades ó ideas universales de las cuales se deduzca que el alma piensa. Lo mismo decimos respectivamente de la análisis ; no hay necesidad de subir desde la idea ú objeto compuesto hasta las primeras verdades, si antes hallamos una verdad evidente, aunque esté contenida en otras mas elevadas y universales : esto

seria alargar y complicar la operacion sin utilidad ninguna , y aun con peligro de confundirnos.

LECCION II.

Reglas generales del método.

Las reglas generales para aplicar con fruto uno y otro método , son las siguientes:

1.^a La verdad que nos propongamos averiguar, no ha de ser superior á las fuerzas de la inteligencia humana , ó á las de nuestro propio talento. Seria perder el tiempo empeñarnos en conseguir imposibles.

2.^a Aunque el punto que tratamos de investigar no sea inaccesible á nuestras fuerzas intelectuales, todavía antes de comenzar el exámen debemos proveernos de los medios suficientes para practicarlo, ó materiales ó intelectuales , segun la naturaleza del objeto : un químico sin máquinas ni instrumentos á propósito , no podria analizar una substancia corpórea ; ni cualquiera otro filósofo podria descubrir una profunda verdad metafisica sin las ideas y conocimientos previos , necesarios para descubrirla. A cada paso tropezaria con una dificultad insuperable : se detendria , mudaria de rumbo sin conseguir nada , volveria á empezar de nuevo el exámen y le sucederia lo mismo : al fin se aburriria , y tendria que abandonar su proyecto.

3.^a Colóquense las ideas de tal manera que tengan entre sí una inmediata y seguida dependencia , y en este orden precisamente debemos ir examinándolas , sin dejar ninguna intermedia , y no pasando nunca á considerar una idea , sin haber comprendido bien la inmediata que la ha precedido.

Los fundamentos de las operaciones metódicas pueden ser los conocimientos intuitivos, la obser-

vacion y la experiencia. El oficio exclusivo del método es coordinar debidamente é ir considerando con atencion las ideas que estos medios de conocer nos proporcionan : á falta de ellos podemos valer-nos de la hipótesis , que no deja de suplirlos con bastante fruto. (Véase la leccion 9.^a)

En el método de enseñar debemos poner mucho cuidado en ir derechos al objeto sin distraernos á digresiones suscitadas por las ideas que , conexas con las necesarias para la demostracion , las acompañan siempre á derecha é izquierda. Si atendemos á estas conexiones laterales , fácilmente nos dejamos llevar de unas en otras ; nos salimos del camino , y despues de haber andado por senderos extraviados, tenemos que volver á tomar el hilo de las ideas que habiamos abandonado. Este aglomeramiento de ideas confunde al entendimiento de los oyentes, porque no todos estan en el caso de separar lo accesorio, y conservar en su unidad lo principal. Es supérfluo recomendar la necesidad de explicar el sentido de las palabras que pueden tener mas que uno, y tambien, y especialmente, cuando las damos una significacion que no las dan generalmente los demas.

LECCION III.

De la definicion.

Si la definicion fuera completa y exacta, seria la manifestacion de la comprension de una idea ; es decir , de todo lo que la constituye. Para esto se necesita emplear muchas palabras, porque son muchos los elementos que constituyen una idea , cada uno de los cuales se ha de manifestar con una palabra. Por lo cual , una idea verdaderamente simple , si la hay , no se puede definir : no se puede *explicar* , desenvolver , solo se puede manifestar

con una palabra , y lo mas que podemos hacer es sustituir una palabra á otra.

Si pudiéramos definir bien todas nuestras ideas, si pudiéramos penetrar en su comprension , y distinguir bien todos los elementos que las constituyen , nuestros conocimientos subsiguientes serian de mas fácil adquisicion , mas seguros y mas útiles. Pero partiendo de una idea en cuyo fondo no hemos podido entrar , y cuya esencia íntima nos es , por lo mismo , desconocida , nuestros conocimientos ulteriores se han de resentir necesariamente de este defecto substancial , y solo tendrán un carácter de mas ó menos aproximados á la verdad , segun sea mas ó menos exacto el conocimiento de nuestras ideas.

Mas ya que no podamos conocer todos y cada uno de los elementos que constituyen nuestras ideas , á lo menos conocemos muchos , de los cuales tomamos algunos , los unimos y los manifestamos por medio del language , de modo que damos un conocimiento suficiente del objeto que concebimos , y queremos definir. Si no conocemos todo lo que es una idea *genérica* , conocemos á lo menos lo necesario para distinguirla de la *diferencia* y de la *especie*. Podemos , pues , unir la idea de *género* con la de *diferencia* y de aquí resultará la idea específica , relativa al objeto que queremos definir , y éste quedará bien definido porque no se confundirá con otro , aunque no conozcamos su esencia ; porque este es el oficio de la definicion , dar una idea distinta del objeto , no dar á conocer todo lo que es en sí. No es decir por esto que la definicion no nos da ninguna idea del objeto ; no : nos la dá , pero no se debe exigir de la definicion que nos la dé completa , basta que nos dé la suficiente para que nunca confundamos el objeto con otro. ¿ Y quién duda que este es un gran

bien ? ; No es una gran ventaja para toda clase de ciencias , distinguir bien unos objetos de otros , aunque ignoremos la esencia de cada uno ? Puede conocerse cuán grande es esta ventaja , considerando los grandes progresos que han hecho las ciencias naturales generalizando , especificando y clasificando los objetos de sus especulaciones , lo que equivale á definirlos , señalando el género en que estan comprendidos , luego la diferencia propia de cada uno y que forma la especie , y la hace distinguir de otras especies contenidas en el mismo género. En seguida atiende la ciencia á otrós caractéres especiales de algunos objetos de una misma especie que forman secciones , grupos , clases ó familias á parte , de donde resulta el conocimiento distintivo de un sinnúmero de objetos , de sus propiedades y cualidades , que no solo no permite confundirlos unos con otros , sino que proporciona ver muchas de las relaciones que median entre ellos , y las desemejanzas que los separan. El naturalista distingue y conoce por este medio en el género *animal* los vertebrados y los invertebrados , los mamíferos , los cuadrúpedos , los bípedes , los reptiles , etc. , que sin la definicion se le presentarian todos en una confusa union : distinguen bien unos de otros , distinguen sus cualidades y propiedades , y este conocimiento es muy provechoso en su aplicacion , aunque se ignore la esencia de los objetos. No tienen , pues , razon los que niegan su valor á las definiciones , porque no nos suministran el conocer el constitutivo íntimo de los séres.

LECCION IV.

Continuacion del mismo asunto sobre la definicion.

De lo que acabamos de decir en la leccion anterior se sigue que , si la definicion no sirve para darnos á conocer lo que son las cosas en sí mismas, sirve á lo menos para hacer que las distingamos unas de otras ; porque para definir bien una idea ó el objeto á que se refiere , necesitamos analizarla, y de la análisis resulta el conocimiento de que en aquel objeto concurren elementós que no concurren en otros , porque son propios exclusivamente del objeto que analizamos. Formando la análisis de nuestra alma observamos que es activa ; aunque no conocamos , pues , la esencia de nuestra alma , conocemos que no es cuerpo , porque los cuerpos no son activos ; y como ningun accidente es activo , deducimos que el alma es una substancia ; y formamos la idea de que *el alma es una substancia incorpórea*, y esta es la definicion que de ella damos , y por ella la distinguimos de todo lo que es cuerpo. Si queremos distinguirla de las demas substancias que no son cuerpos , v. g. , de Dios , añadiremos, *creada ó limitada* ; y si queremos distinguirla de otras substancias incorpóreas que tambien son creadas ó limitadas , añadiremos *destinada á informar un cuerpo organizado* ; si todavía queremos distinguirla del principio que anima el cuerpo del bruto , aunque le supongamos espiritual, como quieren algunos , añadiremos, *dotada de razon y de libertad moral*. Y con esta definicion : el alma humana es una substancia incorpórea (ó espiritual), *creada (ó limitada), destinada á informar un cuerpo organizado , y dotada de razon y libertad moral* : ¿ no tendremos una idea suficiente de la alma, aunque no conozcamos su

esencia? ¿No la distinguiremos claramente de cualquiera otra cosa? Sí, ciertamente; y aun podemos añadir que aunque su esencia nos sea desconocida, porque no conocemos la esencia de las cosas, sabemos con seguridad que es una substancia espiritual, que se distingue de la esencia de Dios, del principio que anima al bruto y de la esencia del cuerpo; y que si es de la misma especie que la esencia del ángel, se distingue, por lo menos, en estar destinada á formar con un cuerpo el compuesto hombre; todo lo cual nos da una idea suficiente del alma humana.

Hasta aquí hemos hablado en la suposición de que no conocemos la esencia de las ideas y de los objetos á que se refieren, porque se dice generalmente que para definir se necesita conocer exactamente lo que se va á definir; pero que solo podemos conocer exactamente lo que depende de nosotros, aquello, es á saber, de que somos la causa: que solo en las matemáticas (y algunos añaden también en la ética) hay esta dependencia ó relacion de causalidad, y que por consiguiente solo en las matemáticas se puede definir bien. Pero por mas que hemos reflexionado sobre estas aserciones, no podemos convencernos de su verdad. Antes bien creemos que el mirar como imposible el conocer las esencias de las cosas, nace de la imposibilidad de darlas á conocer con otras palabras que las que empleamos para manifestarlas. Si nos preguntan cual es la esencia del espíritu, por mas que digamos que es una substancia incorpórea, volverán á preguntarnos, ¿y qué es eso que es una substancia incorpórea? Si decimos que es una cosa que no existe en otra, ni tiene cuerpo; volverán á preguntarnos, ¿y qué es en sí misma esa cosa que no existe en otra, ni tiene cuerpo? En lo cual á la verdad nos parece-

mos á los niños que todo lo preguntan, aunque con mas razon que nosotros, porque ellos ignoran lo que preguntan, y nosotros lo sabemos, solo que nos empeñamos en que nos digan qué es lo que sabemos. Si fuera cierto que no sabemos qué es lo que sabemos, no habria saber humano, no habria mas que un escepticismo universal. ¿Y por qué se hace la excepcion á favor de las verdades matemáticas, y no de otras muchas metafísicas tan claras como las matemáticas?...

Vasto campo se presenta aquí á la metafísica; pero no es ahora la ocasion de recorrerlo. Volveremos, pues, á la definicion.

LECCION V.

Clases de definiciones: reglas para una buena definicion.

Hay dos clases de definiciones. Definicion *de nombre* y definicion *de cosa*: esta se divide en *esencial* y *descriptiva*.

La definicion de nombre es la aclaracion del significado de la palabra, la cual es inútil cuando la palabra tiene una significacion conocida por todos; pero es indispensable cuando la palabra es desusada ó técnica, no de uso comun, y cuya significacion no se comprende, ó se comprende mal, por los que no estan iniciados en la ciencia á que corresponde. Tambien es necesaria esta definicion ó aclaracion, ó cuando no damos á las palabras la significacion que generalmente se las da, ó las damos otra diferente de la que las da la persona con quien estamos hablando. En este caso no nos entenderemos, y si disputamos, jamás nos avendremos.

La definicion *esencial* de cosa es la mas importante: es la que da á conocer lo que es en sí la cosa que definimos; y si realmente ignoramos lo que es,

la damos á conocer por sus propiedades y por sus diferencias respecto de otras cosas.

La definicion *descriptiva* da á conocer un objeto por algunas notas, señales ó caracteres, que aunque accidentales lo distinguen bien de cualquiera otro objeto, por ejemplo, un hombre de otros hombres por su color, estatura, fisonomía, etc.

Antes de proceder á dar un definicion debemos tener presente:

1.º Que es inútil definir una cosa indefinible, como una idea simple : lo único que podremos hacer será usar, para manifestarla, de otra palabra que la dé á conocer mas claramente que la palabra con que generalmente se expresa; pero esto ya se vé que no es definir.

2.º Debemos usar con economía de las definiciones; no se deben emplear sino las necesarias; no debemos empeñarnos en definiciones imposibles, ni en dar á cada paso otras absolutamente superfluas. Este prurito de definirlo todo, es muy perjudicial para la enseñanza: concebida una idea con claridad, querer dársela mayor con la agregacion de otras ideas, no es mas que confundir el entendimiento de los jóvenes. En la controversia se distrae la atencion que debe estar siempre fija en el punto principal que se controvierte, y estas digresiones retardan ó imposibilitan la resolucion de las cuestiones.

Para formar una buena definicion debemos analizar la idea ó el objeto que vamos á definir, para ver, en cuanto podamos, los elementos de que se compone, conocerlos bien y distinguirlos unos de otros con toda claridad; y hecho esto emplear en la definicion unos términos que manifiesten claramente los elementos que hemos descubierto en la idea ú objeto que definimos.

A la definicion deben acompañar varias condiciones, que son las notas ó señales por donde conocemos si está bien formada.

Si la definicion no nos da una idea mas clara del definido que la que teniamos antes de definir, la definicion es viciosa: por eso la primera condicion es *que la definicion sea mas clara que el definido.*

Segunda: *que el definido no entre en la definicion*, porque si entra, es decir, si en la definicion usamos de la misma palabra que empleamos para expresar la idea que definimos, no la expresaremos con mas claridad.

Tercera: *que la definicion sea precisa*, que no contenga ni mas ni menos que lo que es menester. En el caso de faltar á esta condicion mas vale pecar por exceso que por defecto: en el exceso se contiene lo necesario que falta en el defecto.

Cuarta: *que la definicion no sea negativa*, que no explique lo que no es, sino lo que es lo que se define, porque esto es lo que se desea saber. Mas si no podemos saber lo que es positivamente el objeto que definimos, nos valdremos de la definicion negativa, para distinguirlo de lo demas. Asi nuestro entendimiento no puede abarcar un objeto inmenso, y sin embargo diremos bien que es lo que no puede acabar de medirse.

Quinta: *que la definicion convenga á todo el definido y solamente al definido.* Si no conviene á todo el definido, no da de él una idea completa, como en esta: *el hombre es inteligente*: la cual no da una idea completa del hombre, porque falta la idea de animal. Tampoco esta definicion conviene solamente al definido; conviene igualmente al ángel, que tambien es inteligente.

Sexta: *que la definicion sea recíproca con el*

definido: es decir, que lo que se dice ó predica del definido, se diga ó se predique de la definicion y viceversa, porque la definicion y el definido manifiestan una misma idea, y no la manifestarian si de la idea expresada por el definido no se pudiese decir lo mismo que de la idea expresada por la definicion, y al contrario.

LECCION VI.

Se concluyen las reglas de la definicion.

Séptima regla; que es una consecuencia necesaria de la anterior: *Que se conviertan los términos de la definicion y los del definido*: ó lo que es lo mismo, que se pueda poner el predicado por sujeto, y que la definicion signifique idénticamente lo mismo: como ésta: *Dios es el ser infinitamente perfecto: el ser infinitamente perfecto es Dios.*

Octava: *La definicion esencial debe constar del género próximo y de la última diferencia.* Género próximo es aquel entre el cual y la especie no media otro género. El género, si comprende todos los entes así posibles como existentes, se llama supremo: se llama ínfimo si no contiene en sí ningun otro género; y los que median entre el supremo y el ínfimo se llaman *subalternos*. *Ente* es género supremo, porque contiene en sí todas las cosas, existentes y posibles: *viviente* es un género subalterno contenido en el supremo, pero inferior á él porque hay muchos entes que no son vivientes, y superior al género *animal*, porque este está contenido en el género *viviente*: y por último *animal*, es el género ínfimo porque en él no está contenido ningun otro género; solo hay contenidas especies. *Diferencia* es cierta propiedad que restringe el género, y con él constituye la especie: así, *racional* es una

propiedad que reduce al género *animal* y con él constituye la especie hombre. La diferencia puede ser de individuos, que por lo mismo se llama *numérica*, de especies y se llama *específica*, y de géneros, la cual se llama *genérica*. En *Alejandro* hay una diferencia numérica, por la cual se distingue de *Dario*, de *César*, etc.; *racional* es diferencia específica respecto de *animal*; y *viviente* genérica, respecto de *piedra*, *agua*, ó cualquier otro cuerpo inorgánico. Algunos sin embargo, dicen que entre los géneros se da *diversidad*, entre las especies *diferencia*, y entre los individuos de una misma especie solamente *distincion*. Pero esta es cuestion de nombre.

El género próximo es el ínfimo, la diferencia última es aquel carácter que es exclusivamente propio de los individuos de la especie que definimos, y que por lo mismo no conviene á los individuos de otras especies contenidas en el mismo género. Así, el hombre es un *animal racional*, es buena definicion: porque *animal* es género próximo; entre él y la especie hombre no media otro género: y ademas, *racionales* es una cualidad propia exclusivamente de la especie *hombre*, y no de las especies *leon*, *caballo*, *tigre*, etc. Al contrario, es mala esta definicion: el hombre es una *substancia intelectual*, porque *substancia* no es el género próximo, en razon de que en él caben otros géneros, como *cuerpo*, *espíritu*, etc., y puede contener, y en efecto contiene, otras substancias intelectivas que no sean hombres, los ángeles: tambien es mala esta otra: *el hombre es un animal bipede*; porque la diferencia *bipede*, no es exclusiva del hombre: tambien las aves son *bípedes*. Esta definicion que hemos explicado es la definicion específica.

La misma explicacion es adaptable á la definicion

genérica. *El animal es un viviente sensible*, es buena definicion: *viviente* es el género próximo que contiene á los vivientes vegetales y animales: y *sensible* es el carácter exclusivamente propio del animal, y que no conviene á los vegetales.

En cuanto á la definicion individual ó numérica, aunque mas bien es una descripcion, no obstante y por esto mismo, para darla no se debe subir al género, ni á la especie, sino señalar las notas ó caracteres propios del individuo que describimos: primero aquellas que lo distinguen de los demas, y despues todas las que descubramos en él. Si queremos decir quién fué Cárlos III, no hemos de decir, fué un ser, un hombre, un rey, un rey que se llamó Cárlos: nada de esto dá á conocer á Cárlos III de modo que lo distingamos de otro Cárlos, de otro rey, y de otro rey Cárlos; y solo lo conseguiremos diciendo: *Cárlos III rey de España*: así no lo confundiremos con ningun otro individuo. Ahora, si queremos no solamente distinguirlo de otros individuos, sino tambien conocerlo por sus cualidades y propiedades corporales y morales, podemos decir que fué alto ó bajo, etc., muy religioso, discreto, amante de su pueblo, etc., etc.

LECCION VII.

De la Division.

Reglas de la division.

Antes de hablar de la division, conviene hablar del *todo*. El *todo*, pues, puede ser *físico* material, ó sea corpóreo. Este todo, en latin *totum*, se dividirá ó mas bien se partirá, separando unas de otras las partes que lo componen; pero no es necesario ni posible separarlas todas; basta, y esto es lo posible

y lo conveniente , separar las diferentes especies de partes que lo constituyen ; lo que proporcionará al químico muchos y muy útiles conocimientos. La misma operacion podemos hacer mentalmente respecto de la idea que tenemos del todo físico.

Hay otro *todo* que se llama lógico , que es una idea general ; y como las ideas generales contienen en sí otras ideas , tambien unas mas y otras menos generales , la division , pues , en este caso es la separacion de estas ideas generales contenidas en la mas general , pero siempre con cierta subordinacion al todo , no dislocadas y aisladas.

La idea mas general de todas , la de *ser* , puede dividirse en todas las demas ideas generales que comprende ; y cada uno de los géneros subalternos , en los que esten contenidos en ellos , hasta llegar al ínfimo , que podrá dividirse en las especies contenidas en él ; pudiendo verificarse estas subdivisiones hasta donde lo permita la naturaleza de los miembros de cada division anterior.

Las reglas de la division son las siguientes :

1.^a *Que sea completa*: que los miembros divididos completen el todo ; lo que no sucederá si se omite alguno de los que lo componen ; como si yo dividiese el género *animal* , en animales bípedes y cuadrúpedos , omitiendo las demas especies de animales comprendidas en la idea general *animal*. Si no se observa esta regla , no se podrá obtener un conocimiento exacto del todo que se divide. Tampoco deben entrar en la division miembros que no se contengan en el todo , porque su conocimiento en nada contribuiria al conocimiento á que se aspira.

2.^a *No debe contenerse un miembro ya separado en otro , ni en todo ni en parte* ; porque presentariamos dos veces un mismo miembro , ó en todo ó en parte , si lo presentásemos por sí solo , y ademas

contenido en otro ó total ó parcialmente. Pero es de advertir, que no se falta á esta regla, cuando se considera á parte un miembro que ya está contenido en otro, si se le considera separadamente bajo otro concepto que aquel bajo el cual se considera contenido en el otro. Todo *peral* está comprendido en el miembro *árbol*, uno de los que constituyen el todo *vegetal*, pero yo lo considero no como simplemente vegetal, sino como *peral*. Mas si el miembro que yo considero separado, está comprendido en otro bajo el mismo concepto en que yo le considero separado, la division es viciosa, como si yo considerase por separado el *peral* en cuanto vegetal, despues de haber dividido el género viviente en vegetal y animal.

3.^a *Que la division sea inmediata*: que no se salte de un miembro á otro posponiendo otros miembros intermedios. De este modo se interrumpe la cadena de relaciones que median entre los miembros que estan contiguos unos á otros, y no es fácil *anudarla*, cuando hay interpuestas relaciones lejanas ó extrañas, lo que es un inconveniente para el exacto conocimiento del objeto que se intenta conocer bien por medio de la division.

4.^a *Que no sea demasiado prolija*: porque la excesiva prolijidad confunde al entendimiento, si se ha de fijar en un crecido número de puntos de vista. Esta regla en nada *se opone á* la primera; porque cuando decimos que *la division* ha de ser completa, no queremos decir que ha de separar absolutamente todos los miembros de un todo: basta separar aquellos, sin cuyo conocimiento no se puede conocer el todo. Para esto no es menester desmenuzarlo: los miembros contenidos en otros, y que conocidos estos se dejan conocer naturalmente, se deben omitir.

5.^a Pero hay otra regla contenida en la prime-

ra y es que la division no sea corta ó escasa; que no quede ningun miembro por dividir; pero se entiende no de todos, sino de aquellos sin cuyo conocimiento no podemos conocer suficientemente el todo.

· LECCION VIII.

Se concluye el punto de la division. Conveniencia de la clasificacion para una buena division.

Para dividir bien un todo muy extenso, conviene clasificar los miembros de que consta, y dividirlos en grupos ó secciones; así los distinguiremos mejor, considerando las relaciones que aproximan unos á otros los de una seccion, y los separan de los de otra seccion, con los cuales no los unen estas relaciones. Para clasificar con algun orden, debemos escoger alguno ó algunos caracteres comunes á todos los miembros de la seccion en que queremos colocarlos. Para dividir bien el todo *especie humana*, distribuiremos los hombres en secciones de *albinos, de blancos, de mulatos, de color cobrizo y negros*. Esto en el orden fisico: en el orden moral formaremos las secciones, segun el estado de su civilizacion, en cultos, semicultos y bárbaros, y segun su religion en cristianos, mahometanos, etc. Estos caracteres no son esenciales, es verdad, pero conducen á hacernos conocer las semejanzas de varias clases, que aproximan unos á otros los individuos de una seccion, las desemejanzas que los alejan de los individuos de otras secciones, y las particularidades de cada seccion en su género de vida, en sus costumbres, en su gobierno, etc.

Aunque no podamos penetrar en el constitutivo íntimo del cuerpo y del espíritu, sabemos sin embargo que cada hombre es un compuesto de estas

dos substancias, y si no los juzgáramos sino por el conocimiento de estos dos caracteres esenciales del hombre, bien reducido seria por cierto el conocimiento que tuviéramos del todo *especie humana*.

Todas las cosas estan clasificadas por el autor de la naturaleza, *juxta genus suum* y *secundum speciem suam*. Pero ¿quién será capaz de descubrir todas las analogías que contienen los seres naturales para formar una clase? Para esto era necesario tener un conocimiento profundo y circunstanciado de los objetos de la creacion, conocimiento que excede á las fuerzas de la inteligencia humana.

Pero al fin los naturalistas han clasificado los objetos de su ciencia ordenándolos en séries, segun aquellos caractéres que universal y constantemente observan en ellos, y este orden asi establecido simplifica y facilita mucho sus investigaciones y trabajos científicos. Faltaria esta disposicion simétrica en un jardin donde estuviesen todas las plantas confusamente mezcladas: no habria clasificacion en aquel jardin: la habria si cada una de las especies de plantas ocupase un lugar á parte: los rosales, los alelíes, los claveles, jazmines, etc.

Esta coordinacion es la que conviene formar respecto de un todo lógico, si queremos efectuar fructuosamente su division: esta coordinacion es la clasificacion.

Hasta aqui hemos hablado de la division lógica interna: la externa no es mas que la enunciacion de la interna; y para ella solo se exige que proceda por el mismo orden que esta última, y que sea clara y concisa, evitando la aglomeracion de palabras innecesarias, y usando en cuanto se pueda de las que no presenten dudas ni ambigüedad en su significado, y explicándolas de antemano si presentan alguna.

LECCION IX.

Analogía. Método analógico.

No siempre podemos formar juicio de las cosas. Ya sabemos que el juicio es una afirmación del entendimiento, y que el entendimiento no puede afirmar, si no está seguro de que es verdad lo que afirma: pues bien, muchas veces nos falta esta seguridad, y entonces no juzgamos, no formamos juicio, tenemos que contentarnos con la opinión.

Uno de los motivos de la opinión es la *analogía*, palabra griega que equivale á las latinas, *similitudo*, *convenientia*, *consensus*. Esta semejanza ó conformidad de unos objetos con otros, nos inclina á juzgar que son todos iguales en las propiedades y cualidades que solo conocemos en algunos de ellos. Vemos la semejanza genérica que hay en todos los perros; y el que ha observado que ladran todos los que ha visto, se inclina á juzgar que tambien ladran los que no ha visto.

El juicio á que en virtud de la analogía nos inclinamos, puede ser verdadero; pero tambien puede ser falso; puede ser verdad lo que presumimos ó conjeturamos, y puede no serlo. En el ejemplo propuesto la realidad no está conforme con la conjetura, porque hay una raza de perros naturalmente mudos.

No por eso es inútil formar nuestras opiniones fundándonos en la analogía, porque muchas veces es verdad lo que presumimos, y la verdad siempre nos es útil, aunque no estemos seguros de ella; por lo pronto tendremos una probabilidad; que á lo menos siempre es algo mas que una total incertidumbre; y es un método muy racional, aprovechar-

nos para descubrir la verdad, de lo que á ella se aproxima mas.

Pero como tambien puede ser un error lo que nos inclinamos á juzgar que es una verdad, por esta razon es muy conveniente no establecer con facilidad y ligereza similitudes, que no nos constan, entre los objetos, ni atribuir á todos los del mismo género ó de la misma especie la semejanza que notamos en algunos de ellos. Asi pues, el *método analógico* requiere detenimiento y reserva; con estas condiciones, y á falta de otros mas seguros, es útil para la investigacion de la verdad.

LECCION X.

Hipótesis. Método hipotético.

Cuando intentamos pero no podemos descubrir una verdad, partiendo de otra verdad averiguada ó constante, ó fundándonos en la analogía que notamos entre los objetos observados, suponemos una verdad que nos sirva de punto de partida para la averiguacion que emprendemos: esta suposicion y los juicios y racionamientos que sobre ella formamos es lo que constituye la *hipótesis*.

A falta de una verdad conocida son en extremo útiles las suposiciones. La inteligencia humana no se contenta con tener noticia de los hechos, quiere tambien saber las causas de estos hechos; pero nada adelantamos muchas veces en el descubrimiento de estas causas, racionando sobre las verdades que conocemos, entre las cuales y el objeto á que aspiramos media una obscuridad que no podemos disipar, por mas que nos esforcemos.

En estos casos recurrimos á la hipótesis. Si racionando sobre una verdad supuesta, se van explicando satisfactoriamente los hechos, y vamos

adquiriendo ideas, cuyo conocimiento nos conduce hasta ver con claridad lo que antes estaba tan encubierto para los ojos de nuestra alma, entonces lo que al principio no era mas que una suposicion, pasa á ser una realidad.

Pues bien, el *método*, aunque de éxito incierto, de entablar una investigacion, fundándonos en una suposicion, cuando carecemos de otros medios seguros de qué valernos, es un método legítimo y utilísimo. A él se debe el descubrimiento de un gran número de verdades en todas las ciencias. No siempre da este medio los resultados que se desean; pero nada se pierde, antes bien ganan mucho las ciencias en emplearlo, porque tambien estamos siempre á tiempo de sustituir una hipótesis á otra, cuando esta no corresponde á nuestras esperanzas, ó de abandonarlas todas si ninguna nos satisface. Lo cierto es que de tentativa en tentativa, aunque todas ellas infructuosas, se ha llegado por último á lograr unas veces la evidencia, y otras á lo menos una gran probabilidad acerca de las causas de muchísimos fenómenos, antes ignoradas.

Mas para plantar con fruto una hipótesis deben observarse las reglas siguientes:

1.^a Será una mera casualidad que la hipótesis nos proporcione el acierto en la investigacion, si antes de entablarla no estamos bien instruidos acerca del punto en cuestion, su estado actual y las vicisitudes por donde ha pasado. Este conocimiento nos conducirá á evitar en mucha parte cuanto se oponga á la conveniente direccion de las ideas en el procedimiento de la hipótesis.

2.^a Esta debe arreglarse á los conocimientos ciertos que tengamos en la materia: tampoco deben despreciarse los probables, si no son incompatibles con el rumbo que siga la hipótesis.

3.^a Será una temeridad empeñarse en proseguir con los trabajos hipotéticos cuando á ellos se oponen hechos bien averiguados: si por medio de la hipótesis pueden explicarse sin violencia, adquiere entonces bastante probabilidad, y si se conforman completamente con la suposicion y sus consecuencias, la hipótesis deja de serlo, y adquiere el carácter de una verdad absoluta.

4.^a Desde luego se deja conocer que ni probabilidad ni certeza podemos prometernos del éxito de una suposicion falsa: de la falsedad no puede proceder directamente la verdad: y si se presenta alguna apariencia de probabilidad, desaparecerá bien pronto en fuerza de un exámen mas detenido. Asi, nunca debe asentarse una suposicion que esté en contradiccion con verdades incontestables.

5.^a Aunque parece que seria perder el tiempo emprender un procedimiento hipotético, cuando lo que se intenta descubrir por medio de la hipótesis se halla ya suficientemente averiguado y conocido; con todo, como hay verdades que pueden averiguarse por distintos caminos; no estará de mas algunas veces establecer una hipótesis, que elevada tal vez al grado de certeza, puede suministrar una prueba mas de alguna verdad ya probada.

De la hipótesis nace el *sistema*, que es la trabazon ó enlace que tienen entre sí las consecuencias que se van deduciendo del principio sentado por la hipótesis. Asi, decimos el sistema de Tolomeo, el sistema de Copérnico: es decir, la explicacion de los hechos que cada uno de los dos deducia, de consecuencia en consecuencia, del principio que sentaba, el primero del movimiento del sol y de la quietud de la tierra, y el segundo, viceversa, del movimiento de la tierra y de la quietud del sol.

GRAMÁTICA.

LECCION PRELIMINAR.

Cualquiera que haya sido el primer idioma que hablaron los hombres, ya fuese formado por ellos mismos, ya fuese recibido de Dios, debió durar por algun tiempo; de él se derivaron despues los demas idiomas que hablaron las naciones; y de estas lenguas derivadas se han formado otras y otras, hasta las de nuestros dias. De este hecho encuentran los filósofos vestigios é indicios muy claros en todas las lenguas conocidas, porque en todas ellas han observado un solo tipo en medio de las muchas y grandes diferencias que las dividen. Es muy difícil asignar la causa de aquellas diferencias demasiado notables que se advierten entre algunas lenguas, y que mas y mas las separan del tipo primitivo; pero otras no tan marcadas tienen una explicacion bastante natural en las nuevas ideas, necesidades y costumbres, nacidas de los diversos estados en que se fueron colocando sucesivamente los pueblos.

Como el objeto de toda lengua es manifestar los hombres unos á otros, así los fenómenos inferiores como los objetos exteriores, todas ellas estan sujetas á ciertas y las mismas condiciones, sin las cuales no podrian cumplir con su destino; y segun que con mas ó menos acierto llenen estas condiciones, así serán mas ó menos á propósito para conseguir su fin principal.

La gramática de cada lengua particular enseña el modo de hablarla segun la aplicacion y el cumplimiento de estas condiciones en cada una de ellas; esta enseñanza no es propia de la filosofía. A la filosofía solo la corresponde tratar de la *gramática*

general, ó mas bien de la *gramática en general*; es decir, de aquellas condiciones *generales*, y de tal manera necesarias del language hablado, que sin ellas no podria haber idioma alguno, y que por lo mismo son adaptables á todos, y á cada uno de ellos.

Las condiciones esenciales del language hablado estan todas incluidas en la unidad que debe haber entre el pensamiento y la palabra, de modo que una misma cosa se presente bajo dos formas, ó si se quiere que hablemos con rigurosa exactitud, que la palabra sea la expresion fiel del pensamiento. Y como el pensamiento, y todos los fenómenos interiores presentan al análisis tantos elementos, preciso es que el language los presente tambien. El modo, pues, de cumplir el language con este destino que tiene naturalmente, es el objeto de la gramática tomada en general; la cual por lo mismo podrá definirse *una ciencia que trata de los principios fundamentales del language hablado, ó de la expresion del pensamiento*.

La filosofía ha leído estos principios en la misma naturaleza del alma humana; es decir, en las leyes del pensamiento, que son las mismas, fijas é invariables, y no pueden menos de serlo, en todos los hombres, puesto que es una la esencia de los espíritus que los animan. Y si el language ha de ser la expresion fiel del pensamiento, necesariamente sus condiciones han de acomodarse á las leyes del pensamiento.

Estas son el modelo á que han ajustado los filósofos los principios que sientan, pero no descienden á especificar el modo de aplicarlos, que puede ser muy vario, como lo es realmente en los diferentes idiomas que hablan los hombres. De consiguiente, no se crea que la gramática *general* se llama así, porque trata de las reglas y preceptos particulares

de todas las lenguas : se llama general porque los principios que sienta tienen una aplicacion *general* á todas las lenguas, cualesquiera que sean, por otra parte, las diferencias que las distinguen. Estas reglas y estos principios tienen por objeto las palabras, y por fin el emplearlas de modo que correspondan exactamente á los fenómenos interiores: la coordinacion de las palabras que los expresan, se llama *oracion*.

110.

LECCION II.

De la oracion.

Supuesto lo que acabamos de decir, *oracion es la expresion oral de cualquier fenómeno interior*, ya sea sensacion, sentimiento, accion ó deseo, ó cualquier otro. En todos estos fenómenos entran varios elementos, cada uno de los cuales es necesario expresar con su palabra respectiva. La oracion en que entran mas elementos es la expresion del pensamiento, porque en él entran mas ideas que en cualquier otro fenómeno interno: por eso analizaremos la oracion considerándola como expresion oral del pensamiento, y su análisis es respectivamente extensivo á toda oracion, que exprese cualquiera de los miembros de que consta un pensamiento.

Toda oracion, pues, expresiva del pensamiento, consta de cuatro clases de palabras: unas que expresan ideas de cosas, otras ideas de cualidades, propiedades, ó modos; otras de relaciones que median entre cosas distintas; y por último una palabra que se llama verbo, y con las demas expresa el juicio que hemos formado, y que completa nuestro pensamiento.

Todas las demas clases de palabras que para expresar el pensamiento emplean los diferentes idio-

mas que hablan los hombres , se incluyen en estas cuatro clases : porque no hay en el pensamiento mas elementos que los que acabamos de enunciar , y de consiguiente no tendrian objeto que significar cualesquiera otras palabras que no estuviesen destinadas á significarlos. Lo que hay es que las lenguas han adoptado otras varias palabras que sirvan de auxilio á las principales , para que expresen con claridad las ideas á que se refieren , segun la diversa determinacion de que son susceptibles las ideas. Y aun estas palabras secundarias no serian suficientes para expresar todas las modificaciones accidentales que entran en el constitutivo del pensamiento , si no sufriesen tambien en su estructura una modificacion que correspondiese á la modificacion de la idea que hubiesen de expresar : así alteradas , reciben el nombre de *accidentes gramaticales* , de cada uno de los cuales hablaremos en su lugar propio.

No todas las lenguas han adoptado un número igual de estas palabras subsidiarias : la castellana cuenta nueve : nombre , artículo , pronombre , verbo , participio , preposicion , adverbio , conjuncion , é interjeccion ; si bien estas dos últimas no parece que deben contarse entre las partes de la oracion.

Hablaremos de todas ellas ; y en el exámen que hagamos de cada una , se verán prácticamente aplicados como en un ejemplo , los principios generales de la gramática.

LECCION III.

Del nombre.

Se llaman *nombres* aquellas palabras con que se expresan las ideas que son términos del juicio : en esta oracion : *Dios es justo* ; las dos palabras *Dios* y *justo* son nombres , porque expresan los dos térmi-

nos del juicio. Son tambien nombres las palabras que expresan ideas adjuntas á los términos del juicio que se quiere expresar: en esta proposicion: *la respiracion es necesaria para la vida de todos los animales*, ademas de las palabras *respiracion*, *necesaria*, son tambien nombres las palabras *vida* y *animales*, como partes integrantes del juicio que quiero expresar.

El nombre es *substantivo* y *adjetivo*: los substantivos expresan las sustancias, los adjetivos accidentes, propiedades ó cualidades, como quien dice añadidos ó agregados á la sustancia: *árbol* es nombre substantivo, y *frondoso* adjetivo. Pero no se crea que el nombre substantivo expresa una idea bajo el concepto únicamente de sustancia: la expresa segun nosotros la hemos formado, y la conservamos en la mente; á saber, con todas aquellas propiedades y cualidades que constituyen, ó por lo menos se hallan constantemente en el objeto á que la idea se refiere: la palabra *madera* no expresa la idea que tenemos de la madera solamente como sustancia, sino como una sustancia vegetal, verde ó seca, porosa, combustible, etc.

Los nombres substantivos pueden ser *propios* y *apelativos* ó comunes: los propios expresan la idea de una cosa designándola con una palabra destinada para significar aquella sola cosa: como *Tito*, *Neron*, *Roma*, *Madrid*: los apelativos ó comunes expresan la idea de una naturaleza comun á todos los individuos de un mismo género ú especie, como *pueblo*, *ciudad*, *aldea*.

Tambien son substantivos aquellos nombres que expresan ideas abstractas, es decir, ideas de propiedades, modos ó relaciones, abstraídas, ó concebidas separadas de los objetos, como *redondez*, *semejanza*, etc.; porque aunque no son cosas que

existen por sí y aparte de los objetos, nosotros las concebimos como si tuvieran una existencia separada y propia.

Los nombres adjetivos no son susceptibles de ninguna division, como adheridos necesariamente á los substantivos, y que por lo mismo siempre y solo significan algo propio de las substancias.

LECCION IV.

Accidentes gramaticales de los nombres.

Los accidentes gramaticales de los nombres son las variaciones ó modificaciones que reciben en su estructura para significar las modificaciones de las ideas que expresan, las cuales quedarian sin manifestarse, si los nombres conservasen siempre una misma configuracion, porque entonces solo corresponderian á la idea considerada bajo un solo aspecto, y las ideas son capaces de muchos y muy varios aspectos.

Los accidentes de los nombres son tres: *género*, *número* y *declinacion* ó *caso*.

El *género*, como accidente gramatical de los nombres, es la modificacion que en ellos se hace para significar el sexo de los objetos cuyas ideas representan. Si solamente se diera este accidente en los nombres destinados á expresar ideas de seres capaces de sexo, como los individuos de la especie humana, los animales irracionales, y algunas plantas, seria entonces muy fácil determinar el género, llamando á unos nombres del género *masculino*, á otros del *femenino*, segun el sexo de los objetos que expresasen, y *neutros* á los que expresasen ideas de seres sin sexo.

Pero los gramáticos han investido tambien de este accidente á los nombres expresivos de objetos

que carecen de sexo ; licencia que cualquiera que sea su origen , ha hecho indispensable en las lenguas una multitud de reglas fundadas únicamente en la terminacion , con un crecido número ademas de excepciones sin fundamento. Y no por eso son uniformes las reglas en todas las lenguas ; antes bien hay muchos nombres que tienen distinto género en una lengua que en otras : como *arbor*, femenino en latin , y *árbol*, masculino en castellano, siendo asi que ambos nombres expresan una misma idea.

La lengua castellana no tiene nombres neutros aunque reputan por tales á los adjetivos substantivados que se expresan con el artículo *lo* , como *lo útil* , *lo extraño*.

En nuestra lengua , y tambien en la latina, hay nombres que expresan los dos géneros con una sola terminacion , ya masculina, ya femenina : en *águila*, *trucha*, *liebre*, el género femenino ; en *aguilucho*, *salmon*, *tigre*, el masculino, aunque los nombres abrazan uno y otro género. Los adjetivos que se les juntan , siempre siguen su terminacion : *salmon fresco*, aunque sea hembra ; *águila ligera*, aunque sea macho. Llámanse estos nombres *comunes*, *epicenos* ó *promiscuos*, aunque no significan lo mismo comun , epiceno ó promiscuo : si se distingue fácilmente el sexo de un animal , el nombre que lo expresa es comun , como en latin *homo*, *bos*, que abrazan los dos sexos ; pero si el sexo difícilmente se conoce , entonces se llama epiceno , como en castellano *arador* (animal).

Número. Este accidente gramatical consiste en la alteracion hecha generalmente en el final del nombre , para denotar si la idea que por él se expresa se refiere á uno ó mas individuos. Seria imposible dar al nombre tantas desinencias como nú-

mero de individuos puede contenerse en una idea; cuatro, noventa, doscientos, etc., y por eso solo se designan el número *uno*, en una desinencia, y todos los demas en otra con la denominacion de número *singular*, hombre, y *plural* hombres; el griego y el hebreo tienen el número *dual*, para expresar la idea extensiva á dos individuos. Las lenguas latina y castellana tienen una especie de dual en las palabras *ambo*, *ambæ*, *ambos*, *ambas*, *entrambos*, *entrambas*.

Los nombres propios no son susceptibles de número plural ni dual, porque nunca expresan sino ideas que se refieren á un individuo solo, único: como *Demóstenes*, *Ciceron*. Cuando se da plural á estos nombres propios no se indican los individuos que se nombran sino todos los que puedan hallarse en su caso: así los *Alejandro*s, los *Ciceron*es y los *Virgilio*s, señalan todos los guerreros, oradores y poetas, adornados de las dotes que distinguieron á Alejandro, á Ciceron y á Virgilio.

No es lo mismo la generalidad que la pluralidad. La idea general abraza en su extension muchos individuos; pero en su comprension no es mas que una, aquella propiedad comun á los individuos que se contienen en su extension; y así esta idea puede expresarse con un nombre singular, como cuando decimos; «es propio del *sábio* mudar de parecer;» porque con el nombre *sábio* expresamos una sola cosa, la sabiduría, aunque conviene á muchos individuos.

No seria necesario que los adjetivos tomasen el accidente de número, como no toman el del plural en la lengua inglesa: porque aunque hubiera un adjetivo invariable para el sustantivo, ya estuviese en singular, ya en plural, no por eso dejaria de expresar exactamente la idea á que se refiere: pero

el hecho es que en los demas idiomas reciben el accidente del número lo mismo que los substantivos á que estan adheridos.

Declinacion. Declinar es apartarse ; y asi , por la declinacion se aparta el nombre de su estructura para significar con esta variacion la relacion de la idea que se expresa , con otra contenida en la oracion. Esta alteracion se hace substituyendo algunas letras ó sílabas á otras , pero siempre al final de la palabra , conservando su raiz , es decir , sus primeras sílabas ó letras : v. g. *Domin-us*, *Domin-i*, *Domin-o*, *Domin-um*.

LECCION V.

Conclusion de este asunto.

No en todas las lenguas se declinan los nombres. En las modernas se substituyen á la declinacion las preposiciones , las cuales son unas palabras con que se designan las modificaciones de las ideas que se expresan con la declinacion de los nombres en las lenguas que la tienen. (Véase la leccion 13.)

Las diferentes modificaciones que recibe el nombre , ya por efecto de la declinacion , ya por la preposicion que les precede , se llaman *casos* : estos en latin , en castellano y en otras lenguas son seis.

El *nominativo* que , como el mismo indica , sirve para nombrar ó designar el sujeto de la oracion , ó sea la idea de la cual se afirma algo por medio del verbo.

El *genitivo* que expresa la relacion de pertenencia , en todas las especies en que puede dividirse , que son muchas ; de poseedor á la cosa que posee ; de efecto á causa ; de causa á efecto , y otras varias.

Estas relaciones se expresan en castellano con la preposicion *de*.

El *dativo* significa una relacion de daño ó provecho , ú otras que tienen con ella alguna analogía; y algunas veces tambien otras de distinto carácter. Todas ellas se expresan en castellano con la preposicion *á* ó *para*, ó con otras : *útil á la república*, *bueno para mí*; *mira por tí*, *consule tibi*.

El *acusativo* expresa la relacion que hay entre la accion que el verbo significa , y el objeto á que es dirigida. Se expresa en castellano con la preposicion *á* , y algunas veces sin ninguna preposicion. *Amo á Dios*: *escribo un libro*.

El *vocativo*, como el mismo lo dice, tiene el oficio de llamar : de consiguiénte expresa el nombre de la persona á quien se dirige el que habla. Y no es necesario que sea una *persona*, ó un ser capaz de oirnos ó de entendernos , para que le dirijamos la palabra llamándole por su nombre : tambien se usa , y con elegancia, del vocativo dirigiéndonos aun á cosas inanimadas. *Quid est tibi MARE quod fugisti: et tu JORDANIS, quia conversus es retrorsum?*

Y por último el *ablativo*. La lengua griega no tiene este caso. En la latina y en la castellana , no significa nada por sí solo: su significacion, que es muy varia , la determinan las preposiciones que se le anteponen : en latin *a* , *de* , *ex* , *sub* , *in* y otras; y en castellano las correspondientes á ellas.

Son muchas las modificaciones que pueden recibir las ideas , á consecuencia de sus relaciones con otras ideas. Seria imposible expresarlas todas por medio de la declinacion: por esta causa las lenguas que la tienen se valen de las preposiciones, que unidas á los casos suplen la significacion que estos no pudieran tener por sí solos, aunque un

mismo caso puede expresar diferentes modificaciones de las ideas.

La declinacion, ó sea la alteracion que se hace en los nombres, no tiene ninguna regla fija y general; ni las que para este efecto se dan en las gramáticas de las lenguas que declinan sus nombres, se fundan en ningun principio filosófico y comun. La alteracion se hace, y no siempre uniformemente, en el final de la palabra, añadiendo ó suprimiendo ya una, ya mas de una sílaba ó letra, y no dejando algunas veces mas que una sola letra de la raiz, como en *vos*, *vobis*, *vestri*, ó *vestrum*, y en *tibi*, *te*, de *tu*: y aun algunas veces no conservando ninguna letra del nominativo, como en la declinacion de *ego* en latin, y del *yo* en castellano.

LECCION VI.

Del artículo.

El *artículo* es una parte de la oracion que expresa determinada ó indeterminadamente la extension que tiene la idea del nombre substantivo apelativo.

Los nombres apelativos expresan una idea general, que puede aplicarse á todos, á algunos, á muchos, á pocos, á dos, tres, cuatro, etc., de los individuos á quienes conviene la idea general, ó solamente á uno de ellos: esta aplicacion la hace el artículo.

El artículo se llama *especificativo*, cuando deja al nombre toda la extension que tiene, como *las plantas crecen*, ó *toda planta crece*. Es *individuativo*, cuando limita la extension del nombre, lo cual puede hacer de un modo determinado, y entonces se llama *definido*, ó de un modo indeterminado.

nado, y entonces se llama *indefinido*. Este no fija el número de individuos á quienes es aplicable la idea general, como *algunos*, *muchos* hombres. El definido limita la generalidad de la idea á un número mayor ó menor, determinado ó indeterminado, de individuos, lo cual puede hacer de varios modos, y por eso se divide en *posesivo*, *demonstrativo* y *numeral*.

El posesivo, *mio*, *tuyo*, *suyo*, ó por apocope *mi*, *tu*, *su*, determina, el primero un individuo solo, el que habla; *mi padre*; el segundo otro individuo solo, la persona á quien hablamos, *tu padre*; y el tercero la persona de quien se habla, *su padre*. Téngase entendido de antemano que por *persona* se entiende en gramática no solo un ser inteligente, sino tambien toda cosa, cuya idea se expresa en la oracion: y asi *un bruto*, *una piedra* y cualquiera otra cosa orgánica é inorgánica que no sea racional, se llama tambien persona en la oracion. El posesivo *tuyo* ó *tu* parece que solo debiera emplearse respecto de las que son realmente personas ó seres racionales, capaces de oirnos y entendernos, porque á ellas nos dirigimos cuando hablamos, y seria inútil dirigirnos á un objeto incapaz de entendernos, y aun de oirnos. Sin embargo se usa tambien cuando apostrofamos á los animales y á las cosas insensibles.

En cuanto al posesivo *nuestro*, determina mayor ó menor número de individuos, segun la relacion que tenga con el sustantivo á quien se una: asi cuando decimos *nuestro Redentor*, designa á todos los hombres; cuando decimos *nuestra nacion* designa un número parcial de hombres.

El artículo *demonstrativo* se refiere al sitio donde estan las cosas ó personas: *este* indica que la cosa está cerca del que habla: *ese*, que está mas cerca

de la persona á quien se habla; y *aquel*, que no está cerca del que habla ni del que oye.

Los artículos *numerales* expresan cuántos son los individuos á que queremos extender la idea, como *dos* navíos, *veinte* reales.

Los artículos *demonstrativos conjuntivos*, llamados tambien *pronombres relativos*, son los que pueden resolverse por un artículo demostrativo simple y una conjuncion; con ellos se unen dos oraciones, y respecto de la segunda equivalen á un demostrativo y una conjuncion afirmativa, y *este* y *esta* y *esto*: v. g. si *hubiera duendes, que lo negamos*: aqui la partícula *que* se resuelve en *y esto*.

Los nombres propios no admiten artículos, porque estos sirven para significar la extension de la idea del nombre sustantivo, y en los nombres propios está ya determinada la extension de la idea. Cuando juntamos el artículo con algun nombre propio, hay una verdadera elipsis, y el artículo recae sobre la palabra omitida, y no sobre el nombre propio: cuando decimos *el Mariana* dice... se omite la palabra *historiador*, sobre la cual recae el artículo.

Por último, el artículo tiene tambien los accidentes gramaticales de *género* y *número*: y asi decimos *el* hombre, *este* hombre, *ese* hombre, *aquel* hombre; *la* muger, *esa*, *esta*, *aquella* muger; los hombres, etc., *las* mugeres, etc., y en aquellas lenguas en que se declina el nombre, tienen tambien declinacion: como en latin *hic liber*, *hujus libri*, *illa dies*, *illius diei*, y lo mismo en plural.

LECCION VII.

Del pronombre.

Los *pronombres* son las palabras que expresan las personas que intervienen en la plática ó conferencia.

Autores muy recomendables no admiten que el *pronombre* sea una palabra que se pone en lugar del nombre, como dicen las gramáticas particulares, y como suena la misma voz. Las razones que alegan para recusar esta explicacion, prueban efectivamente que el pronombre y el nombre no pueden substituirse recíprocamente en la oracion, en su significacion total. Los nombres son unas palabras con que se expresan las ideas como términos del juicio, de consiguiente expresan lo que son las cosas, no las relaciones entre los términos del coloquio, que es el oficio propio de los pronombres. Pero si en lugar del pronombre se pusiera el nombre, se emplearia este en la oracion, no como expresion de la idea de la cosa, sino como expresion de la relacion de esta idea con las demas expresadas por las otras voces de la oracion, como en esta: « Ciceron dijo á Catilina ¿Hasta cuándo, etc? » De consiguiente parece que la misma consideracion milita respecto del pronombre, que al fin tambien es un nombre. *Yo* es una palabra que expresa la idea de lo que es *yo*; y sin embargo en la oracion no se la considera bajo este aspecto sino en cuanto á la relacion que tiene con los demas términos de la alocucion. Si en lugar del *yo* se pusiera el nombre del que habla, v. g., *Antonio*, habria que hacer lo mismo, y entonces considerariamos la idea Antonio, no como representando lo que es Antonio, sino como representando la relacion de esta idea con las otras ideas expresadas

por las demas palabras de la oracion. Todo esto justifica , á mi parecer , que el pronombre es realmente una palabra que se pone en lugar del nombre. Pero de todos modos siempre es una palabra que expresa una de las personas que intervienen en el coloquio, como hemos dicho al principio.

Por *persona* se entiende uno de los términos de la alocucion. Son necesariamente tres , y nada mas que tres: la primera es el que habla: la segunda aquel á quien se habla; y la tercera aquel ó aquello de que se habla. Como se supone que la primera persona habla , y que la segunda oye , ó por lo menos escucha , y que es capaz de entender , y como estas propiedades solo pueden convenir á séres racionales , de aquí es que solamente á esta clase de individuos debieran referirse las dos primeras personas del coloquio ; pero en language figurado se refieren tambien á los animales irracionales , á las cosas inanimadas , y aun á las ideas abstractas , lo cual es bastante frecuente en los oradores y mucho mas en los poetas.

Los pronombres en castellano son , 1.^a persona *yo* , 2.^a *tú* , 3.^a *él* , *ella* , *ello*.

Los pronombres tienen tambien accidentes gramaticales , *número* , *género* y *declinacion*. Tienen número singular y plural , porque la primera persona puede hablar por sí , ó solamente á nombre suyo , y tambien á nombre de otros ; puede dirigirse á uno ó á muchos individuos ; y hablar de muchas cosas ó de una sola. Las dos primeras personas no admiten el accidente del género , porque como estan necesariamente presentes en el acto de hablar y de escuchar , no hay necesidad de expresar el sexo de ninguna de las dos , y ademas tampoco es necesario para determinar las relaciones de la alocucion , que es el destino de las personas. Pero sí tiene género

la tercera persona , y admite los tres : el masculino y el femenino en singular y plural , el neutro solo en singular : *ello* ó *lo* de que se habla ; y no se puede decir *ellos* ó *los* de que se habla , porque no es mas que un solo asunto , aunque se componga de muchas ideas. Por último , los pronombres tienen declinacion en las lenguas en que la tienen los nombres , no solamente porque materialmente son tambien nombres , sino tambien , y principalmente , porque las ideas que expresan pueden ser términos de un juicio , ó tener con ellos relaciones muy varias.

En castellano , aunque no declinamos los nombres , se admite la declinacion en los pronombres , pues tenemos *yo* , *mí* , *me* , *conmigo* ; *tú* , *tí* , *te* , *contigo* ; *él* , *sí* , *se* , *consigo* : aunque *conmigo* , *contigo* y *consigo* es la misma declinacion *mí* , *tí* , *sí* , á la cual se antepone la preposicion *con* ; y asi en algunas provincias , dicen *con tí* y *con mí* , y los escribanos usan *y lo firmó con mí* , *escribano*. La última sílaba *go* es la misma preposicion *cum* pospuesta como la pospone la lengua latina , *mecum* , *tecum* , *secum* , y la italiana *meco* , *teco* , *seco* : de modo que en castellano , en *conmigo* , *contigo* y *consigo* , está antepuesta y pospuesta la preposicion *con* , á *mí* , *tí* , *sí*.

LECCION VIII.

Del verbo (1).

Gran controversia se ha suscitado entre los gramáticos y entre los filósofos , sobre la naturaleza y

(1) Traspasaríamos los límites naturales de un escrito elemental , si tratáramos con la extension debida la cuestion del verbo único. Ultimamente el Ilmo. señor Arboli , y el señor D. José María Rey , filósofos distinguidos , han tratado entre nosotros magistralmente esta cuestion. Hemos

significacion del verbo. No es extraño: el verbo es sin disputa la palabra mas importante de todo idioma; sin verbo no podria haber ninguno: sin verbo seria imposible enunciar ningun juicio, y los hombres no podrian entablar entre sí ninguna comunicacion por medio de la palabra; cuando mas, con palabras no ligadas por el lazo del verbo, y auxiliándose con acciones y gestos, podrian significar algunos objetos exteriores, y algunos fenómenos interiores, muy pocos.

Ciertamente no está bien definido el verbo, cuando se dice que es una palabra que expresa los movimientos de los cuerpos, y por traslacion las operaciones de los espíritus, porque hay muchos verbos que no expresan ni movimientos de cuerpos, ni operaciones de espíritus: ser, existencia, reposo, estado, pasion, *esse*, *existere*, *requiescere*, *jacere*, *vapulare*. Se necesita, pues, una definicion en que se incluyan toda clase de verbos. Algunos dicen que es *una palabra que espresa la afirmacion del entendimiento*: el objeto afirmado puede ser múltiple, pero la afirmacion no es mas que una, y así la idea del verbo es aplicable á todos los verbos.

¿Y cuál es la *forma* de la afirmacion? ¿No hay mas que una? Así lo aseguran los partidarios del verbo único, fundándose en que el verbo solo expresa el asenso de la razon á la relacion que el entendimiento ha conocido entre dos términos: que

leído con todo cuidado y detencion lo que sobre un punto tan controvertido dicen estos dos ilustrados escritores, y otros varios que hemos consultado; y en virtud de las reflexiones que nos ha sugerido la lectura de sus escritos, hemos formado nuestra opinion, que en esta leccion explanamos con brevedad, y con toda la claridad que nos ha sido posible.

como este asenso , ó esta afirmacion , no es mas que uno , una sola debe ser tambien la palabra que lo signifique , y que esta es la palabra *es* , palabra indeclinable , invariable , aplicable aun á la primera persona *yo* , porque no es un tiempo , persona , ni parte alguna del verbo *ser* , al cual , aunque significa una idea abstracta , acompaña siempre alguna particularidad que concreta su significacion.

Mucho se ha escrito sobre este pensamiento altamente filosófico. En esta contienda advertimos, que los que no admiten mas que un solo verbo, parece que no le conceden ni tiempos , ni modos , ni voces , ni generalmente ninguno de los accidentes del verbo ; por lo cual no parece que se explican con exactitud cuando dicen que no hay mas que un verbo , pues creemos que no se puede llamar verbo una palabra que no tiene la estructura de tal : á no ser que se entienda por verbo un solo signo expresivo de la afirmacion : mas propiamente se diria , segun esta doctrina , que hay una palabra única é invariable para expresar la afirmacion , y que todos los verbos suponen necesariamente esta palabra.

Pero aun así hallamos una dificultad en esta teoria. Si no hay mas fórmula que *es* , un *es* inmutable , para expresar la afirmacion , ¿ cómo se expresará ésta cuando se refiere á tiempo pasado ó futuro ? « Dios *crió* el mundo. » « El mundo se *acabará*. » en estas dos proposiciones , ¿ cómo expresaremos la afirmacion , el asenso de nuestra razon á estas dos verdades , por medio de la palabra *es* , segun esta teoria ? Del modo siguiente : Dios **ES** *criando en tiempo remoto el mundo* : el mundo **ES** *acabándose en tiempo futuro*. No por eso confunden los sostenedores de esta opinion la palabra **ES** con el verbo sustantivo , como pudiera creerse : la palabra **ES** , es el signo de la afirmacion ; las demas palabras de la proposicion

expresan los términos del juicio á los cuales se refiere la afirmacion.

Por violento que parezca este modo de expresarse, está muy lejos de probar la falsedad del principio filosófico que acabamos de indicar. Lo que nosotros creemos es que este principio está sustituido en los verbos, y de tal manera, que esta sustitucion lo hace enteramente supérfluo: en suma, que los mismos verbos expresan la afirmacion (aunque confesamos que tambien pudiera expresarse por medio del verbo único, ó de la palabra *es*, en otro sistema de estructura de los idiomas); pero que tambien expresan lo que se afirma, lo cual en la teoría del verbo único hay que expresar con otra palabra ademas de la que se emplea para expresar la afirmacion. En esta oracion: *yo amo*, el verbo *amo* no solamente expresa la accion de amar, sino tambien la afirmacion de que amo: tal es la intencion del que habla, y este sentido dá á sus palabras el que le oye, ni echa menos otra palabra mas, que signifique la afirmacion. Así, pues, nosotros definimos el verbo: *una palabra que expresa la afirmacion y lo afirmado*, ó el objeto de la afirmacion, que puede ser muy vario.

Al verbo se dá tambien en gramática el nombre de *cópula*; un lazo que une al sujeto con el predicado: y así toda proposicion consta de tres elementos, sujeto, *cópula* y predicado, los cuales pueden reducirse á dos en la análisis del juicio; el sujeto y la atribucion constituida por el verbo, y así se puede decir que el verbo es una palabra *atributiva*; en cuya denominacion estan incluidos todos los verbos, porque todos *atribuyen* algo al sujeto.

Hay un verbo que se llama *substantivo*; este es el verbo *ser*, que expresa la idea abstracta de *ser*, pero acompañada siempre de otra idea, que determina y concreta la primera.

Los demas verbos se llaman adjetivos, porque á la propiedad de afirmar que todos tienen , añaden la significacion de lo que cada uno afirma. En esta clase de verbos se incluye tambien el verbo *ser* cuando significa existir, y que en castellano tiene varios de su misma significacion , como *haber, hacer, darse*; y así decimos: *hubo* un tiempo ; *hace* frio ; entre *ser* y no *ser* no se da medio.

Los verbos adjetivos se dividen en activos , pasivos y neutros. Los activos expresan accion, como *pensar, cazar*. Los pasivos significan *pasion*, esto es, el hecho de ser una cosa término de la accion de otra , como *vapulare, venum ire*. Los neutros no atribuyen al sujeto accion ni *pasion*, sino alguna relacion de tiempo ó lugar , alguna situacion , alguna propiedad, ó cualquiera otra circunstancia, como *adesse, abesse, sedere, jacere*, etc. Los gramáticos llaman *intransitivos* á todos los verbos neutros, pero hablando con propiedad los intransitivos son verbos activos , solo que la accion que significan termina en el mismo que la hace , no pasa á otro objeto, como *pasear*: tambien se llaman intransitivos aquellos verbos que significan verificarse en el sujeto algun hecho que no sale fuera de él como *crecer, menguar* : en los reciprocos hay accion de parte del sujeto , pero este es el término de la misma accion, como *reconocerse, calentarse*.

LECCION IX.

Accidentes gramaticales del verbo.

Los accidentes gramaticales del verbo son cinco: *personas, números, tiempos, modos y voces*.

Las *personas* en los verbos son las alteraciones que se hacen en él , para denotar si el sujeto de la proposicion es el que habla, el á quien se habla , ó

la cosa de que se habla ; es decir , si es la primera , la segunda , ó la tercera persona de la oracion . Y como las relaciones de las personas se expresan suficientemente por la alteracion que se hace en la estructura del verbo , no hace falta el pronombre en la primera ni en la segunda : y así , no hay necesidad de decir *yo pienso* ; *tú piensas* , porque la terminacion del verbo *pienso* , *piensas* , no dá lugar á dudar á quién se refiere . El pronombre de la tercera persona no puede omitirse , sino en el caso de poner el nombre , porque no puede ser conocido solo por la inflexion del verbo .

Números. En los verbos son las alteraciones que se hacen en ellos , para expresar si el sujeto es del número singular ó del número plural . Segun sea el número del sujeto , así es la alteracion del verbo : si el sujeto es singular , la modificacion en el verbo lo indica así ; y lo mismo si el sujeto es del número plural . Este accidente no es absolutamente necesario en las lenguas , porque pudiera expresarse el juicio solo con el infinitivo ó con cualquiera parte del verbo y las personas ; los verbos en la lengua inglesa no tienen plural ; y un extranjero que no sabe , por ejemplo , la conjugacion de los verbos castellanos , expresa perfectamente un juicio , y todo español le entiende , cuando dice : *yo querer* , *tú querer* , etc . Pero en este caso son tambien indispensables los pronombres de la primera y segunda persona , porque el verbo no contrae á ellos su significacion , y si no se expresasen , no se sabria á quién se referia .

El tiempo en los verbos es aquella modificacion que se hace en ellos para significar el punto á que en la duracion se refiere su significado . Desde luego se conoce que los tiempos son tres , pasado , presente y futuro ; porque los puntos de la duracion , aun-

que infinita , no pueden ser mas ni menos que estos tres.

El tiempo presente es impartible , porque consiste en un solo momento , que por lo mismo que es uno solo , no compuesto , no se puede dividir. Los tiempos pasado y futuro pueden considerarse, 1.º relativamente al tiempo presente , y 2.º con relacion a los diferentes puntos que designen los pasados en lo pasado , y los futuros en lo futuro. En el primer concepto pueden ser mas ó menos próxima ó remotamente pasados ó futuros , esto es , pueden estar mas ó menos distantes del momento presente, en el tiempo pasado ó en el tiempo venidero. Seria imposible señalar con el verbo todos estos puntos de distancia del momento actual , porque son infinitos: la duracion no tuvo principio ni tendrá fin.

Considerados los tiempos pasados y los tiempos futuros con relacion á los diferentes puntos que pueden ocupar en la duracion , tambien serán pasados y futuros unos respecto de otros. El año de 1850 será pasado , y el de 1852 , será futuro respecto del de 1851 : el de 1855 será pasado , y el de 1857 será futuro respecto del de 1856.

De esta manera resultan tres tiempos *absolutos*, pasado, presente y futuro; y seis *relativos*, que tambien son entre sí pasado, presente y futuro, tres en la línea de lo pasado y tres en la línea de lo futuro. Resultan , pues, nueve tiempos en los verbos , tres absolutos y seis relativos , con los cuales han tenido que contentarse los gramáticos , porque seria proceder *usque in infinitum* si cada uno de los puntos de la duracion , tanto en lo pasado, como en lo futuro , se considerase como presente ; antecedido de un punto , y subseguido de otro.

LECCION X.

Se concluye la leccion anterior.

Los tres puntos absolutos de pasado, presente y futuro se representan por los verbos de todas las lenguas, á excepcion de la hebrea que no tiene tiempo de presente, sin duda por la imposibilidad de referirse á un instante actual, pues mientras se pronuncia la palabra, por corta que sea y por velozmente que se pronuncie, el momento ya ha pasado.

Es absolutamente imposible, como hemos dicho, señalar con los verbos todos los grados de duracion, porque son infinitos tanto en lo pasado como en lo futuro, pero se señalan los grados respectivamente mas ó menos distantes del momento presente, aunque de un modo indeterminado. La mayor ó menor distancia del instante presente hace que se llame á los futuros, imperfectos y perfectos, y á los pretéritos, imperfectos, perfectos y plusquamperfectos.

El presentar estas clases de tiempos corresponde á las gramáticas particulares. La gramática de nuestra lengua publicada por la Academia, y generalmente los gramáticos españoles, dicen que la mayor proximidad del tiempo pasado al tiempo presente se expresa por el verbo auxiliar *haber* con el participio de pretérito del verbo que se emplee en la oracion. Segun esta doctrina él *fué* denota un tiempo pasado mas distante, y él *ha sido* mas próximo al presente. A mi entender el verbo auxiliar en este caso tiene otra atribucion característica y mas especial.

El tiempo presente *ha* que se emplea en estas locuciones, exige necesariamente una cosa presente á que referirse, y el participio de pretérito una cosa pasada, independientemente de que esté mas ó menos distante del momento actual. *Mi padre *fué* mi-

litar, » en esta oracion el verbo no denota ninguna cosa presente : « mi padre *ha sido* militar; » en esta denota algo presente señalado por el *ha*, y algo pasado señalado por el *sido* : lo pasado es el hecho de haber sido militar ; y lo presente es mi padre , si vive : si no vive, aunque haya muerto ayer, estará mal dicho *ha sido*, porque el presente *ha* no tiene á qué referirse. Si se busca la relacion con el tiempo, estará mal dicho : « *ayer ha* llovido mucho » y bien dicho « este año *ha* llovido mucho, » porque ayer no está presente, y el año sí ; y sin embargo, el hecho de llover, expresado por el verbo, está mas distante del momento presente en el segundo caso que en el primero. Pero, como para expresar el tiempo pasado no hay necesidad de referirse á ninguna cosa presente, tampoco la hay de usar el tiempo presente del verbo *haber* para enunciar de alguna cosa presente una cosa pasada. Así, estará bien dicho : « yo escribí este libro » aunque haga muy poco tiempo que lo escribí, y aunque *yo* soy algo presente, á que pudiera referirse el presente *he*, si dijéramos « yo *he* escrito este libro, » que por lo mismo tampoco estaria mal dicho.

En los accidentes gramaticales de los verbos no siempre se hacen las alteraciones conservando la raiz, como se vé en *fero*, *tuli*, *latum*, y en el verbo substantivo, tanto en latin como en castellano, y en otras lenguas : *esse*, *sum*, *fui* : *ser*, *eres*, *fui* : en el castellano *ir*, *voy*, *fui*, etc. : bien que en este último se puede decir que no hay raiz, si á esta la constituyen las letras que anteceden á la terminacion del infinitivo en *ar*, *er* ó *ir* ; pues en el verbo *ir* no procede ninguna letra á la terminacion de su infinitivo.

LECCION XI.

Modos y voces del verbo.

Los *modos* del verbo son las modificaciones que recibe su estructura para expresar con ellas las que recibe el acto de afirmar, además de las modificaciones que recibe para expresar las de la afirmación en orden al tiempo.

No todas las lenguas tienen igual número de modos. Los que generalmente han distinguido los gramáticos son seis: *indicativo*, *subjuntivo*, *condicional*, *optativo*, *imperativo*, y *concesivo* ó *potencial*, á los cuales pudiera añadirse el *deprecativo*.

El *indicativo* expresa la atribución pura y simplemente, y sin sujeción á ninguna circunstancia.

El *subjuntivo* expresa la atribución de la idea con subordinación á otra. *Conviene que seas aplicado*.

El *condicional* expresa la dependencia ó subordinación que procede de una condición.

El *optativo* denota el deseo de que se verifique lo que designa el verbo.

Algunos incluyen en el optativo al deprecativo. Es verdad que toda súplica lleva consigo el deseo de que se consiga lo que se suplica; pero el que desea no siempre suplica; el contexto de la oración manifiesta estas diferencias: «lleva esta carta al correo» imperativo, «házlo por Dios» deprecativo.

El *imperativo* expresa el acto de la voluntad que manda; y como nadie se manda á sí mismo, el modo imperativo no admite primera persona.

El *concesivo* ó *potencial* indica que se permite (se da facultad para), ó se tolera (no se impide) hacer lo que el verbo designa. El permiso autoriza para hacer algo; la tolerancia no. Cuándo es un verdadero permiso, y cuándo es una mera toleran-

cia , debe determinarse por los términos en que se expresan, por la naturaleza del objeto de la permission ó tolerancia , y por las circunstancias de las personas á quienes se refieren.

El *infinitivo* es una inflexion del verbo , con la cual se expresa en abstracto lo que se quiere significar. Se disputa si es ó no modo del verbo. Algunos lo tienen por nombre substantivo. Puede ser sujeto y tambien predicado en la oracion , como en esta , « sentir no es consentir. »

Las voces de los verbos son las inflexiones que se hacen en ellos para significar que el sujeto de la afirmacion , ó es el causante , ó es el término de la accion expresada por el verbo. En el primer caso la voz se llama *activa* y en el segundo *pasiva*.

No todas las lenguas tienen igual número de voces. La latina tiene las dos *activa* y *pasiva* ; pero no es igual en todos sus verbos la terminacion , porque tiene verbos con terminacion activa y significacion pasiva , como *vapulare* , *venire* , de *venco* ser vendido; y otros, vice versa, con significacion activa y terminacion pasiva , como *imitari* , *prosequi*.

Estos últimos se llaman *deponentes* , porque al principio significaban pasion, y despues conservando la estructura de pasivos , y *deponiendo* la significacion de tales , tomaron la significacion activa.

El castellano tiene tambien las dos voces activa y pasiva , pero expresa esta última por medio del verbo substantivo añadiendo un participio pasivo, como « el bueno es alabado. » Tambien se emplea la voz pasiva con el verbo activo, y la reduplicacion *se*; como « no debe perderse el tiempo, » lo cual equivale á « el tiempo no debe ser perdido : » « se desea el bien, » « el bien es deseado : » « dióse una batalla, » « una batalla fué dada. »

LECCION XII.

Del participio.

El *participio* es una palabra que participa de nombre y de verbo. Participa del verbo, porque aunque no afirma, significa lo que significa el verbo; la significacion de *amo* es la misma que la de *amans*, pero *amo* afirma, y *amans* no. Participa de nombre, ó mas bien es nombre adjetivo, porque expresa una cualidad del sujeto á que se refiere.

Los participios son *activos* ó *pasivos*. Son activos cuando la cualidad que expresan del sujeto es una accion, como *amans*, y son pasivos cuando dicha cualidad es una pasion, como *amatus*. La lengua castellana tiene muy pocos participios activos; pero tiene algunos, como *reinante*, *entrantes* y *salientes*, las demas voces que tienen la misma terminacion, aunque se deriven de verbos, no son participios, porque significan ocupacion, oficio, hábito, costumbre, estado, etc., y no accion; como escribiente, pretendiente, creyente, comerciante y otros muchísimos.

Hay tambien participios de *presente*, de *pretérito* y de *futuro*, porque la atribucion de la cualidad á un sujeto por el participio, puede referirse á uno de estos tres tiempos. La lengua latina tiene participios activos de presente, pasivos de pretérito, y activos y pasivos de futuro, *legens*, *lectus*, *lecturus* y *legendus*. Nuestra lengua los tiene activos de presente, aunque pocos, como *leyente*, *yente* y *viniente*: los tiene tambien pasivos de pretérito, como *amado*, *leído*: *futuro* tiene este, del verbo ser; y el activo *venturo*: aunque la Academia en su Diccionario califica á unos y otros de adjetivos: lo pueden ser sin perder la cualidad de

participios; y lo mismo decimos de los participios pasivos de futuro *venerando* y *execrando*, que la Academia califica tambien de adjetivos.

Algunas palabras que en castellano proceden de verbo, y tienen la terminacion de participios pasivos, no lo son realmente, aunque tampoco convenimos en que sean activos, como *atropellado*, *precipitado*, *inconsiderado*, *sentido*, *sufrido*, *escogido*, *presumido*; son mas bien adjetivos, porque significan una cualidad habitual.

Para conocer cuando en nuestra lengua son participios las palabras derivadas de un verbo, y que terminan como participios activos puede servir de regla el régimen que siguen. Si siguen el régimen del verbo, pueden ser participios, como *asistente á cátedra*, *yentes* y *vinientes* por el camino, pero no lo serán si se apartan del régimen del verbo; como *amante de los niños*.

Ademas del participio, hay otros nombres que se derivan del verbo, y que por eso se llaman *verbales*, como *amabilis*, de *amare*, *armador* de *arma*. Pero hay que advertir que muchas veces el nombre no sale del verbo, sino que, al contrario, el verbo sale del nombre, como de *pena* *penar*, de *caza* *cazar*.

Los principales nombres verbales ademas del infinitivo y del participio, de que ya hemos hablado, son el *gerundio* y el *supino*.

El *supino*, propio solamente de la lengua latina, y que algunos llaman nombre *participal*; carece de número y género, y solo se declina por las dos terminaciones *um* y *u*; *um* para la significacion activa, y *u* para la pasiva. *Do venum*, vendo: *rarus inventu*, que raras veces se halla ó es hallado. Sobre la etimología y antigüedad de la palabra latina *supinum* hay varias opiniones: dicen

que no se halla usado antes de Prisciano el gramático, Probo y Vosio.

El *gerundio* es una palabra verbal, ó derivada del verbo, que no afirma, pero que siempre significa accion, unas veces relativa al tiempo, y otras á alguna condicion; su terminacion en castellano es en *ando* ó en *iendo* (1): «Estando cenando se desmayó;» tiempo presente: «en viniendo tu padre lo arreglará; tiempo futuro, que equivale á *cuando venga: aplicándote* (ó si te aplicas) aprovecharás;» condicional.

Quieren unos que sea nombre sustantivo, y otros adjetivo, á mí me parece que no es nombre ni sustantivo ni adjetivo, sino simplemente una parte del verbo.

En castellano y en otras lenguas el gerundio es indeclinable; en latin se declina por tres casos, *videndo, ad videndum, ad effectum videndi*, pero no tiene número ni género.

LECCION XIII.

De la preposición.

Preposicion es una palabra que precede á otra, y expresa alguna relacion que hay entre dos ideas de las que concurren á formar el pensamiento.

En el pensamiento entra necesariamente á lo menos un juicio, y en el juicio, ademas de las ideas del sujeto y del predicado, suelen entrar tambien otras ideas necesarias para completar el pensamiento, y que dicen relacion ó con el sujeto

(1) Esta es la terminacion mas comun en la segunda y tercera conjugacion; pero tambien la hay en *endo*: *tañer, tañendo, ceñir, bruñir, bullir, engullir, ciñendo, bruñendo, bullendo, engullendo*, y otras varias.

ó con el predicado. Pues bien, esta relacion puede expresarse de varios modos: el latin la expresa alterando por medio de la declinacion la estructura de las voces, con que se expresan las ideas sobre que recae la relacion. En castellano se expresa con la preposicion (de *præpono*, anteponer), ó con una palabra que se antepone al nombre. En las lenguas que no declinan los nombres, tienen las preposiciones que surtir ellas solas á la expresion de todas las relaciones: las que los declinan pueden servirse tambien de ellas, empleándolas juntamente con los casos: *apud Brundusiun*, *ab integro*, etc. y unidas con los nombres y verbos, como *circumstare*, *abs-trahere*:

Las relaciones que pueden mediar entre las ideas son innumerables: no hay preposiciones para significarlas todas; pero esta falta se suple expresando varias con una sola preposicion, cuya significacion hay que determinar por el contexto de la oracion: «es propio *de* un cristiano:» «vengo *de* tal parte:» «se murió *de* hambre.»

Muchas de las preposiciones, tanto en latin como en castellano, significan por sí solas, y tambien en composicion con nombres y verbos, modificando su significacion, como *ante-poner*, *ante-sala*: las preposiciones de esta clase se llaman *separables*; las que no se usan sino en la composicion de otras voces, como *dis-cingere*, *des-ceñir*, se llaman *inseparables*.

Las preposiciones son indeclinables, ni tienen ningun otro accidente gramatical, porque estos sirven para expresar alguna modificacion de la idea, y la idea expresada por la preposicion no es susceptible de ninguna modificacion, y de consiguiente tampoco la palabra que la signifique.

Aunque las preposiciones son de una grande y

universal utilidad en las lenguas, con todo no son absolutamente necesarias, porque las ideas que manifiestan pudieran manifestarse por otros medios, introduciendo cualquiera modificacion en las palabras.

LECCION XIV.

Del adverbio.

El adverbio es una palabra que modifica la significacion del verbo, y equivale á un nombre precedido de una preposicion: *excesivamente*, con exceso; *mucho*, con abundancia, en gran cantidad.

Tampoco es necesario en las lenguas, pues pudiera ahorrarse con alguna alteracion en los verbos que significase lo mismo que el adverbio, como efectivamente así se verifica en los verbos frequentativos, como *morsicare*, *mordiscar*, morder frecuentemente, y tambien suavemente, levemente, ligeramente. Pero se necesitaria un sin número de verbos, si hubiesen de reflejarse en ellos todas las modificaciones que pueden recibir las ideas que expresan: con los adverbios se hace innecesaria esta multiplicacion de verbos, que sería embarazosa en las lenguas.

Como son tantas las ideas accesorias que pueden afectar á la expresada por el verbo, por eso los adverbios que las manifiestan, se dividen en adverbios de *tiempo*, de *lugar*, de *orden*, de *cantidad*, etc., *ahora*, *allí*, *primeramente*, *segundamente*, *mucho*, *medianamente*.

Algunas veces el adverbio tiene la misma significacion que el gerundio: *mordicus*, *mordiendo*, *desatinadamente*, desatinando.

No tienen accidentes gramaticales, por la misma razon por qué no los tienen las preposiciones. Con todo, pudiera dudarse si las alteraciones que

sufren en su estructura son verdaderos accidentes gramaticales, que corresponden á otras tantas modificaciones en la idea que manifiestan, ó si forman unas palabras, que expresan una nueva idea, como *superabundantemente*, *superabundantísimamente*, *poco*, *poquito*, *poquitico*, *poquísimo*.

Hay frases *adverbiales* que hacen el oficio de adverbios, como *á todas luces*, *de cuando en cuando*.

LECCION XV.

De la conjuncion.

Conjuncion es una palabra que expresa la relacion que hay entre lo significado por una oracion y lo significado por otra.

No tiene, pues, la conjuncion oficio ninguno en la oracion, por eso hemos dicho antes que no es parte de la oracion; pero sí lo es del discurso: no junta unas con otras las ideas constituyentes del juicio que se enuncia por medio de la oracion, sino unas con otras las oraciones que componen un discurso. Dios crió el cielo y (crió) la tierra, y (crió) el sol y (crió) la luna, y (crió) las estrellas; pues aunque no se exprese el verbo en todas las oraciones que une la conjuncion, se subentiende necesariamente, y este ahorro de palabras y de tiempos es una de las ventajas de la conjuncion. No tenemos necesidad de decir: «Dios crió el cielo,» y «Dios crió la tierra, etc.» Todas estas oraciones expresan ideas comunes á todas ellas, que no se expresan, porque las embebe la conjuncion, y solo se expresa con otra palabra la idea que constituye la oracion, y la distingue de las otras: *el cielo, la tierra, el sol, etc.*

Las conjunciones tampoco son voces absolutamente necesarias en las lenguas, del mismo modo

y por la misma razon que no lo son las preposiciones : pudieran ahorrarse expresando todas las ideas que en ellas se contienen , y por una elipsis se callan , como se deja conocer fácilmente por lo que acabamos de decir.

Las conjunciones son de diferentes especies: *copulativas* , *disyuntivas* , *adversativas* , *condicionales* , y otras varias : todas ellas toman sus nombres de las diferentes relaciones por las cuales pueden ser unidas las oraciones , y que son fáciles de descubrir.

Las disyuntivas separan un juicio de otro por la contrariedad ó diferencia de las ideas ; pero los enlazan , por cuanto los presentan como miembros componentes del discurso. *O estudias ó no estudias*: ideas opuestas : *ó lees ó escribes*. ideas diferentes: y sin embargo la conjuncion disyuntiva une estas oraciones, no sus elementos.

Las adversativas limitan la idea que las precede , y así la separan algun tanto de las que la siguen: *el hombre es animal, pero tambien es racional*. Lo mismo que las disyuntivas, no enlazan las ideas, sino las oraciones como partes de un todo, que es el discurso.

La razon que hay para que las preposiciones no tengan accidentes gramaticales, militan asimismo respecto de las conjunciones ; porque no expresan mas que una relacion , cualesquiera que sean los términos relacionados , siquiera sean opuestos; *la humildad y la soberbia : accion buena ó mala : con fuerza , pero con suavidad*.

LECCION XVI.

De la interjeccion.

La interjeccion es una voz que expresa los afectos del ánimo. Tiene su relacion inmediata con la

sensibilidad. No convenimos en que exprese un juicio; no expresa mas que una *sension*: por mas que á la *sension* acompañe, ó se siga inmediatamente un acto del alma por el cual juzga que siente, la interjeccion no expresa este juicio, ni la intencion del que la profiere es manifestar el juicio que ha formado de que siente, sino simplemente la *sension*. Suponga norabuena, si se quiere, esta *sension*, un juicio directo, inmediato, y aunque sea simultáneo, de lo cual ya hemos hablado en otra leccion: tambien supone en el alma la espiritualidad, la sensibilidad; y no por eso la expresion de un afecto, será la expresion de estas propiedades del alma. Esto nos parece evidente, y no alcanzamos la razon, por qué, sin embargo, la expresion de un afecto ha de ser la expresion de un juicio, aunque este juicio se siga necesariamente á la *sension*; lo seria si la *sension* fuera un juicio, pero nosotros no admitimos semejante doctrina: la *sension* hemos dicho en otra parte, es indefinible; pero de ninguna manera es un juicio. Pues bien: la *sension*, y nada mas que la *sension* es lo que expresa la interjeccion. El que la oye podrá muy bien entender que el que la profiere, ademas de sentir, juzga; pero no podrá asegurar que ademas de la *sension*, sea sentimiento ó sea sensacion, expresa tambien el juicio que ha formado de que siente.

El que oye la interjeccion, se entera en el acto mismo de oirla, de que el que la profiere siente una afeccion en su alma. De qué naturaleza sea la afeccion, lo determinan las circunstancias de la causa que la motiva, del contexto del discurso, de la detonacion ó inflexion de la voz, de los gestos y del accionar del que habla, etc.

Muchas de ellas son monosilabas, y las que no

lo son constan de muy pocas sílabas: mas bien son gritos que palabras, así lo exige la prisa de significar con rapidez lo que se quiere manifestar: con un ¡ay! se evita la necesidad de mas explicacion.

Como la interjeccion es la expresion del sentimiento del ánimo, y estos sentimientos son muchos y muy varios, una sola interjeccion sirve para expresar mas de uno.

El dolor, el espanto, la alegría, la ira, la sorpresa, el desprecio, el deseo, la esperanza, la desesperacion, y en fin todos los movimientos repentinos y fuertes del alma son objeto de las interjecciones.

En la oratoria tienen un uso frecuente; mas para que produzcan buen efecto, es necesario emplearlas á tiempo y á propósito; de otra manera enervan y enfrian el discurso. Consideradas las interjecciones en este terreno, se leerá con gusto lo que dice en su Manual de Lógica un autor tan instruido como juicioso (1).

Ya se suponga la interjeccion una expresion de un juicio, ya no exprese mas que un sentimiento ó una sensacion, en ningun caso tiene accidentes gramaticales, pues si alguna de ellas expresa dos ó mas afectos de distinta especie, que es el caso en que pudieran tenerlos, esta diferencia no se manifiesta alterando la estructura de la voz, sino por medio del tono con que se emite, de la expresion del semblante, etc., *ay qué bonito! ay qué feo!* Cualquiera conoce en el gesto del que habla y en la inflexion de la voz, la diferencia de las dos afecciones que se quieren expresar con una misma interjeccion *ay!*

(1) Mi amigo el Doctor D. Manuel Muñoz y Garnica.

LECCION XVII.

De la sintaxis.

Sintaxis, palabra griega, significa construccion en general; no la construccion gramatical de que hablaremos luego: es la conveniente coordinacion de las palabras para que resulte la genuina expresion del pensamiento.

Porque si usáramos las palabras sin ningun orden ni conexion, expresariamos solamente ideas sueltas, no el pensamiento que constituyen enlazadas debidamente entre sí segun sus relaciones y dependencia. Las palabras son los materiales de la oracion: la sintaxis une con orden estos materiales, de cuya union ordenada resulta la *construccion*, formacion, ó composicion del discurso, al modo que de la regular union y colocacion de piedras dispersas resulta la construccion de un edificio.

Se distingue de la sintesis, en que esta considera las partes de un todo constituyéndolo unidas, pero prescindiendo del orden con que estan unidas; la sintaxis considera en las partes de la oracion la union y el orden con que están unidas.

Se distingue de la construccion gramatical, en que esta goza de mucha libertad en la colocacion de las palabras, mientras que la sintaxis se ve sujeta á la necesidad de usarlas de un modo fijo en las aplicaciones de concordancia y régimen, que no puede alterar.

Los principios de sintaxis que sigue cada idioma particular, debe explicarlos la gramática de cada uno de ellos: los generales, aplicables á todos los idiomas son la *concordancia*, el *régimen* y la *construccion*.

LECCION XVIII.

De la concordancia.

Concordancia es la conformidad en accidentes gramaticales de las palabras que se emplean para expresar el pensamiento.

Hay tres clases de concordancia: de *substantivo* y *adjetivo*, en género, número y caso: de *nombre* y *verbo*, en número y persona; y de *relativo* y *antecedente* en género y número.

El nombre substantivo se refiere á una substancia, ó á un objeto que se toma como tal: el adjetivo se refiere á la relacion, ó modo que conviene á la substancia ó al objeto considerado como substancia aunque no lo es; y como estas relaciones ó modos se conciben siempre unidas á las substancias, de aquí la razon por qué las palabras que las significan, siguen el mismo rumbo que las que significan substancia, aunque no habia necesidad de que así se efectuase, siendo exactamente aplicable á la concordancia lo que hemos dicho acerca de otros accidentes gramaticales.

El verbo afirma del nombre una propiedad ó un hecho, y bajo este concepto está relacionado con él; en cuya relacion se funda la concordancia, porque la atribucion del hecho ó de la propiedad al sujeto expresado por el nombre, debe ser representada concertando los accidentes comunes á los dos; á saber, en número y en persona.

El antecedente y el relativo conciertan en género y número. Aunque la oracion de relativo es respecto de su antecedente lo que es el adjetivo respecto de su substantivo, lo que concierta con el antecedente es el relativo solo, tambien por la razon de que el género y el número son accidentes comunes al antecedente y al relativo.

LECCION XIX.

Del régimen.

El régimen es la dependencia que tienen unas palabras con otras en la oracion, para significar la que tienen las ideas en el pensamiento.

La dependencia que tienen entre si las ideas, procede de las relaciones que median entre unas y otras. Estas relaciones se expresan; en las lenguas que tienen declinacion, con los casos y con las preposiciones; y en las que no declinan, solamente con las preposiciones.

La palabra de que depende otra se llama *regente*, y la que depende de otra se llama *regida*: la primera se considera como principal, y que por lo mismo guia ó conduce á la segunda, que es la guiada ó conducida, y por esta razon se la considera como accesoria.

Todos los idiomas tienen sus reglas particulares para el régimen, tanto de los nombres, como de los verbos, y mas palabras de la oracion. En latin la preposicion *versus* rige acusativo, y así se puede decir *versus Romam*, pero casi siempre se dice *Romam versus*; mas esta posposicion no la consiente la lengua castellana; y así diremos muy bien *hácia Roma*, y no podemos decir *Roma hácia*.

La palabra *regida* completa el sentido de la palabra *regente*. En esta oracion: *yo leo la Biblia*, la palabra *leo* no completa el sentido de la oracion, aunque es en sí misma una palabra completa, y expresa en su totalidad la idea á que se refiere, *leer*; porque en la oracion necesita la otra palabra *Biblia*, para presentar íntegra la afirmacion del que habla, á saber que lee la *Biblia*: esta última es la palabra *regida*, y *leo* es la palabra *regente*.

LECCION XX.

De la construccion.

Construccion es la colocacion de las palabras de tal modo que formen oracion.

Ya hemos dicho en qué se distingue la sintaxis de la construccion. Asi la construccion supone la sintaxis: lo que hace es colocar de tal manera las palabras, conservando su régimen y concordancia, que resulte la oracion.

El orden con que se colocan las palabras puede ser directo y traspositivo, ó lógico y oratorio. En el primero se colocan las palabras en el mismo orden con que existen en la mente las ideas que expresan.

Empieza el orden directo colocando primero el nombre, ó sujeto de la oracion, seguido del adjetivo ó adjetivos que tuviere, ó bien de algun participio que haga sus veces, y los adverbios que aumenten, disminuyan ó de cualquier modo modifiquen la significacion del adjetivo ó participio; en seguida el verbo con el adverbio ó con las palabras adverbiales que modifican su significacion; y por último, el régimen del verbo, cuando lo tenga, es decir, cuando sea transitivo, y haya de consiguiente término de la accion. Las oraciones de relativo deben colocarse inmediatamente despues del antecedente, y las demas accesorias aunadas con la principal. Pongamos un ejemplo. «Los enemigos (sujeto) animados con la victoria (participio) que habian conseguido aquel dia (oracion de relativo), asaltaron (verbo) denodadamente (adverbio de modo) la ciudad (término de la accion) á media noche (forma adverbial de tiempo).

La construccion inversa ú oratoria no guarda

el orden sucesivo de las ideas : antepone unas y pospone otras. Esta inversion se llama hiperbaton, y es muy comun en el verso de cualquiera lengua, aunque tambien hay algunos versos en que no entra: y sin ella seria sumamente dificil una composicion en verso aun en aquellas lenguas que menos la usan en prosa.

Tambien la usan en prosa todos los idiomas, unos mas y otros menos: los griegos y latinos mucho: nosotros no tanto, aunque bastante; y mas que nosotros los italianos.

El orden directo es muy conveniente en el estilo didascálico, porque expresa con mas exactitud el orden de las generaciones, sucesion y dependencia de las ideas, lo que contribuye mucho a la mas clara manifestacion del pensamiento, y á su mas fácil inteligencia.

Mas no por eso debe desaprobarse el orden inverso : antes bien el anteponer unas ideas, que en el orden lógico debieran posponerse á otras, es tan natural, que sin esta licencia no solamente no habria versificacion, como hemos dicho, sino que ni en prosa expresariamos nuestros sentimientos con la energía y la fuerza con que queremos, y muchas veces conviene, que nuestras palabras obren en el ánimo de quien nos oye.

No hay que perder de vista que nosotros á la par que intelectivos somos tambien sensibles. Cuando no está interesada nuestra sensibilidad, nos es muy fácil, ni necesitamos mas que presentar por medio de las palabras nuestras ideas por el orden en que se hallan naturalmente en nuestro entendimiento: la razon del hombre, siempre desapasionada, busca para su ejercicio este orden natural de las ideas. Pero una vez agitada la sensibilidad, interrumpe este encadenamiento, y presenta á la

inteligencia en primer término las ideas que mas la afectan; lo cual lejos de ser una irregularidad, es por el contrario tan natural como el orden normal de las ideas cuando el alma reposa con tranquilidad, libre de toda conmocion. Un hombre que advierte fuego en su casa, no sale al balcon á decir: «vecinos, acudid que mi casa se *quema*.» Esta última idea que ocuparia el postrer lugar en el orden directo, si la sensibilidad estuviera en reposo, hallándose ahora esta grandemente conmovida, atropella y salta por encima de las demas ideas, para ponerse al frente de todas ellas: ¡*fuego*! exclama, y ¡*fuego*! repite una y muchas veces, el que presentia el incendio de su casa.

Esta inversion de la expresion de las ideas es tan natural en aquellas situaciones en que el alma se halla violentamente agitada, como contraria á la naturaleza seria la pausa necesaria para expresarlas segun su conexion sucesiva.

Por otra parte, el hiperbaton da mucha gracia, energía é interés al lenguaje, y evita la monotonía desagradable de las oraciones. Alternando con inteligencia el orden inverso con el directo dan los que hablan bien una gracia variada á su estilo: ninguna de las dos construcciones descuidan nuestros clásicos. Mariana empieza su historia: «Tubal.... fué el primer hombre que vino á España:» y Cervantes su D. Quijote: «En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme, vivia..... un hidalgo,» si bien es cierto que en nuestra lengua predomina el sistema traspositivo; una de las causas sin duda de la rotundidad, armonía y sonoridad que tanto la distinguen entre los idiomas europeos.

LECCION XXI.

De la escritura.

La palabra es un instrumento maravilloso de la trasmision de las ideas y pensamientos. No solo se comunicaban unos con otros los hombres contemporáneos, sino que la tradicion oral trasmitia de unas á otras generaciones, hechos pasados, inventos, y hasta poemas, como se supone que así se conservaron los cantos de Homero.

Mas para que la palabra hiciese un servicio de una extension incomparablemente mayor, presentando á todos los hombres de las edades venideras cuánto hubiesen dicho y pensado los que vivieron en las edades pasadas, era necesario darla una consistencia, una permanencia que no tiene, ella instantánea y fugitiva. Esta permanencia se la ha dado la escritura, sujetándola y fijándola de un modo duradero á pesar de su fugacidad.

La *escritura*, pues, es un conjunto de signos que representan de un modo estable, ó bien objetos visibles ó bien palabras.

La escritura que representa objetos, se llama *ideográfica*, porque representando un objeto representa la idea que de él tenemos: la escritura de esta clase es la *pintura* y el *símbolo*; este manifiesta las cosas abstractas por medio de objetos visibles que tienen con ellas alguna afinidad: así el ciprés, por su perpétua permanencia en un mismo estado, es símbolo de la eternidad; y por esta razon se ve generalmente en los cementerios y en los patios de los cenobitas entregados á la contemplacion de las cosas eternas: la palma es símbolo de la victoria, la oliva de la paz, etc. Si los símbolos tienen por objeto algun pensamiento moral ó

religioso, se llaman *geroglíficos*, de los cuales usaron los primeros los egipcios en los monumentos sagrados, segun asegura Cornelio Tácito.

A lo menos la escritura ideográfica se puede asegurar que es tan antigua como el mundo. Los primeros hombres debieron conocer que no solamente el lenguaje de accion y los sonidos inarticulados, sino hasta la misma habla, ya fuese obra suya, ya la hubiesen recibido de Dios mismo, eran insuficientes para proveer á la comunicacion mútua y universal á que estaban llamados por su naturaleza. Una idea, un pensamiento se lo llevaba el aire, por decirlo así, con la palabra que lo enunciaba, y era necesario buscar un medio de figurarlo, si habia de quedar permanente la idea que la palabra representaba, para inteligencia y utilidad de los venideros y de los ausentes.

Mas el sujetar de este modo la palabra presentaba tantas y tan grandes dificultades, que algunos autores suponen que nunca las hubidra superado el hombre, y que la escritura que así fija las palabras la recibió de Dios mismo Moisés, quien la enseñó al pueblo hebreo, y de este la tomaron los pueblos comarcanos, que á su vez la difundieron por todas partes.

Esta especie de escritura se llama *grafifónica* ó *fonográfica*, como quien dice que retrata ó representa los sonidos. Estos sonidos pueden ser simples y compuestos ó modificados; y esta modificacion puede ser tambien, ó una sola, ó doble y triple, y pueden juntarse dos ó mas modificaciones de un mismo sonido, ó dos ó mas sonidos distintos, cada uno de ellos modificado.

Modificacion simple, *ma*: modificacion doble, *mas*: modificacion triple, *sex*. Un mismo sonido modificado dos veces, *pala*: reunion de diferentes

sonidos modificados, *escritura*; ó de todos á la vez, *pulimentado*.

Todos los sonidos simples que pueden modificarse son cinco *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, y los signos que los representan se llaman *letras vocales*, aunque de dos de ellos se puede formar un sonido medio, ó que participe de dos sonidos, como los diptongos latinos *æ*, *œ* (1), y la *u* y el *eu* francés, ó bien de la remision del sonido de las vocales. El sonido se modifica por la diferente postura de la lengua y de los labios, y por el diverso uso que se hace de los dientes, del paladar y de la garganta, de que resulta la modificacion de las vocales; y los medios por los cuales se verifican estas modificaciones, llevan el nombre de *letras consonantes*, porque no *suenan* sino *con* las vocales.

Una vocal y la modificacion verificada en ella constituye una *sílaba*, y estos signos fonéticos ó representantes de un solo sonido simple ó modificado se llama *escritura silábica*; y *escritura alfabética* la que representa las partes de que se compone el sonido, que son las letras.

LECCION XXII.

Fin de la leccion sobre la escritura.

Unas veces se modifica el sonido de las vocales con una sola consonante, otras con dos, y aun en latin con tres, como *stri-dere*. Tanto en latin como en castellano, y generalmente en todas las lenguas, las consonantes no pueden menos de llevar consigo una vocal, aunque las siga inmediatamente otra consonante, y aunque no se perciba por la rapidez

(1) Nosotros pronunciamos estos dos diptongos latinos simplemente como una *e*, pero no dudamos que los latinos les darian un sonido mixto de *a* y *e*, y de *o* y *e*.

con que se forma la sílaba. Esta vocal que no se siente es siempre la que se subsigue á las dos consonantes como se puede observar, por ejemplo, en las dos palabras *prado* y *prenda*, con las cuales decimos realmente *parado* y *perenda*, solo que las dos primeras vocales no se perciben. Pudiera creerse que esto solo sucede con aquellas consonantes para cuya pronunciacion es muy diferente el uso que se hace de los órganos de la boca, de tal manera que es imposible el tránsito de una posicion á otra sin el concurso de las vocales, como sucede con la *p* y con la *r*; pero que hay otras consonantes que de una á otra tienen un tránsito natural, por constituirse por la misma postura de los labios y de la lengua, como en *campo* y *antes* donde la *p* y la *t* por la razon expresada no necesitan el auxilio de las vocales. Lo que hay en esto es que en las palabras citadas la *m* y la *n* suenan con la *a* que las precede, *am*, *an*, no la *m* con la *p*, ni la *n* con la *t*; ciertamente no podrian pronunciarse ni la *m* ni la *n*, sino las precediese vocal; y así en *mpo* y en *ntes* solo sonarian la *p* y la *t*. La razon fundamental de lo que llevamos dicho es que las consonantes no presentan sonidos, sino articulaciones, que modifican el sonido, y que se forman con los labios, los dientes, la lengua, el paladar y la garganta, ó en una parte de ella.

Las palabras son monosílabas, es decir, que constan de una *sílaba* ó *polisílabas*, que constan de muchas, y en las cuales estan incluidas las disílabas y trisílabas que constan de dos ó tres.

Si no tuviéramos mas que la escritura silábica, constaria esta de tantos signos cuantas fuesen las sílabas que se pudiesen formar con las vocales y consonantes. Las vocales ya hemos dicho que son cinco: el número de las consonantes es con corta diferencia igual en todos los idiomas. El número de

sílabas que pueden formarse con las consonantes y vocales es bastante grande : añadiéndose á esto los signos con que se expresan los tonos de la voz , y con que pudiera expresarse tambien la cantidad, resulta que la escritura silábica deberia componerse de un muy crecido número de caractéres , lo que formaria un sistema muy engorroso. Mas la escritura alfabética cuenta un reducido número de signos, fáciles por lo mismo de aprender y conservarse en la memoria ; de modo que la escritura alfabética con la varia combinacion de pocos caractéres , tiene la ventaja de ponernos á la vista hasta los filetes mas delicados de la inteligencia : es sin disputa la invencion humana mas digna de admiracion.

Inútil seria encarecer su utilidad. Reduce á la unidad los dispersos elementos de la inteligencia; los hechos y los tiempos ; los hombres y las cosas; las ideas y los pensamientos , y todos los fenómenos interiores del hombre ; presentándonos de este modo un cuadro grandioso que encierra el gérmen de todas las ciencias , de los progresos y de la prosperidad de la especie humana. Llegaria al apogeo de su perfeccion, si pudiera adoptarse un idioma universal, ó á lo menos una escritura universal para todas las naciones , á semejanza de la música y de la aritmética. Creemos irrealizable el proyecto de un idioma universal : la separacion de pueblos y naciones divididas por gobiernos , leyes y costumbres tan diversas , es un obstáculo insuperable para su consecucion. Tambien se presenta muy difícil la invencion de un artificio gráfico , en que cada uno , cualquiera que fuese el idioma que hablase , pudiese leer lo que leeria en su propio idioma. La adopcion de una lengua conocida tiene contra sí la casi seguridad de que con el tiempo se resolveria en diferentes dialectos, ó idiomas distintos , como sucedió con la latina.

DIALÉCTICA.

LECCION PRELIMINAR.

La dialéctica es aquella parte de la lógica que prescribe el uso que se ha de hacer de las palabras para enunciar los racionios.

La intencion de enunciar un racionio puede tener dos objetos: ó simplemente el de que los demás sepan como pensamos nosotros; ó el de convencer á alguno de que nuestro pensamiento es verdadero, ó sea de que nuestro pensamiento contiene una verdad. Para conseguir lo primero, no se necesita la dialéctica, basta generalmente la gramática, si sabemos explicarnos bien: para lograr lo segundo, es necesario: primero, asentar principios ciertos y que los admita como tales aquel á quien intentamos convencer: segundo, ir deduciendo de ellos legítimamente algunas verdades, la última de las cuales es la que pretendemos demostrar.

Para esta operacion, de demostrar una verdad, es necesario enunciar verdades parciales ó aisladas, que enlazadas constituyen la operacion mental á que corresponde la operacion demostrativa.

La enunciacion de estas verdades por medio de la palabra se llama *proposicion*, aunque tambien puede enunciarse con otros signos que no sean palabras: un sordo-mudo enuncia sin hablar muchas verdades: que tiene hambre, que tiene sueño, que entiende lo que le manifiestan por señas, etc.

Se dice generalmente que la proposicion es la *enunciacion de un juicio*; pero no sé por qué no se ha de llamar proposicion aquella reunion de pala-

bras que no expresan ningun juicio, como son , por ejemplo, las oraciones imperativas , calla , anda, come, y otras muchísimas que expresan afecciones, actos ó propósitos de la voluntad; como « me duele la cabeza, no quiero, mañana iré ». Se dice que en lo que expresan estas proposiciones va envuelto necesariamente un juicio: sea así, lo que ahora no disputamos; pero lo cierto es que las palabras que yo profiero no expresan ese juicio, ni yo intento expresarlo, ni aun se me ocurre ni se me ha ocurrido que he formado un juicio; cuando digo *calla* solo intento expresar y solo expreso el mandato de mi voluntad, ni el que oye entiende que yo expreso un juicio, sino lo que expresan las palabras que profiero. Negamos resueltamente que haya juicios simultáneos con la percepcion ó con el sentimiento. Se formará este juicio espontánea é inmediatamente despues de la percepcion ó del sentimiento, pero *simul* no; mientras no se demuestre que el alma es susceptible de dos modificaciones á un tiempo, y que no es respectivamente aplicable al entendimiento el axioma *nihil volitum quin præcognitum*, ó que este axioma es falso. Hay tambien, es cierto, proposiciones que enuncian juicios; pero las que no los enuncian estan igualmente sometidas á la accion de la dialéctica como enunciaciones de una verdad. Lo vamos á ver.

Yo quiero demostrar por medio de la dialéctica que existo, y arguyo de esta manera: el que siente existe: yo siento, luego yo existo. Cuando digo *yo siento* , aunque en el sentir vaya envuelto un juicio, que lo negamos, yo no expreso ese juicio , sino la verdad de que siento, la cual para ser verdad en sí, no necesita estar acompañada de ningun juicio, y si para serlo para mi es necesario que yo juzgue que siento, este juicio necesariamente ha de ser pos-

terior aunque no sea mas que un momento al fenómeno sentir; y aunque no lo fuera, el enunciar el hecho de que siento, no es enunciar el juicio que he formado de que siento, ni tampoco es necesario para el resultado del procedimiento dialéctico: basta que lo que enuncio, *siento*, sea verdad.

Con todo, los que admiten esta clase de juicios no reflexionados, no los consideran al tratar de las proposiciones, sino que consideran solamente los juicios reflejos; pero nosotros creemos que si hay verdaderamente aquellos juicios, y los enuncian las proposiciones lo mismo que los juicios reflejos, se extiende tambien á ellos toda la doctrina relativa á las proposiciones.

Todo juicio se compone de tres elementos, dos ideas y una relacion entre ellas: pues bien, estos tres elementos ha de enunciar la proposicion que enuncia un juicio. El juicio está esencialmente en el asenso ó disenso del entendimiento; y así la proposicion debe anunciar este asenso ó disenso, afirmando ó negando que á una de las ideas, que se llama *sujeto*, conviene la otra idea que se llama *predicado*: esta conveniencia ó disconveniencia es lo que constituye la *relacion* entre las dos ideas: la afirmacion ó negacion de esta conveniencia es la esencia del juicio, y esta afirmacion ó negacion ha de enunciar la proposicion, si se supone que enuncia un juicio. Si se supone que no lo enuncia, expresa solamente el sujeto y que este hace, padece, está, etc., como *ille amat*, *vapulat*, *sedet*, etc.; ó el hecho con la cosa en quien se verifica, como *nieva*, es decir, *cae nieve*.

LECCION II.

De las proposiciones.

La proposicion, ya enuncie un juicio, ya enuncie un acto, ya una afeccion, ó en fin cualquier fenómeno interior, ó bien un hecho cualquiera; ó es afirmativa, ó es negativa. Si en la proposicion se habla de un hecho, sea interno ó externo, será afirmativa si se enuncia que existe aquel hecho, fenómeno, etc.; y será negativa, si se enuncia que no existe. *Estoy sentado* es una proposicion afirmativa, porque existe el hecho, de estar yo sentado: *no llueve*; esta proposicion es negativa, porque enuncia que no existe el hecho de llover. Pero negar que llueve ¿no es afirmar que no llueve? ¿ó son dos enunciaciones de distinta especie, negar que no llueve y afirmar que no llueve? Es indiferente: siempre se llamará proposicion negativa la proposicion que enuncie que no llueve.

Cuando la proposicion enuncia un juicio, ya hemos dicho lo suficiente en la Crítica, leccion 4.^a, sobre si todos los juicios son afirmativos ó no. En todo caso, si la proposicion enuncia que el atributo conviene al sujeto es afirmativa, si enuncia que no le conviene es negativa; porque aunque no lo sea con respecto al juicio, si todos son afirmativos, lo es considerada en lo enunciado que es una negacion. *Dios es justo* es una proposicion afirmativa, porque enuncia que el atributo *justo* conviene á Dios; el hombre no es *omniscio* es una proposicion negativa, ora niegue que el atributo omniscio conviene al hombre, ora afirme que no le conviene, porque siempre enuncia que no le conviene.

En las proposiciones hay que considerar su cantidad y su calidad.

LECCION III.

Cantidad de las proposiciones.

Ya hemos explicado en la *Crítica* lo que es la comprension y la extension de las ideas. En los términos , pues , de una proposicion que son el sujeto y el predicado, hay que atender á la extension y á la comprension. En este concepto las proposiciones pueden ser *universales, particulares y singulares*.

Si el sujeto se toma en toda su extension, ó lo que es lo mismo, si se incluye á todos los individuos en la idea que por él se expresa , la proposicion es universal , como cuando decimos: *todos los hombres son mortales*. Esta proposicion es universal, porque no cabe duda de que el sujeto se extiende á *todos* los individuos, puesto que el mismo sujeto de la proposicion *todos los hombres* lo expresa así.

Si el sujeto limita la extension, la proposicion es particular : como esta : *algunos reptiles son venenosos*; y si la restringe á un solo individuo, la proposicion es singular; ó indeterminada cuando no se señala el individuo , como esta : *un leon despezó á un hombre* : ó determinada cuando se señala el individuo, como esta : *el leon que habia en la casa de las fieras se murió*. Hay que tener presente que el artículo *un* no siempre indica un individuo determinado , muchas veces es universal como en esta proposicion : *un padre debe mirar por el bien de sus hijos* : aquí *un padre* quiere decir *todo padre* ó *todos los padres*, de consiguiente la proposicion es universal.

Algunas veces no se puede determinar si el sujeto se toma ó no , segun toda su extension: las proposiciones de esta clase se llaman indefinidas. Si en

ellas conviene el atributo esencialmente al sujeto, como en esta : *los animales son sensibles*; ó naturalmente , como en esta : *los peees nadan*, entonces son universales: si les conviene de un modo contingente, pueden ser universales ó particulares; porque como el predicado puede convenir , ó no convenir á todos los individuos ; cuando les convenga, la proposicion será universal , y cuando no les convenga , será particular : y como no se sabe si realmente conviene ó no conviene á todos , la proposicion queda indeterminada ó indefinida : como esta : *los perros son leales con sus amos*.

Por lo que hace al atributo , en la proposicion afirmativa , se enuncia del sujeto en toda su comprension ; pero no en toda su extension : al contrario , en la proposicion negativa se niega del sujeto el atributo en toda su extension , pero no en toda su comprension ; y por lo mismo se toma universalmente el atributo en la negativa , pero no en la afirmativa. En esta proposicion negativa *el agua no es un cuerpo sólido*, se aparta del agua todo cuerpo que sea sólido , y se enuncia de consiguiente que no es ninguno de los cuerpos sólidos. En esta otra afirmativa : *el agua es líquida* se atribuye al agua todo lo que constituye la liquidez , pero no todo lo que constituye á los demas cuerpos líquidos.

LECCION IV.

Calidad de las proposiciones.

Considerando las proposiciones segun su calidad se dividen;

1.º En afirmativas y negativas , que son demasiado conocidas , y de las cuales hemos hablado ya. Solo advertimos ahora , que para que una proposicion sea negativa , debe recaer la negacion sobre

la cópula ó el verbo de la proposicion , porque no será negativa si la negacion se halla en otra proposicion , que es uno de los términos del juicio que enunciamos: como esta : *el que no ama á Dios, es un ingrato*. Tambien debe advertirse que en el lenguaje comun hay proposiciones negativas compuestas de palabras que aunque no suenan como negativas, lo son realmente: como esta : *en mi vida, ó en la vida le he visto*; porque estas palabras *en la vida, en mi vida*, significan lo mismo que *nunca, en ningun tiempo*. Tambien hay otras proposiciones , que sin violentar el modo comun de hablar lo mismo enuncian cuando son afirmativas que cuando son negativas, como estas : *esto no es útil, esto es inútil*: tambien parecen negativas algunas proposiciones que no lo son, porque la negacion no recae sobre el verbo, aunque le precede inmediatamente. De un juez que condena á muerte á un reo se dice : «no quiere condenarle á muerte por hacerle padecer:» en esta proposicion la negacion recae sobre el motivo ó el fin , no sobre el querer, porque el juez realmente quiere condenarle á muerte: y aunque sea por diferentes motivos no concebimos que la voluntad no quiera lo que quiere.

2.º En verdaderas y falsas, que tampoco necesitan explicacion. Es verdadera aquella proposicion en la cual conviene ó no conviene al sujeto lo que en ella se enuncia que le conviene ó no le conviene , ó cuando realmente existe ó no existe lo que se afirma ó se niega ; y será verdadera ó falsa en todo ó en parte , segun que lo que se enuncia sea ó no sea como se enuncia en todo ó en parte : *el hombre es omnipotente* es totalmente falsa ; *el hombre es un animal irracional* es falsa en la segunda parte del predicado , pero verdadera en la primera.

3.º En simples , compuestas y complexas.

Proposicion simple es la que no tiene mas que un sujeto y un predicado; como: *las aves vuelan, toda criatura es limitada.*

La proposicion compuesta tiene dos ó mas sujetos y un predicado, que se afirma ó se niega de todos los sujetos, ó un solo sujeto y dos ó mas predicados que de él se afirman ó se niegan, ó por último dos ó mas sujetos con dos ó mas predicados que de ellos se afirman ó se niegan. Ejemplos. *Demóstenes y Ciceron fueron grandes oradores: Ciceron fué un gran filósofo y un grande orador: Demóstenes y Ciceron fueron grandes oradores y buenos ciudadanos.* Estas son proposiciones afirmativas compuestas, y á este tenor se concibe bien cuales son las proposiciones negativas de la misma clase. Entre las proposiciones compuestas se cuentan las copulativas, que son las que acabamos de exponer, las disyuntivas (*ó vienes ó no vienes*); las condicionales (*si estudias, sabrás*); las exclusivas (*solo Dios es omniscio*); las exceptivas (*todos pecaron en Adan menos la Virgen Maria*); las causales (*algunos pobres se mueren de hambre*); y otras por este estilo, aunque algunos las cuentan entre las complexas.

Los términos de la proposicion son algunas veces compuestos, mas no por eso es compuesta la proposicion: como estas: *el que ama á Dios, ama tambien al prójimo: el que no ama al prójimo, no ama á Dios.* En cada una de estas proposiciones no hay mas que un sujeto y un predicado, aunque ninguno de ellos se expresa con una palabra sola.

En la proposicion complexa se agrega al sujeto ó al predicado ó á uno y á otro alguna particularidad, que aunque se omitiese no por eso dejaria de haber proposicion, pero que con ella expresa otra idea mas. Ejemplo: *Alejandro (discipulo de Aristóteles), fué un guerrero. Alejandro fué un guerrero.*

(célebre). *Alejandro (discípulo de Aristóteles), fué un guerrero (célebre).*

Se llama proposicion *incidental* ó *accesoria*, la que se agrega á la principal, y que puede omitirse sin que esta nada padezca. Viene á ser lo mismo que la circunstancia ó particularidad que se introduce en la complexa, pero que se expresa con una oracion; como esta: *Alejandro (que fué discípulo de Aristóteles), fué un guerrero.*

LECCION V.

Oposicion de las proposiciones.

Hay oposicion entre dos proposiciones, cuando una niega lo que afirma la otra, lo que sucede cuando hay en ellas, contradiccion ó contrariedad.

No todos entienden estas palabras en el mismo sentido. Segun la explicacion que de ellas dan comunmente los lógicos, hay contradiccion entre dos proposiciones cuando en una se afirma ó se niega lo que basta para que la otra sea falsa: como entre estas: *todos los estudiantes son aplicados; algun estudiante no es aplicado*: y hay contrariedad cuando en una se niega totalmente lo que se afirma en la otra, ya sean las dos universales como estas: *todos los estudiantes son aplicados; ningun estudiante es aplicado*: ó singulares, como *Pedro es sabio, Pedro no es sabio*.

Tambien hay oposicion entre dos proposiciones, cuando en una de ellas se enuncia del sujeto un predicado incompatible con el predicado que del mismo sujeto se enuncia en la otra: como estas: *yo estoy alegre; yo estoy triste*. Creemos que esta es la verdadera contrariedad, y que en las proposiciones anteriores hay oposicion de contradiccion; porque si hay contradiccion en que algunos estudiantes no sean

aplicados y que todos lo sean , tambien la habrá , y con mas razon si cabe , en que todos los estudiantes sean aplicados y que ninguno lo sea : en unas y en otras se verifica , *ser todos aplicados y no ser todos aplicados* , que es en lo que consiste la contradiccion.

De las proposiciones que los lógicos tienen por contrarias ó contradictorias , una es necesariamente verdadera y otra necesariamente falsa ; porque en una se enuncia que al sujeto le conviene el predicado y en otra que no le conviene , y por fuerza ha de convenirle ó no convenirle. Si todos los estudiantes son aplicados , es falso que algun estudiante no es aplicado , ó que ningun estudiante es aplicado ; si la tierra se mueve , es falso que no se mueve ; si no se mueve , es falso que se mueve.

Las proposiciones que nosotros tenemos por contrarias, nunca pueden ser ambas verdaderas, porque nunca pueden convenir á un mismo sujeto dos predicados que se excluyen uno á otro ; pero pueden ser ambas falsas , porque puede no convenir al sujeto ninguno de los predicados incompatibles: *el espíritu crece , el espíritu mengua* , son dos proposiciones opuestas , porque crecer y menguar *simul et semel* en un mismo sujeto no pueden verificarse ; pero ambas son falsas , porque el espíritu no puede crecer ni menguar.

Hay otras proposiciones entre las cuales parece que interviene alguna oposicion , que los lógicos llaman en unas *subcontraria* , la cual se da entre dos proposiciones particulares una afirmativa y otra negativa: como estas : *algunos animales se domestican , algunos animales no se domestican* : en otras *subalterna* , que se halla entre dos proposiciones , una universal y otra particular , aunque ambas sean afirmativas ó negativas ; como estas : *todo animal vive* ,

algun animal vive : ningun hombre es leon , algunos hombres no son leones.

Pero realmente en ninguna de estas dos clases de proposiciones hay la menor oposicion ; porque el que algunos animales no se domestican no se opone á que otros se domestican ; el que algun animal vive , en nada se opone á que todos viven ; al contrario , es una verdad contenida en otra ; lo mismo decimos de las proposiciones negativas ; lejos de oponerse que *algunos hombres no son leones* , á que ningun hombre es leon , es tambien por el contrario una verdad contenida en otra.

LECCION VI.

Equivalencia de las proposiciones.

La equivalencia consiste en que dos proposiciones que eran opuestas lleguen á tener igual significacion , y de consiguiente dejen de ser opuestas : lo que se verifica empleando la partícula negativa , y segun donde se coloque : en las contradictorias , si se antepone al sujeto de una de ellas ; y en las contrarias si se pospone. Ejemplos :

Proposiciones contradictorias : *todos los animales viven : algunos animales no viven* : anteponiendo al sujeto de la primera *todos* la partícula *no* , resultará la proposicion ; *no todos los animales viven* , que es la equivalente de la otra : *algunos animales no viven*.

Proposiciones contrarias : *todo animal vive : ningun animal vive* : posponiendo la partícula *no* al sujeto de la primera *todo animal* , resultará esta proposicion : *todo animal no vive* , que es la equivalencia de la otra : *ningun animal vive*.

Como ya hemos dicho que no hay verdaderamente la oposicion que se llama subcontraria , ni la

que se llama subalterna , ó sea que no hay oposicion entre las proposiciones asi llamadas , lo que se llama su equivalencia deberá llamarse mas bien **conversion**.

LECCION VII.

Conversion de las proposiciones.

Se convierten las proposiciones poniendo el predicado en lugar del sujeto , y el sujeto en lugar del predicado : v. g. : *Isabel II es la reina de España: la reina de España es Isabel II.*

Hay tres clases de conversion : *simple* , *per accidens* , y *per contrapositionem*. La proposicion universal negativa admite una conversion *simple* en otra universal negativa ; y *per accidens* , otra en una proposicion particular negativa , de esta manera : *ningun cuerpo es espíritu , ningun espíritu es cuerpo ; algun espíritu no es cuerpo* , porque si ningun espíritu es cuerpo , claro está que algun espíritu no es cuerpo.

La proposicion particular afirmativa admite tambien conversion *simple* en otra particular afirmativa : esta proposicion : *algunos españoles son soldados muy valientes* , se convierte legítimamente en esta otra : *algunos soldados muy valientes son españoles.*

En las proposiciones universales afirmativas se verifica tambien *per accidens* la conversion , porque como el predicado de estas proposiciones es siempre un término particular , para que este término pueda convertirse , es necesario expresarlo de modo que aparezca su condicion de particular : en esta proposicion universal afirmativa : « *todo ángel es una inteligencia* , » el predicado se toma en particular porque no se dice que el ángel es *toda* , sino *alguna*

inteligencia; de consiguiente, se convierte diciendo que « *algunas* inteligencias son ángeles. »

Per contrapositionem pueden convertirse las proposiciones universales afirmativas que se convierten *per accidens*. Si « *todo* ángel es una inteligencia, todo lo que *no* es inteligencia *no* es ángel ó es *no* ángel. »

En las proposiciones particulares negativas se verifica esta conversion volviendo los términos de *finitos* en *infinitos*, en fuerza de las negaciones que se les anteponen. Si decimos que « la luna no brilla con luz propia, » podemos asegurar que « *algun* astro que *no* luce con luz propia, *no* es *no* luna. » Pero semejantes locuciones adolecen de grande obscuridad, y tienen muy poco uso.

Aunque la equivalencia y la conversion de las proposiciones no dejan de presentar alguna dificultad en su inteligencia, y á veces no poca confusion en el language, con todo no dejan de ser útiles en la dialéctica. Por medio de la equivalencia se puede obligar al adversario á conceder una proposicion que ha negado, cuando se le puede probar que la equivalente es verdadera. Por la conversion se logra no pocas veces presentar con mas claridad una verdad con la proposicion convertida, que con la misma antes de convertirse.

Algunos lógicos dicen muy poco acerca de la conversion, equivalencia y oposicion de las proposiciones; uno de ellos Baldinoti, y aun recela que se le moteje de difuso en este punto. Al contrario otros que cita el mismo autor, y á los cuales pudieran añadirse no pocos, asi antiguos como modernos, se extienden demasiado en esta clase de explicaciones; prolijidad que creemos mas bien perjudicial que provechosa para los discípulos. Pero tampoco aprobamos la demasiada escasez que omite muchas no-

ciones indudablemente necesarias para el buen empleo de las proposiciones en la dialéctica. Nosotros entre estos dos extremos hemos elegido el medio que nos ha parecido mas prudente.

LECCION VIII.

De la argumentacion.

La argumentacion es la enunciacion oral del racionio, que sirve para demostrar una verdad á quien la ignora, ó para probarla á quien la niega.

La argumentacion sigue paso á paso al racionio, y como en el racionio entran tres juicios, ni pueden entrar mas ni menos, y como lo juicios se enuncian por medio de proposiciones, de aqui es que la argumentacion consta necesaria y precisamente de tres proposiciones, que ó se expresan distintamente todas tres, ó una de ellas se subentiende, aunque no se exprese.

Cuando racioniamos, siempre nos proponemos averiguar un punto, de cuya verdad no estamos convencidos. Para convencernos, recurrimos á una verdad de la cual estamos seguros, y descendiendo desde ella de verdad en verdad contenidas en la primera, y conexonadas entre sí, llegamos al punto en cuestion, que es el último eslabon de esta cadena: si está enlazado con la última verdad que próximamente le antecede, concluimos afirmando que el punto en cuestion es verdad.

Este punto expresado por una proposicion, como que es un juicio ya afirmativo, ya negativo, es la *cuestion*, sobre que versa el argumento, ó el procedimiento para demostrar que es ó que no es verdad. Este procedimiento de la argumentacion es la manifestacion hecha con palabras del procedimiento intelectual.

Para este procedimiento intelectual basta que nuestro entendimiento conozca con evidencia una verdad general, en la cual está contenida la que busca; mas para el procedimiento argumentativo, es necesario que la persona á quien se dirige el que arguye, convenga en la verdad de la cual queremos partir para deducir la verdad ó falsedad de la cuestion. Si no conviene, hay que subir á otra verdad en que está contenida la que no admite, y si con ninguna se contenta, hay que desistir de convencerle; no se le convencerá jamás.

Estas verdades, ó principios generales, pueden estar mas ó menos próximos ó remotos de la cuestion: cuanto mas próxima esté la conclusion al principio, mas fácil é inteligible es la argumentacion; por eso no conviene elevarse á verdades demasiado distantes del punto que se cuestiona, si el adversario se presta á conformarse con otra mas cercana á la conclusion.

La dificultad está en hallar el principio adecuado á cada cuestion, porque no por uno solo se pueden resolver todas las cuestiones, si tal vez no recurrimos al principio de contradiccion; pero es tanta la distancia que media entre este principio universalísimo, y las verdades particulares ó singulares de todo género, que aunque todas se pudiesen probar por él, habria que andar un larguísimo camino, y detenerse continuamente á probar muchas verdades intermedias entre el principio y lo que se intenta probar.

Para obviar á este inconveniente, y para preparar los medios necesarios de argüir con el fin de probar alguna verdad, han querido los lógicos señalar principios á que acudir en las muchísimas especies de cuestiones que se pueden ofrecer; pero como estas son tantas y de tan diversa naturaleza,

semejantes principios son tambien tantos , tan heterogéneos é incoherentes , y por lo mismo es tan difícil su aplicacion á las cuestiones particulares, que seria de muy poca utilidad adoptar un sistema tan enredoso. Siempre seria necesaria una observacion muy detenida y prolija , una análisis escrupulosa de todos los elementos que forman la comprension del asunto en cuestion, y por último una induccion exactisima , para llegar al principio en que está contenida la cuestion.

Es preciso , pues , abandonar este medio , ni tampoco hace gran falta: basta , y esto es necesario, conocer bien toda la comprension de la idea , cuya verdad nos proponemos probar; escoger otra idea próxima á ella que tambien conozcamos suficientemente , y en la que esté contenida , para lo cual generalmente hablando , tiene que ser ó de igual ó de mayor extension; y por último otra tercera de mayor , ó por lo menos de igual extension que la segunda , y que esté tambien contenida en ella. De aquí resultará que si la primera idea está contenida en la segunda y la segunda en la tercera , necesariamente la primera estará contenida en la tercera. Asi lo juzgamos: y la escala de estos juicios constituye la esencia del raciocinio.

LECCION IX.

Se concluye la leccion sobre la argumentacion.

La argumentacion expresará por su orden estos juicios por medio de proposiciones , y quedará de este modo probada la verdad que intentamos demostrar , ya sea afirmativa , ya negativa , como se vé en los dos ejemplos siguientes :

Verdades afirmativas.

Todo hombre es sensible.

id est Pedro es hombre ;

Luego Pedro es sensible.

La idea de Pedro es de menos extension que la idea de hombre , porque representa un objeto singular , y la de hombre á todos los hombres : la idea de hombre tambien es de menor extension que la idea de sensible , porque en esta se incluyen ademas de los hombres todos los animales irracionales. *Pedro* está incluido en *hombre* : hombre está incluido en *sensible* ; luego *Pedro* está incluido en *sensible*.

El hombre es un animal racional:

Pedro es hombre ;

Luego Pedro es animal racional.

Aquí se verifica lo mismo que en el ejemplo anterior , con la sola diferencia de que *animal racional* no tiene mayor extension que *hombre* , porque no hay mas animal racional que el hombre ; pero la tiene igual , porque hombre abraza á todos los animales racionales , y animal racional abraza á todos los hombres : y esto basta para que si Pedro está incluido en *hombre* , como hombre está incluido en *animal racional* , Pedro sea animal racional.

Verdades negativas.

En el raciocinio negativo sucede que de tres ideas , una está incluida en otra , pero esta no está incluida en otra tercera , y de consiguiente tampoco lo está la primera.

L. es V. ; V. no es P. ; luego L no es P.

L es V.

El leon es viviente:

V no es P.

El viviente no es piedra;

L no es P.

Luego el leon no es piedra.

Esta expresion del raciocinio es la argumenta-

cion como hemos dicho al principio , y se llama silogismo; el cual es susceptible de varias formas. De su forma explícita son una muestra los ejemplos que acabamos de poner. Considerado el silogismo segun su forma explícita ofrece bastante que explicar acerca de su conformacion , sus modos y figuras , y de las reglas que deben observarse para su recta formacion.

Acerca de todos estos pormenores escribieron los antiguos con mucha profusion. Algunos modernos se burlan de su trabajo. Ciertamente que cuando es demasiado prolijo y minucioso , abraza muchas cosas de poca ó ninguna importancia , y cansa la memoria sin ninguna utilidad. Pero tambien la demasiada cortedad en esta explicacion, ó el omitirla del todo , es otro defecto seguramente mas perjudicial. El que no haya saludado esta materia, carecerá de aquel tacto con que el que la ha estudiado descubre al instante la ilegitimidad de un silogismo, cualquiera que sea su forma: y cuanto mas versado esté en el conocimiento y aplicacion de las reglas , mas pronto y con mas seguridad dará la razon del vicio de que adolece la argumentacion.

Nosotros, queriendo huir de los dos extremos, daremos á los principiantes las nociones que absolutamente necesitan acerca del silogismo y de sus reglas , en su forma tanto explícita como implícita, para que puedan argüir con facilidad y acierto , y conocer la fuerza de los argumentos contrarios , ó descubrir los vicios de que adolezcan.

LECCION X.

Del silogismo.

El silogismo es una argumentacion que consta de tres proposiciones, de las cuales la tercera se de-

duce de las dos primeras : estas dos se llaman *premisas* y la tercera *conclusion*.

Cada una de las proposiciones enuncia un juicio : cada juicio tiene su término , que en la proposición se expresa por una palabra á la cual tambien se llama *término*. Como las proposiciones son tres, los términos del silogismo tambien son tres , y se llaman *término mayor*, *término menor* y *término medio*. El término menor es el sujeto de la conclusion , el término mayor es el predicado de la misma ; y término medio es aquel con que se comparan el mayor y el menor. Cada uno de los tres términos se repite dos veces en el silogismo. El término mayor se halla en la conclusion , y en una de las premisas que de él toma el nombre de *premisa mayor*: otro tanto sucede con el término menor ; y la premisa en que se halla se llama por la misma razon *premisa menor*: el término medio no entra en la conclusion , pero sí en cada una de las premisas.

La conclusion puede ser afirmativa ó negativa, segun lo que resulte de la comparacion de los dos términos mayor y menor con el medio. Asi la noción completa del silogismo es que en él se comparan los dos extremos con el medio : si los dos convienen con el término medio , es claro que convienen entre sí en aquello en que convienen con el término medio, y entonces la conclusion será afirmativa ; pero si uno de ellos conviene y el otro no conviene con el término medio , tambien es claro que no convienen entre sí; y en este caso la conclusion será negativa.

En el orden natural con que han de colocarse las proposiciones, debe ocupar el primer lugar la proposicion mayor; pero aunque este orden se invierta , no por eso dejará de concluir bien el silogismo.

En el silogismo hay que considerar la *materia* y

la *forma* : la materia son los términos y las proposiciones de que consta : la forma es la disposición ó coordinacion de los términos y proposiciones : la coordinacion de los términos es la combinacion de los extremos con el medio : esta combinacion es propriamente la figura del silogismo : la coordinacion de las proposiciones , segun sean universales ó particulares , afirmativas ó negativas , constituyen los modos del silogismo.

Considerado el silogismo segun su materia , la tercera proposicion ó sea la conclusion , no representa mas que una proposicion que se llama el *consequente* ; considerado segun su forma enuncia , no solamente lo que suena la proposicion , sino tambien la ilacion ó lo que se infiere de las dos premisas , y se designa con el nombre de *consecuencia* , y las premisas con el nombre de *antecedente* , del cuál se deduce la consecuencia. Asi , el silogismo puede ser bueno en materia , es decir , pueden ser verdaderas las tres proposiciones , y pecar ó ser ilegítimo en forma , por no seguirse de las dos premisas la conclusion ; como este :

Algunos guerreros fueron conquistadores :

Alejandro Magno fué guerrero :

Luego Alejandro Magno fué conquistador.

En éste silogismo todas tres proposiciones son verdaderas ; pero la última no es verdadera porque lo son las otras dos ; ó lo que es lo mismo , no se deduce , no se sigue de ellas. Igualmente puede suceder que todas las proposiciones sean falsas , y sin embargo la consecuencia sea legítima , aunque sea falsa la proposicion con que se enuncia , como en este silogismo :

Todas las plantas son sensibles :

El mármol es planta :

- 15 :
- 29 : Luego el mármol es sensible.

Aquí todas las proposiciones son falsas; pero la consecuencia es legítima, aunque es falso el consiguiente, ó la proposicion con que se anuncia la consecuencia.

Lo mismo cuando una de las premisas es falsa aunque la otra sea verdadera, como en este silogismo :

Todas las plantas son sensibles :

El alhelí es planta :

Luego el alhelí es sensible.

En este silogismo la consecuencia es legítima, pero el consiguiente es falso, porque es falsa la primera proposicion.

Cuando las dos premisas son falsas, y está bien formado el silogismo, excusado es inquirir por qué siendo legítima la consecuencia es falso el consiguiente: la consecuencia legítima de dos falsedades ha de ser directamente otra falsedad enunciada por el consiguiente, aunque indirectamente se siga de ellas alguna verdad.

De cuántas maneras puede ser defectuoso el silogismo en cuanto á la forma, de modo que aunque las tres proposiciones sean verdaderas, no sea legítima la consecuencia, lo que procede de la mala condicion y distribucion de los términos, se conocerá, sabiendo las reglas que dan los diatéticos para la buena formacion del silogismo, que será vicioso cuando no se observen.

LECCION XI.

Reglas del silogismo.

Varias son las reglas que se dan para una buena formacion del silogismo. No todos convienen en el número, pero esto procede en parte de que algunos incluyen dos reglas en una, y otros las dan separadas. Las que vamos á señalar son las principales.

Unas se refieren á los términos, otras á las proposiciones del silogismo. Las que se refieren á los términos son las siguientes.

1.^a *El silogismo debe tener precisamente tres términos; el mayor, el menor y el medio, y no mas ni menos. El objeto del silogismo es hacer ver que dos ideas convienen ó no convienen entre sí, porque convienen ambas, ó una conviene y otra no, con otra tercera idea; lo que nunca podremos hacer si no hay mas que dos ideas. Si hay mas que tres, supongamos cuatro, la cuarta está de mas; ni aunque comparemos con ella las dos que hemos comparado con la tercera, adelantaremos nada para saber si convienen, ó no, con la tercera: será otro raciocinio el que expresemos, y no el que nos proponemos enunciar. Si comparamos cada uno de los términos con una idea diferente, nada podemos inferir: de que Antonio sea sábio y Juan sea malagueño, nada se sigue. Sin embargo algunas veces parece que hay cuatro términos en el silogismo, y concluye bien: como este;*

Escipion fué romano:

Viriato fué español:

Luego Viriato no fué Escipion.

Pero aqui no hay virtualmente mas que tres términos, porque la segunda proposicion equivale á esta. Viriato no fué romano: puesto que era español.

2.^a *Todos los términos del silogismo deben entenderse en el mismo sentido, porque si se toman en un sentido en una proposicion, y en otro sentido en otra, ya serán mas de tres términos.*

Ejemplo. La república es preferible á todo:

La república es el gobierno de muchos:

Luego el gobierno de muchos es preferible á todo.

Si en la primera proposicion la palabra *república* se toma por la cosa ó causa pública, por el comun, y su utilidad; no es el mismo término que en la segunda proposicion, y asi hay cuatro términos en el silogismo.

3.^a *Ninguno de los términos debe tomarse distributivamente ó en sentido mas universal en la conclusion que en las premisas.* Porque los términos mayor y menor solo pueden unirse entre sí en la conclusion del modo con que estan unidos con el término medio en las premisas: conque si estan unidos con el término medio particularmente en las premisas, no pueden estar unidos entre si universalmente en la conclusion. Asi no concluye este silogismo:

Toda planta es vegetal:

Toda planta es cuerpo:

Luego todo cuerpo es vegetal.

Porque el término *cuerpo* se toma en la conclusion universalmente, ó distributivamente, esto es, por todos y cada uno de los cuerpos, y en las premisas por una clase determinada de cuerpos, no por todos.

4.^a *El término medio debe suponer universalmente á lo menos en una de las premisas.* Porque si en ambas supone ó se toma particularmente, podrá tomarse en una por una parte, nada mas, de los objetos que comprende, y en otra por otra parte; y así se dividirá en dos partes, con una de las cuales se comparará un extremo, y con la otra el otro, y no se compararán los extremos con una misma idea; lo que es como haber cuatro términos en el silogismo, como en este;

Las piedras son substancia:

Los árboles son substancia:

Luego los árboles son piedras.

Para que lo fuesen, era necesario que en alguna de las premisas ó en ambas á dos el término substancia fuese universal, de modo que todas las piedras ó todos los árboles, ó todos los árboles y piedras fuesen *toda* substancia.

5.^a *El término medio nunca debe entrar en la conclusion:* porque el oficio de esta es solamente manifestar la conveniencia ó disconveniencia de los dos extremos entre sí: y en esta operacion ningun destino tiene el término medio.

LECCION XII.

Siguen las reglas del silogismo.

Las reglas siguientes son relativas á las proposiciones.

6.^a *De dos proposiciones particulares no puede deducirse ninguna conclusion.* Por la cuarta regla el término medio debe suponer siempre universalmente á lo menos en una de las premisas, y esto no se verifica, como es claro, cuando las dos premisas son particulares, en las cuales los dos sujetos han de ser necesariamente particulares, y tambien los dos predicados.

Esto, en el caso de que las dos premisas sean ambas afirmativas. Si una de ellas es afirmativa y otra negativa; como en las proposiciones negativas se toma siempre el predicado en toda su extension, lo que le da el carácter de universal, ya resulta universal la premisa negativa: luego no son ambas particulares.

Si las dos premisas son negativas, habla con ellas la regla siguiente:

7.^a *De dos premisas puramente negativas nada se sigue.* Porque no se deduce que haya ó deje de haber una verdad, de que no haya otras dos. De

otro modo: las dos premisas negativas enuncian que ni el término mayor ni el término menor convienen con el término medio, y ciertamente de que no convengan con el término medio no se sigue que convengan, ni que no convengan entre sí.

No deja de ofrecer alguna dificultad la inteligencia de esta regla, porque hay silogismos cuyas dos premisas parecen negativas, y no obstante concluyen legítimamente, como este:

No hay mas soberano que Dios:

Ningun hombre es Dios,

Luego ningun hombre es soberano.

Por lo cual hay quien niegue la verdad de la regla: muchos no tocan este punto: algunos dicen que por proposiciones negativas deben entenderse aquellas en que las partículas negativas separan el sujeto del predicado: no aquellas en que indican predicado negativo ó privacion. Creo que estos aciertan, como veremos luego. Otros explican la regla diciendo, que en esta clase de silogismos una de las proposiciones es afirmativa en cuanto al sentido, como en el ejemplo propuesto la proposicion *no hay mas soberano que Dios*, aunque suena negativa, tiene este sentido afirmativo *solo Dios es soberano*. Segun esta explicacion no sé que haya ninguna proposicion negativa que por equivalencia no puede hacerse afirmativa; especialmente empleando el verbo substantivo, con el participio de presente del verbo, como estos autores lo hacen: v. g. *qui non diligit proximum: qui est non diligens proximum*.

Con todo la regla es cierta, y no hay necesidad de recurrir á interpretaciones violentas. Lo que realmente hay en los silogismos de esta clase que concluyen legítimamente, aunque las dos proposiciones que forman el antecedente suenen como ne-

gativas, es que la negacion no afecta á las premisas sino á los términos del silogismo, los cuales, aunque se expresen con una proposicion negativa, siempre pueden compararse con el medio y entre si, y dar la comparacion un resultado legítimo, como se comprueba por el siguiente silogismo.

A. El que no estudia B. no será sábio:

Tu C no estudias

Luego C tu B. no serás sábio.

En este silogismo se ve que C es A, y A es B. y que de consiguiente C es B.; que es lo mismo que decir que los dos extremos *tu*, y *no ser sábio*, convienen con el término medio *no estudiar*, aunque los términos se expresan con una oracion negativa, porque de cualquiera manera que se expresen son los términos del silogismo.

No sucede lo mismo, cuando la negacion recae sobre el verbo de la premisa como en estas dos proposiciones.

A. Las estrellas B. no estan animadas.

C. Los ángeles no son A. estrellas,
de las cuales nada se deduce, porque de que C no sea A, ni A sea B, ¿qué se sigue? Nada; como se puede ver en la explanacion de la regla.

LECCION XIII.

Se concluyen las reglas del silogismo.

8.^a *La conclusion de dos premisas afirmativas no puede ser negativa*, como es evidente; porque como el oficio de la conclusion es enunciar el resultado de la comparacion de los extremos con el medio, si de esta comparacion resulta que convienen entre sí, así debe expresarlo la conclusion, y de consiguiente debe ser afirmativa siempre en cuanto al sentido, aunque en las palabras sea negativa,

como sucede cuando se usa la equivalencia , *como el alma es inmortal : el alma no es mortal.*

9.^a *La conclusion sigue siempre la parte mas débil.* Quiere decir , que si una de las premisas es negativa , particular , probable ó dudosa , lo mismo debe ser la conclusion. El oficio de la conclusion es enunciar si el término menor está ó no está incluido en el término mayor y de qué modo está incluido; si no lo está , así tiene que enunciarlo , y por lo tanto será negativa. O por otro principio: si una premisa afirma que uno de los extremos conviene con el medio , y la otra premisa dice que el otro extremo no conviene , lo que se deduce es que no convienen entre sí , y de consiguiente la conclusion tiene que negar que los extremos convengan entre sí.

Si una de las premisas es particular , ya sea afirmativa , ya negativa , es porque el término menor es particular : este está ó no está incluido en el término mayor porque está ó no está incluido en el término medio que está incluido en el mayor : y como el destino de la conclusion es enunciar si el término menor está ó no está incluido en el mayor , claro es que si este término menor es particular , la conclusion tiene que enunciar que un particular está ó no está incluido en un universal , y en ambos casos será particular la conclusion.

Lo mismo decimos cuando es probable ó dudoso que el término menor , ora sea particular ora universal , esté incluido en el término mayor , porque es probable ó dudoso que esté ó que no esté incluido en el término medio , que está incluido en el término mayor.

Sea el término mayor , *digno de alabanza* , el medio *virtuoso* , el menor *Pedro*. Si este es virtuoso; como *virtuoso* está incluido en *digno de alabanza* , « *Pedro es digno de alabanza* » es pues la conclu-

sion. No es *virtuoso*, no está, pues, incluido en el término medio y por lo mismo ni en el mayor: con que Pedro «no es digno de alabanza.» Esta es la conclusion. Es probable, ó es dudoso que Pedro sea *virtuoso*, pues es probable ó dudoso que esté incluido en el término mayor, *digno de alabanza*, en el cual está incluido el término medio *virtuoso*: luego es probable ó dudoso que sea *digno de alabanza*: y así debe enunciarlo la conclusion, que por lo mismo debe ser probable ó dubitativa.

Quieren algunos que todas estas reglas no sean mas que una explanacion de la primera: no lo disputamos; pero siempre su explanacion es muy útil. Otra regla hay, en la cual se puede decir que estan recopiladas todas, y es la siguiente: *En todo silogismo, tanto afirmativo como negativo, si ha de concluir legitimamente, la proposicion mayor debe contener la conclusion, y la proposicion menor debe manifestar que la conclusion se halla contenida en la mayor.*

Todo hombre es mortal:

Antonio es hombre:

Luego Antonio es mortal.

Como la proposicion menor afirma que Antonio es hombre, y la mayor que todos los hombres son mortales, manifiesta la menor que Antonio está contenido en la mayor, ó lo que es lo mismo, que Antonio es mortal, que es la conclusion.

El espíritu no es cuerpo:

El alma humana es un espíritu:

Luego el alma humana no es cuerpo.

La proposicion mayor niega que el espíritu sea cuerpo: la menor dice que el alma humana es un espíritu; luego enuncia que está contenida en la mayor, y que de consiguiente no es cuerpo, que es lo que se enuncia en la conclusion.

LECCION XIV.

Clases de silogismos.

Hay ciertas clases de silogismos que algunos llaman compuestos, y otros quieren que sean simples; y son el *condicional* y el *copulativo*. En cuanto á la forma, estos silogismos son simples: en cuanto á la materia, si se llaman compuestos porque los términos se explican con muchas palabras, también serán compuestos otros muchos, especialmente aquellos, cuyos términos se expresan con oraciones.

De todos modos los antedichos silogismos tienen su naturaleza propia, y sus reglas especiales.

Silogismo condicional ó hipotético es aquel en el cual las dos premisas, ó una de ellas, lleva consigo una condicion, que en el segundo caso puede estar en la mayor ó en la menor. Los dos miembros de la proposición condicional se llaman *condicion* y *condicionado*: el miembro que incluye la condicion se llama también *antecedente*, el condicionado, *consecuente*.

Ejemplo: Si no estudias no sabrás:

Si eres holgazan, no estudias:

Luego si eres holgazan no sabrás.

Si hubieras estudiado, sabrías la leccion:

No sabes la leccion:

Luego no has estudiado.

El que no se aplica no sabrá nada:

Si tú estás siempre enredando, no te aplicas:

Luego si estás siempre enredando no sabrás nada.

Las reglas relativas á estos silogismos son:

1.^a El silogismo cuyas dos premisas son condicionales, debe tener una conclusion condicional.

Porque solo se puede deducir en la conclusion la condicion de la proposicion mayor del modo que el *condicionado* se afirma en la menor : mas la menor es condicional , luego la consecuencia debe ser condicional , y con la misma condicion enunciada en la mayor , como se verifica en el primer ejemplo : lo que omitimos comprobar por evitar prolijidad.

2.^a *Cuando la condicion se halla en la mayor, si se afirma la condicion en la menor, tambien debe afirmarse el condicionado en la conclusion, si se niega el condicionado en la menor, se deduce en la conclusion la negacion de la condicion.*

Si vives , existes :

Vives ;

Luego existes.

No existes ;

Luego no vives.

3.^a *Cuando la condicion se halla en la menor, se incluye en la conclusion el término mayor de la proposición mayor con la condicion de la menor.*

El que estudia sabrá :

Si tú quieres estudiar estudias ;

Luego si tú quieres estudiar , sabrás.

En el silogismo hipotético debe ser necesaria la relacion de dependencia que medie entre el antecedente y el consiguiente , ó sea entre la condicion y el condicionado, porque si no, la consecuencia no es legitima , aunque la proposicion con que se enuncie sea verdadera.

Si es invierno hace frio :

Ahora es invierno ;

Luego ahora hace frio.

Entre ser invierno y hacer frio no hay una connexion necesaria, porque puede ser invierno y no hacer frio: y asi aunque sea verdad que ahora estamos en invierno y que ahora hace frio, no se sigue

que hace frio, de que estamos en invierno. Por lo mismo

De la verdad del condicionado no se sigue la verdad de la condicion, cuando no es mutuamente necesaria la dependencia.

Si venciste, peleaste:

Venciste:

Luego peleaste.

Aqui no hay una dependencia reciproca: solo la hay entre la condicion y el condicionado, porque es imposible vencer sin pelear: pero no la hay entre el condicionado y la condicion, porque es muy posible pelear sin vencer; y asi no se puede decir: «peleaste, luego venciste.»

Toda proposicion condicional afirmativa ó negativa puede sustituirse en una proposicion absoluta universal: por ejemplo: «Si eres holgazán, eres reprehensible:» «Todo holgazán es reprehensible:» «Si eres mal cristiano de poco te sirve ser sábio:» «de poco le sirve ser sábio al que es mal cristiano:» «Si no te aventuras no pasas la mar:» «el que no se aventura no pasa la mar:» La razon es porque la verdad de la proposicion condicional se contiene en la verdad de otra proposicion universal, como se puede ver en los ejemplos propuestos.

Si la proposicion universal asi afirmativa como negativa no es verdadera, tampoco lo es la condicional y vice-versa: entonces no cabe la sustitucion: «El niño que no llora no mama;» esta proposicion es falsa porque maman muchos niños que no lloran, por lo tanto tambien es falsa la condicional; «Si este niño no llora no mama.» «El vicioso es feliz:» esta proposicion es falsa; de consiguiente tambien lo es la condicional «si eres vicioso, eres feliz.»

LECCION XV.

Silogismos disyuntivo y copulativo.

Silogismo *disyuntivo* es una especie de dilema, es decir, un silogismo que consta de una proposicion disyuntiva en la mayor, uno de cuyos miembros se afirma en la menor y los demas se niegan en la conclusion; ó se niegan todos en la menor; menos uno que se afirma en la conclusion.

Ejemplo. Esta accion es buena ó mala, ó indiferente:

Es indiferente;

Luego no es buena ni mala.

No es mala ni buena;

Luego es indiferente.

Para que concluya este silogismo es necesario que no se dé medio entre los miembros de la disyuncion: como se dá en este silogismo:

El papel es blanco ú amarillo:

Es blanco;

Luego no es amarillo.

Entre blanco y amarillo hay varios medios: azul, verde, etc., de consiguiente de que el papel no sea blanco, no se sigue que no sea amarillo, porque puede ser azul, verde ó de cualquier otro color.

Silogismo *copulativo*. En este silogismo de dos cosas incompatibles que en la mayor se niega que puedan unirse, afirmada una en la menor, se niega la otra en la conclusion; y así concluye bien, como este:

Antonio no puede ser español y francés:

Es español;

Luego no es francés.

Pero no concluye el silogismo, si se niega una de las dos cosas en la menor y se afirma la otra en la conclusion, como si dejéramos:

Antonio no puede ser español y francés:

No es español;

Luego es francés:

Mala consecuencia, porque puede no ser español ni francés.

Como se vé, este silogismo es de la especie de los disyuntivos, de consiguiente es preciso para aplicarle esta ley que entre las dos cosas incompatibles haya medio, porque si no le hay, de los dos modos puede concluir el silogismo.

Ninguno puede ser sordo y oír:

Antonio es sordo;

Luego no puede oír.

Antonio no es sordo;

Luego puede oír.

LECCION XVI.

Otras clases de silogismos.

Es verdad como hemos dicho antes, que no hay mas argumentacion que el silogismo: pero este no siempre se presenta tan á las claras con sus tres proposiciones, como los que hemos recorrido; sino que las tres proposiciones estan como cubiertas bajo otras formas.

Estas clases de silogismos son á veces de mucha utilidad, porque exentas de la sequedad del silogismo, se oyen con mas gusto, ya porque unas no cansan con la enunciaci3n de una verdad evidente que nadie ignora, ya porque otras nos ocupan agradablemente con la multitud de ideas que se aglomeran.

Estas diversas clases de silogismos son el *entimema*, el *dilema*, el *epiguerema*, el *sorites*, el *prosilogismo*, el *ejemplo* y la *inducc3n*.

El *entimema* es un silogismo en que se omite

una de las premisas, por ser demasiado clara : la premisa que se expresa se llama *antecedente*, aunque no es ella por sí sola el antecedente del silogismo, sino unida con la otra que se subentiende: la conclusion se llama *consiguiente*.

Ejemplo. Yo obro bien ;

Luego tengo la conciencia tranquila.

Aquí se omite por evidente la proposicion: « todo el que obra bien tiene la conciencia tranquila. »

El entimema puede presentarse de varios modos:

¿Quieres tener la conciencia tranquila?

Pues obra bien.

¡Españoles! Esta sola exclamacion encierra en ocasiones un entimema:

¿Sois españoles?

Pues debeis ser amantes de vuestra reina; y este entimema un silogismo:

Todos los españoles deben ser amantes de sus reyes;

Vosotros sois españoles,

Luego debeis ser amantes de vuestra reina.

¡Romanos! Esta sola exclamacion que encierra un entimema y un silogismo, apaciguó una legion. (Capmany). Tanta es muchas veces la energia del entimema.

El dilema es una especie de silogismo, cuya proposicion mayor es disyuntiva, es decir que consta de dos ó mas miembros separados por una disyuncion, y á los cuales corresponden otras tantas proposiciones hipotéticas que constituyen la menor, y de las cuales tiene que conceder forzosamente una el adversario, y cualquiera que conceda se prueba contra él.

Ejemplo. El escéptico completo asegura que nada se sabe y que de consiguiente no sabemos si existimos; y se le arguye con este dilema:

Cuando yo creo que existo, ó me engaño ó no me engaño:

Si no me engaño, luego existo:

Si me engaño tambien existo, porque el que no existe no puede engañarse. (S. Agustin).

Para que concluya bien el dilema, es necesario que la proposicion disyuntiva sea verdadera: no lo será si se dá medio entre los miembros de la disyuncion, y entonces el adversario puede escoger el medio y nada se concluye contra él: por lo cual mas bien que dilema deberá llamarse un silogismo disyuntivo mal formado.

Tambien debe emplearse el dilema de modo que no admita *retorsion*, es decir, de modo que el adversario no pueda usar del mismo dilema sacando conclusiones contradictorias de las que nosotros sacamos.

Si eres militar, ó hay guerra ó no la hay;
Si no hay guerra, ningun trabajo tendrás,
Si la hay, puedes sacar mucho provecho,
Luego debes ser militar.

Este dilema se puede retorcer de este modo:

Si eres militar, ó hay guerra ó no la hay;
Si no la hay, ningun provecho sacarás,
Si la hay, tendrás mucho trabajo,
Luego no debes ser militar.

El *epíquerema* puede ser silogismo completo ó un entimema: en él al *antecedente* ó á cada una de las premisas se añade la prueba de su verdad.

En silogismo. El que obra mal aborrece la luz,
porque no quiere que vean sus acciones malas;
El estafador obra mal, *porque roba,*
Luego el estafador aborrece la luz.

En entimema. Antonio es animal racional, *porque discurre,*
Luego es hombre.

No hay necesidad de usar del epiguerema cuando el *antecedente* ó las premisas son evidentes; pero cuando no lo son, es muy conveniente, porque probadas las premisas, el que oye admite sin hesitacion la conclusion, y no hay necesidad de probar con un nuevo silogismo las proposiciones de cuya verdad no está convencido.

El *sorites* es una série de silogismos. En él pasa á ser sujeto de una proposicion el predicado de la que inmediatamente la ha precedido desde la primera hasta la última, en la cual es sujeto el mismo sujeto de la primera.

Es, pues, el *sorites* una série de proposiciones de tal manera conexas que cada una de ellas se deduce de otras dos que la han precedido, ya se expresen ambas, ó ya se omita alguna que se supone. La primera proposicion supone otras dos, si no es un principio indemostrable; pero deben ser tan claramente verdaderas que no haya necesidad de enunciarlas, y baste suponerlas. Tambien se omite la conclusion que se deduce de cada dos proposiciones, y que con ellas formaria un silogismo completo: porque si se enunciase, ya no seria una sola argumentacion, sino muchos silogismos seguidos, cada uno de los cuales formaria de por sí una argumentacion: pero se establece la última conclusion en que entra el sujeto de la primera proposicion con el predicado de la última.

El leon ruge:

El que ruge siente:

El que siente es animal:

El animal vive:

Luego el leon vive.

El *prosilogismo* son dos silogismos unidos, en los cuales la primera proposicion del segundo es la conclusion del primero.

Ningun cuerpo piensa:

El alma es una substancia que piensa,

Luego el alma es una substancia que no es cuerpo.

La substancia que no es cuerpo es espíritu;

Luego el alma es espíritu.

El *ejemplo* es una argumentacion en la cual la razon de la verdad de alguna proposicion se infiere de la semejanza ú oposicion que media entre lo que ella enuncia y lo que enuncia la anterior:

Ejemplo de semejanza *á pari*:

Newton fué muy sábio, porque estudió mucho.

Conque tú tambien serás muy sábio, si estudias mucho.

Ejemplos de oposicion.

Newton fué muy sábio, porque estudió mucho:

Conque tú no serás muy sábio, sino estudias mucho.

Ejemplo *á fortiori*.

Ademas de la razon de semejanza ú oposicion que hay en el *ejemplo*, puede haber tambien otra ú otras razones para que sea verdadera la proposicion que lo es, si lo es la antecedente como en este:

«El estudiante aplicado es digno de estimacion.»

Con que *á fortiori*; es decir, con mas razon ó con doble razon «serás tú digno de estimacion si eres aplicado, y tienes buena conducta moral.»

«El estudiante desaplicado no es digno de estimacion.»

Conque *á fortiori*, esto es, con mas razon, ó con doble razon: «no serás tú digno de estimacion si eres desaplicado y tienes mala conducta moral.»

La induccion. La induccion argumentacion no es aquella operacion del entendimiento llamada tambien induccion, por la cual de la constante y general semejanza y conformidad de los hechos

que hemos observado, venimos en conocimiento de que hay una ley general para todos los hechos de aquella misma especie. Los hombres no han observado ni es posible que observen todos los cuerpos que hay en la naturaleza; pero todos los que han observado hasta ahora, han visto que son pesados, y de aquí concluyen que todos son pesados aun los innumerables á que no puede alcanzar nuestra observacion. Lo mismo decimos de todos y cualesquiera hechos naturales, para lo cual nos autoriza la razon, porque esta nos dicta que es propio de la sabiduría de Dios gobernar todo el universo por medio de leyes generales, uniformes y constantes, pues en otro caso, seria el universo un conjunto confuso é informe de cosas, ni tendríamos regla fija á que atenernos para dirigir nuestra inteligencia al conocimiento de la verdad, ni aun para el arreglo ordinario de la vida. De esta induccion hemos hablado ya en la CRITICA.

La induccion como argumentacion es la numeracion de los escolásticos, una argumentacion á *partibus enumeratis ad totum concludens*. Si alguno niega que sean útiles todas las ciencias, podemos argüirle mostrándole la utilidad de cada una de ellas; de las matemáticas, de la física, de la química, etc., y si se convence de la utilidad de cada una de ellas, debe quedar convencido de que todas son útiles.

LECCION XVII.

Figuras y modos del silogismo.

Figura del silogismo es la *combinacion de los extremos con el término medio*. Estas combinaciones son cuatro, y así cuatro son las figuras del silogismo. En la primera el término medio es sujeto en la proposicion mayor, y predicado en la menor:

en la segunda es predicado en las dos premisas : en la tercera es sujeto en ambas : en la cuarta es atributo en la mayor y sujeto en la menor.

Modo del silogismo es la diferente disposicion que puede darse á las proposiciones de que consta por razon de su cualidad y de su cantidad. Esta disposicion puede hacerse de sesenta y cuatro maneras. Pero de cincuenta y cuatro de ellas resultan conclusiones , si no contrarias á las reglas de la argumentacion , á lo menos indirectas y tortuosas. De las diez restantes , nueve pueden dar conclusiones legitimas en mas de una figura , por lo cual los modos del silogismo serán diez y nueve.

La cualidad y la cantidad de las proposiciones se representan en la lógica por las vocales A, E, I, O. A universal afirmativa , E universal negativa , I particular afirmativa , O particular negativa , lo que se enuncia en los dos versos siguientes:

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo:

Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

Distribuyendo estas letras de tres en tres , se pueden hacer con ellas sesenta y cuatro combinaciones , y por consiguiente sesenta y cuatro modos de formar un silogismo ; pero no resultan mas de diez y nueve que den conclusiones regulares como hemos dicho , y estos diez y nueve modos estan representados por las palabras siguientes :

Bárbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipon ,
Celantes, Dabitis , Fapesmo, Frisesomorum ,
Cesare, Camestres , Festino, Baroco , Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

En estas palabras se ha de atender á las tres vocales de **que** constan , ó á las tres primeras si tienen mas **de** tres ; de las cuales , la primera indica la proposicion mayor , la segunda la menor , y la tercera la conclusion : y por estas vocales se in-

dican las proposiciones universales afirmativas, universales negativas, particulares afirmativas, y particulares negativas, por el valor que indican las vocales segun los dos versos que hemos puesto antes, Asscrit A, etc. Por ejemplo: *Barbara* indica un silogismo que consta de tres proposiciones universales afirmativas: *Celarent* indica un silogismo que consta de una proposicion universal negativa, de una universal afirmativa, y de otra universal negativa, y asi de las demas palabras.

Aunque hay varias palabras en estos cuatro versos que contienen las mismas vocales y estan colocadas por el mismo orden en unas que en otras, como *Celarent*, *Cesantes*, *Cesare*, consiste esto en que el silogismo puede concluir de un modo directo, y de otro que algunos llaman indirecto. En el primero el predicado de la mayor es tambien predicado de la conclusion; en el segundo es sujeto de la conclusion. Y asi en la primera figura, por ejemplo, concluyen directamente *Celarent*, *Darii* y *Ferio*; *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisosomorum* concluyen indirectamente. Por ejemplo:

Modo directo.

Ce-la-rent Ningun *espíritu* es substancia corpórea,
Toda alma humana es *espíritu*;
Luego ninguna alma humana es substancia corpórea.

Modo indirecto.

Ce-lan-tes Ningun espíritu es *substancia corpórea*,
Todo alma humana es *espíritu*;
Luego ninguna *substancia corpórea* es alma humana.

Modo directo.

Da-ri-i Todo hombre es animal racional :
Algun hotentote es hombre ,
Luego algun hotentote es animal racional.

Modo indirecto.

Da-bi-tis Todo hombre es animal racional.
Algun hotentote es hombre,
Luego algun animal racional es hotentote.

Por esta muestra se puede venir en conocimiento de los demas modos del silogismo , en cuya explicacion total no nos detenemos, huyendo de una tarea larga y enojosa y no de mucha utilidad , y porque, como dice San Agustin, sucede con frecuencia que nos es mas fácil conocer las cosas , que aprender las reglas intrincadas que nos dan para conocerlas.

LECCION XVIII.

Argumentaciones viciosas.

A las argumentaciones viciosas ó ilegítimas se les dá el nombre de *paralogismos*, *sofismas* y *falacias* : estas dos últimas cuando se emplean con ánimo de sorprender y engañar.

Varias son las causas por que una argumentacion puede ser viciosa ; unos señalan mas y otros menos, unos unas y otros otras, aunque en el fondo todos vienen á coincidir en las mismas ideas ; y en todas por fin se verifica que hay cuatro términos en el silogismo.

Son de dos especies; de *palabra* y de *pensamiento*. Las de palabra son la *homonimia*, la *anfibilógia*, la *composicion*, la *division* y otras fáciles de conocer. La homonimia es el equivoco , ó la palabra que

significa dos ó mas cosas ; como cáncer, que significa una enfermedad y un signo del Zodiaco. La anfibología es un dicho ó una oracion ambigua , ó que se puede entender en dos sentidos, tal vez opuestos, como el tan sabido oráculo : *Aio te Accida Romanos vincere posse*. La *composicion* y la *division* consisten en asegurar que son verdaderas dos cosas juntas que no lo son sino separadas, ó vice-versa, como « los ciegos no pueden ver, » si se *pone con* la vista la ceguera : « los ciegos no pueden ver, » si se *divide* ó separa la ceguera de la vista. Porque es claro que el ciego no puede ver mientras sea ciego, y que puede ver dejando de ser ciego. En estos ejemplos y otros semejantes, es muy fácil descubrir el paralogismo : no lo es tanto en el curso de una argumentacion, porque en los silogismos se emplean proposiciones compuestas de voces, cuya significacion no siempre se comprende, ni siempre se advierte esta falta de comprension.

Los sofismas de *pensamiento* son :

1.º El tránsito de un estado á otro, el cual se verifica *ab bypotetice dicto, ad absolute dictum* : « si estudias sabrás, luego sabrás. » *A dicto simpliciter, ad dictum secundum quid* : « no matarás : luego no te es lícito quitar la vida al que injustamente intenta quitártela á tí, aunque no tengas otro medio de conservar tu vida. » *A dicto secundum quid ad dictum simpliciter* : « es lícito matar al que injustamente intenta quitarnos la vida, cuando no tenemos otro medio de conservarla : luego es lícito matar. »

2.º La *extension de los términos*, la cual puede verificarse 1.º *de lo accidental á lo esencial*. De este vicio adolecen todas aquellas deducciones absolutas y universales, que solo son legítimas por alguna razon accidental, y de consiguiente en un caso dado : « si no hubiera ley no habria pecado : luego la ley es

causa del pecado ; » mala consecuencia : « las riquezas pervierten el corazon de algunos hombres, luego las riquezas son malas ; lo mismo. 2.º *del individuo á la especie , de la especie al género , de una especie á otra , de un género á otro.* 1.º Algunos reptiles son venenosos ; luego todos lo son. 2.º El leon es cuadrúpedo : el leon es animal ; luego todos los animales son cuadrúpedos. 3.º Los llamas se domestican : luego los tigres tambien. 4.º Los minerales son cuerpos ; los vejetales tambien : luego los minerales son vejetales. En todas estas argumentaciones se dá á los términos diferente extension en una proposicion que en otra , lo que es lo mismo que emplear mas de tres términos.

3.º *Del todo á la parte , de la parte al todo.* El terreno de España es feraz : luego todos los puntos de España son feraces. La Andalucia es muy fértil : luego todas las provincias de España son muy fértiles.

4.º *Non causa pro causa.* Cuando uno se engaña tomando por causa de algun efecto lo que no lo es ; y por eso se llama *illusio causæ non causæ* ; de lo cual se siguen frecuentemente muchos errores, especialmente en el vulgo , como atribuir á la adivinacion y á la mágia lo que es efecto de la ciencia. Tambien *post hoc , ergo propter hoc* es una máxima falsa , que siguen los que atribuyen algun efecto á una cosa ó hecho que le ha precedido , sin averiguar realmente si hay esa relacion de causalidad , como cuando se atribuye la guerra, el hambre ó la peste, á la influencia de algun cometa que ha aparecido en el cielo. Este engaño puede introducirse muy fácilmente en la explicacion de los fenómenos fisicos, como si alguno atribuyese el ascenso de los fluidos en las bombas de las cuales se ha extraido el aire, á una ley que no permite el vacio en la naturaleza.

5.º *Fallacia consequentis*. Se verifica esta fallacia cuando se establece una relacion necesaria y mútua , que no hay , de dependencia entre un antecedente y un consiguiente. «El que habla es hombre:» de aquí no se sigue que el que es hombre habla: porque los mudos son hombres y no hablan. La razon es , porque hay una conexion necesaria entre hablar y ser hombre; y así se dice con verdad: «habla , luego es hombre: » pero no hay una relacion necesaria entre ser hombre y hablar , y así , no se podrá decir con verdad: «es hombre , luego habla.»

Fallacia interrogationis. Cuando alguno preguntando dos cosas opuestas , exige una sola respuesta para las dos , v. g. : ¿el bien y el mal , son ó no son apetecibles? Pues cualquiera que sea la respuesta que demos se puede argüir contra nosotros. Lo mismo puede suceder cuando las preguntas son de cosas , que aunque no sean opuestas , son de diferente naturaleza : como esta pregunta : ¿viven los astros y las plantas , las piedras y los animales ?

6.º *Petitio principii*, ó *círculo vicioso*. Este sofisma consiste en probar *idem per idem*; es decir, en aducir por razon de que es verdad lo que intentamos probar, lo mismo que debemos probar, aunque lo expresemos con distintas palabras, como si quisiéramos probar que «Dios es omnipotente , porque puede hacer todo cuanto quiere.» Sobre lo cual advierte un juicioso escritor (Guevara), que se necesita mucha perspicacia para descubrir este vicio; porque puede estar tan escondido , que apenas , y aun sin apenas , se pueda conocer: y al contrario , hay muchas deducciones legítimas , que descenden de diversos medios aunque parece que son *petitio principii* ó *círculo vicioso*.

7.º *Ignorato elenchi*, sive *mutatio thesis*. Ignora ó aparenta ignorar la cuestion , el que se propone

impugnar lo que el adversario no defiende, ó probar lo que no niega. Puede hacerse esto, ó por no comprender bien la cuestion, ó con el objeto de impugnar con mas facilidad al contrario, atribuyéndole un pensamiento que sabemos que no es el suyo, y cuya falsedad podemos demostrar sin ningun trabajo. Lo primero es muy frecuente, y procede muchas veces de falta de reflexion, y de precipitacion en juzgar: lo segundo es indigno de un filósofo, y aun de todo hombre sincero.

Los tres últimos casos no pueden llamarse con propiedad paralogismos, porque no vician ó desnaturalizan al silogismo, pero son defectos que aun suponiendo la legitimidad del raciocinio y de su enunciacion, complican la discusion y dificultan la resolucion de la cuestion. Por lo cual conviene plantarla desde el principio con claridad y precision, y convenirse los dos contendientes en su inteligencia: y en cuanto á lo que enseñan otros autores en sus escritos, observar fielmente los preceptos de la *hermeneutica*.

LECCION XIX.

De la demostracion.

Demostracion en su sentido mas lato es lo mismo que manifestacion. Esta manifestacion se consigue expresando una verdad como deducida de otra, ó presentando la verdad en sí misma sin deducirla de otra.

La deduccion puede ser *próxima* ó *remota*, y de consiguiente tambien la demostracion. Es próxima cuando la verdad se deduce inmediatamente, ó sin que medien otras verdades, de otra verdad ó verdades evidentes, que no necesitan probarse; así de que «el todo es mayor que su parte» y de que «una hoja de este libro es una parte del mismo,» verda-

des que no es necesario probar , se deduce , sin que medie ninguna otra verdad , que este libro es mayor que cualquiera de sus hojas. Demostracion remota es la que descende de algunas verdades demostradas por medio de otras evidentes , las cuales , si el entendimiento las percibe bien , no puede menos de asentir á la verdad que de ellas se deduce. La primera de estas demostraciones se llama tambien *simple* y la segunda *compuesta*.

Tanto una como otra puede ser *directa* ó *indirecta*: directa es la que manifiesta que el predicado conviene al sujeto : la indirecta la que hace ver que si el predicado no conviniera al sujeto , se seguiria un absurdo ó un imposible , y necesariamente hay que admitir ó el imposible , ó la verdad que se intenta probar : mas el imposible no se puede admitir , luego es necesario admitir la verdad.

Las demostraciones son tambien *a priori*, *a posteriori* y *a simultáneo*. Se demuestra una verdad *a priori*, cuando el medio por el cual la demostramos es la causa de lo que demostramos , ó algo que naturalmente le precede : así se demuestra por la ley general de la gravedad que todos los cuerpos pesan por ténues y ligeros que sean. Vice-versa , se llama demostracion *a posteriori* la que manifiesta la causa por los efectos. Así *Cæli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum*.

Demostracion *a simultáneo* es aquella en que se demuestran las propiedades de las cosas por la idea misma que de ellas tenemos ; porque su constitutivo las exige , de modo que sin tales propiedades las cosas no serian lo que son. Así se explican Locke, Leibnitz, Pará y otros varios. Pero algunos creen que esta no debe llamarse demostracion , y que para serlo tiene que reducirse á la demostracion *a priori*. Es imposible que el triángulo no sea triángulo : no

puede ser triángulo si no consta de tres ángulos: así dicen, se demuestra *a priori*, por el principio de contradicción, y por una deducción inmediata, que el triángulo consta de tres ángulos, si bien en la idea de triángulo está tan manifiesto el resultado de la deducción, que no tenemos que recurrir, ni realmente recurrimos á ella para conocerlo con toda claridad.

La demostracion directa, siempre que pueda emplearse, es preferible á la indirecta: la directa presenta la verdad á la vista del entendimiento que la vé en ella misma; y por medio de la indirecta no la vé, solo se convence de que existe. Dutens, sin embargo, dice que los antiguos matemáticos hallaron primero los teoremas y problemas por medio de la demostracion directa, pero que en sus escritos usaban por lo comun de la indirecta.

Hay tambien otra especie de demostracion *ad hominem*, y que solamente lo es para el que admite como verdadero lo que es falso: pues fundándose el que le arguye en el error que padece como si fuera una verdad, puede convencerle de otra verdad que no admite. Pero es un abuso poner por este medio al adversario en la necesidad de confesar que es verdad lo que sabemos nosotros mismos que no lo es.

Finalmente; la demostracion, como que es un silogismo, puede pecar, lo mismo que éste, en cuanto á la *materia* y en cuanto á la *forma* (Leccion X). Pecará contra la *forma* si quebranta alguna de las reglas del silogismo; y pecará en cuanto á la *materia*, cuando no sean incontestables los principios en que se funda la demostracion; á saber, cuando alguna de las proposiciones intermedias sea dudosa ú obscura, y con mas razon cuando sea falsa.

INDICE.

Lecciones.

Prólogo.	73
I. Elementos de Psicología y Lógica. Intro- duccion.	8
II. Fin de la introduccion.	10
III. Psicología. De la naturaleza del alma hu- mana. El alma humana es espíritu.	12
IV. Sigue el mismo punto.	13
V. Propiedades del alma. Inmortalidad del alma.	17
VI. Actividad é identidad del alma.	19
VII. De la sensibilidad.	21
VIII. Conclusion de este asunto.	24
IX. Facultades del alma humana.	27
X. Sobre las ideas.	30
XI. Division de las ideas.	33
XII. Se concluye la division de las ideas.	36
XIII. De la atencion.	39
XIV. De la abstraccion y de la generalizacion.	42
XV. De la memoria.	45
XVI. De la imaginacion.	49
XVII. De la conciencia.	51
XVIII. De la razon.	54
XIX. Continuacion del mismo asunto.	56
XX. Conclusion del mismo asunto.	58
XXI. De la voluntad.	61
XXII. Del hábito.	64
XXIII. Sobre el mismo asunto.	67
XXIV. Libertad del alma humana.	69
XXV. Continuacion del mismo asunto.	73
XXVI. Continuacion de id.	75

XXVII.	Objeciones contra la libertad del alma humana.	78
XXVIII.	De la espontaneidad.	81
XXIX.	Del instinto.	84
XXX.	Residencia del alma.	85
XXXI.	Conclusion de este asunto.	88
XXXII.	Comunicacion de las almas humanas entre sí.	90
XXXIII.	Continuacion del mismo asunto.	92
XXXIV.	Conclusion de este asunto.	94

LOGICA.

I.	Leccion preliminar.	97
II.	Se concluye la leccion preliminar.	100
III.	Del juicio.	102
IV.	Clasificacion de los juicios.	105
V.	Estado del entendimiento en orden á juzgar.—Certidumbre.	107
VI.	Opinion, probabilidad, duda, etc.	109

DEL CRITERIO.

VII.	Sentimiento intimo. Conciencia.	112
VIII.	Evidencia.	116
IX.	Sentidos externos.	120
X.	Se concluye el asunto de la leccion anterior.	122
XI.	Sentido comun.	124
XII.	Testimonio de los hombres.	128
XIII.	Sobre el mismo asunto.	131
XIV.	Se concluye el asunto de las dos lecciones anteriores.	133
XV.	Causas de nuestros errores.	135
XVI.	Se concluye el asunto sobre las causas de nuestros errores.	137
XVII.	Induccion.	140
XVIII.	Generalizacion.	144

DEL METODO.

I.	Idea general del método. Sus divisiones.	149
II.	Reglas generales del método.	152
III.	De la definicion.	153
IV.	Continuacion del mismo asunto sobre la definicion.	156
V.	Clases de definiciones: reglas para una buena definicion.	158
VI.	Se concluyen las reglas de la definicion.	161

DE LA DIVISION.

VII.	Reglas de la division.	163
VIII.	Se concluye el punto de la division. Conveniencia de la clasificacion para una buena division.	166
IX.	Analogía. Método analógico.	168
X.	Hipótesis. Método hipotético.	169

GRAMATICA.

I.	Leccion preliminar.	172
II.	De la oracion.	174
III.	Del nombre.	175
IV.	Accidentes gramaticales de los nombres.	177
V.	Conclusion de este asunto.	180
VI.	Del artículo.	182
VII.	Del pronombre.	185
VIII.	Del verbo.	187
IX.	Accidentes gramaticales del verbo.	191
X.	Se concluye la leccion anterior.	194
XI.	Modos y voces del verbo.	196
XII.	Del participio.	198
XIII.	De la preposicion.	200
XIV.	Del adverbio.	202
XV.	De la conjuncion.	203
XVI.	De la interjeccion.	204
XVII.	De la sintaxis.	207

XVIII.	De la concordancia.	208
XIX.	Del régimen.	209
XX.	De la construcción.	210
XXI.	De la escritura.	213
XXII.	Fin de la leccion sobre la escritura.	215

DIALECTICA.

I.	Leccion preliminar.	218
II.	De las proposiciones.	221
III.	Cantidad de las proposiciones.	222
IV.	Calidad de las proposiciones.	223
V.	Oposicion de las proposiciones.	226
VI.	Equivalencia de las proposiciones.	228
VII.	Conversion de las proposiciones.	229
VIII.	De la argumentacion.	231
IX.	Se concluye la leccion sobre la argumen- tacion.	233
X.	Del silogismo.	235
XI.	Reglas del silogismo.	238
XII.	Siguen las reglas del silogismo.	241
XIII.	Se concluyen las reglas del silogismo.	243
XIV.	Clases de silogismos.	246
XV.	Silogismos disyuntivo y copulativo.	249
XVI.	Otras clases de silogismos.	250
XVII.	Figuras y modos del silogismo.	255
XVIII.	Argumentaciones viciosas.	258
XIX.	De la demostracion.	262



