

Project Gutenberg's Filosofia Fundamental, Volumen  
III, by Jaime Balmes

This eBook is for the use of anyone anywhere at no  
cost and with  
almost no restrictions whatsoever. You may copy it  
, give it away or  
re-use it under the terms of the Project Gutenberg  
License included  
with this eBook or online at [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)

Title: Filosofia Fundamental, Volumen III

Author: Jaime Balmes

Release Date: March 13, 2006 [EBook #17974]

Language: Spanish

Character set encoding: ISO-8859-1

\*\*\* START OF THIS PROJECT GUTENBERG EBOOK FILOSOFIA  
FUNDAMENTAL, VOLUMEN III \*\*\*

Produced by PM Spanish, Guido Royackers and the Onl  
ine  
Distributed Proofreading Team at <http://www.pgdp.net> (This  
file was produced from images generously made avail  
able  
by the Bibliothèque nationale de France (BnF/Gallic  
a) at  
<http://gallica.bnf.fr>)

FILOSOFÍA FUNDAMENTAL.

por

D. JAIME BALMES,  
PRESBITERO

TOMO III.

Segunda edicion.

Barcelona:  
IMPRENTA DE A. BRUSI.  
Calle de las Libreterías n.º 4.  
1848.

\_Es propiedad del Autor.\_

LIBRO CUARTO.

DE LAS IDEAS.

CAPÍTULO I.

OJEADA SOBRE EL SENSUALISMO.

[1.] Acabamos de tratar de las sensaciones, y vamos  
á ocuparnos de las

ideas. Para hacer debidamente este tránsito, es necesario investigar antes, si hay en nuestro espíritu algo mas que sensaciones, si todos los fenómenos internos que experimentamos, son algo mas que sensaciones transformadas.

Salido el hombre de la esfera de las sensaciones, de esos fenómenos que le ponen en relacion con el mundo exterior, se encuentra con otro orden de fenómenos, igualmente presentes á su conciencia. No puede reflexionar sobre las sensaciones mismas, sin tener conciencia de algo que no es sensacion; no puede reflexionar sobre el recuerdo de las sensaciones, ó sobre la representacion interior de ellas, sin experimentar algo distinto de ese recuerdo y de esa representacion.

[2.] Aristóteles dijo: «nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido;» y las escuelas han repetido durante largos siglos el pensamiento del filósofo: «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.» Así los conocimientos humanos procedian de lo exterior á lo interior. Descartes vino á invertir este orden, pretendiendo que debia procederse de lo interior á lo exterior; su discípulo Malebranche hizo mas: en su concepto, le conviene al entendimiento encerrarse en lo interior, no comunicar con lo exterior sino lo menos posible; segun él, no hay aliento mas nocivo á la salud intelectual que el del mundo de los sentidos; las sensaciones son un perenne manantial de error; y la

imaginacion es una hechicera tanto mas peligrosa cuanto que tiene su habitacion á la puerta misma del entendimiento, donde le espera para arrastrarle, con su belleza seductora y brillantes atavíos.

[3.] Locke quiso rehabilitar el principio de Aristóteles sujetándole á la piedra de toque de la observacion: pero á mas de la sensacion admitió la reflexion, y convino en reconocer al alma facultades innatas. Su discípulo Condillac no se limitó á esto: segun él, todos los actos de nuestra alma no son mas que sensaciones trasformadas; opina que, en vez de distinguir como Locke dos orígenes de nuestras ideas, el sentido y la reflexion, seria mas exacto no reconocer mas que uno; ya porque la reflexion no es en su principio sino la sensacion misma, ya porque la reflexion es mas bien el canal por donde pasan las ideas que vienen de los sentidos, que nó el manantial de ellas. (\_Estratto razonado del Tratado de las sensaciones. Resumen de la primera parte\_).

El juicio, la reflexion, los deseos, las pasiones, no son mas en concepto de Condillac, que la sensacion trasformada de diferentes modos. Por esta razon, le parece inútil el suponer que el alma recibe inmediatamente de la naturaleza todas las facultades de que está dotada. La naturaleza nos da órganos para advertirnos, por medio del placer, lo que debemos buscar, y por el dolor, lo que debemos huir; pero se detiene

aquí, y deja á la experiencia el cuidado de hacernos contraer hábitos, y acabar la obra que ella ha comenzado. (\_Tratado de las sensaciones. Prefacio\_).

[4.] A la vista de este sistema, en que no se otorga al alma ni siquiera facultades naturales, y se consideran las que posee, como un simple efecto de las sensaciones, se nota desde luego la contradicción en que incurre su autor, cuando en el mismo lugar se declara ocasionalista, pretendiendo que las impresiones de la organización no son mas que la ocasión de nuestras sensaciones. ¿Puede darse facultad natural mas inexplicable que la de ponerse en relación con objetos que no producen las sensaciones, y que son con respecto á ellas una mera ocasión? Si al alma se le concede esta facultad, ¿qué inconveniente hay en admitir las otras? ¿No es una facultad natural, y muy singular, la de sentir por medio de causas que no pueden obrar sino ocasionalmente? En este caso ¿no se atribuye al alma una facultad natural de producirse ella misma las sensaciones, con ocasión de las impresiones orgánicas, ó no se la supone en relación inmediata con otro ser superior que se las produzca? ¿Por qué esa actividad interna, ó esa receptividad, no puede aplicarse á las ideas? ¿Por qué no se han de admitir en el alma otras facultades innatas? ó mas bien ¿por qué se dice que no se las supone, cuando se comienza por suponerlas?

Condillac, tan enemigo de hipótesis y sistemas, es eminentemente hipotético y sistemático. Concibe el origen y la naturaleza de las ideas á su modo; y á este modo de concebirlas quiere que todo se adapte. Para dar una idea de las opiniones de Condillac y combatir las con buen resultado, al mismo tiempo que con cumplida lealtad, examinaré brevemente los fundamentos de la obra en que mas se complace el autor, lisonjeándose de haber dado á su doctrina el mayor grado de claridad y certeza: el Tratado de las sensaciones.

## CAPÍTULO II.

### LA ESTATUA DE CONDILLAC.

[5.] Supone Condillac una estatua á la cual anima sucesivamente, concediéndole un sentido despues de otro; y comenzando por el olfato dice: «Los conocimientos de nuestra estatua, limitada al sentido del olfato, no pueden extenderse sino á los olores: no puede tener ideas de extension, ni de figura, ni de nada que esté fuera de ella, ni otras sensaciones como el color, el sonido, el sabor.» (Cap. 1). Si á la estatua no se le concede, como la hipótesis lo exige, ninguna actividad, ninguna facultad, excepto la de sentir el olor, es cierto que no podrá tener ninguna otra idea, ni sensacion; y aun se puede añadir, que la

sensacion del olor no será para ella ninguna idea.

«Si le presentamos una rosa, continúa Condillac, será para nosotros una estatua que siente una rosa; mas para sí misma, solo será el mismo olor de la rosa. Será pues olor de rosa, de clavel, de jazmin, de violeta, segun los objetos que obrarán sobre su órgano; en una palabra; los olores con respecto á ella, no son mas que sus modificaciones propias ó maneras de ser, y no podria creerse otra cosa, siendo estas las únicas sensaciones de que es susceptible.»

[6.] Si bien se observa, ya en los primeros pasos, se hace dar á la estatua un gran salto. A vueltas de la aparente simplicidad del fenómeno sensible, se introduce ya uno de los actos que suponen el entendimiento muy desarrollado: la reflexion. Ya la estatua se cree algo, se cree olor; ya se le atribuye pues la conciencia del \_yo\_, comparativamente á la impresion que recibe; ya se le hace emitir una especie de juicio, en que afirma la identidad del \_yo\_ con la sensacion. Esto es imposible, si no hay mas que la sensacion enteramente sola. Entonces no hay ni puede haber nada mas que aquella impresion puramente pasiva. Es un fenómeno aislado, sobre el cual no hay reflexion de ninguna clase; la estatua no tiene otra conciencia de sí misma que esta sensacion; pero esta conciencia no es digna de tal nombre en el orden reflexivo. La hipótesis de Condillac, aplicada en todo rigor, no ofrece mas que un fenómeno que

no puede conducir á nada; desde el momento en que sale de la sensacion para desenvolverla, admite en el espíritu una actividad distinta y muy diferente de la sensacion, y arruina todo su sistema.

La estatua limitada á la sensacion del olor, no se creará olor; esta creencia es un juicio, supone comparacion, y nada de esto se halla en el fenómeno sensible, considerado en toda su pureza, como lo exige la hipótesis de Condillac. Este filósofo comienza sus investigaciones analíticas, introduciendo condiciones, que él mismo supone eliminadas: quiere explicarlo todo, con la sensacion sola; y desde sus primeros pasos, combina esta sensacion con operaciones de un orden diferente.

[7.] La capacidad de sentir aplicada á la impresion recibida, la llama Condillac atencion. Si no hay mas que una sensacion, no habrá mas que una atencion; pero si las sensaciones se suceden con variedad dejando rastro en la memoria de la estatua, cuando se presente una nueva sensacion, la atencion se dividirá entre la actual y la pasada. La atencion dirigida simultáneamente á dos sensaciones, es la comparacion. Con la comparacion se percibirán las semejanzas ó diferencias; esta percepcion es el juicio. Todo esto se hace con sensaciones solas; luego la atencion, la memoria, la comparacion, el juicio, no son mas que la sensacion trasformada. En apariencia nada mas sencillo, mas claro, mas



verdadero; en realidad nada mas confuso, mas falso.

[8.] Por el pronto, la definicion de la atencion es inexacta. La capacidad de sentir, por el mero hecho de estar en ejercicio, se halla aplicada á la impresion: no se siente, cuando la facultad sensitiva no está en ejercicio; y no está en ejercicio, si no está aplicada á la impresion. En este concepto, la atencion no seria mas que el acto de sentir: toda sensacion seria atencion; y toda atencion sensacion: nadie ha dado jamás á estas palabras semejante significado.

[9.] La atencion es la aplicacion del ánimo á alguna cosa: y esta aplicacion supone el ejercicio de una actividad, concentrada sobre un objeto. Cuando el espíritu se halla enteramente pasivo, no atiende, hablando con propiedad; y respecto de las sensaciones, hay atencion, cuando por un acto reflejo conocemos que sentimos. Si no hay este conocimiento, no hay verdadera atencion, y sí únicamente sensacion mas ó menos viva, segun el grado con que está afectada nuestra sensibilidad. Si á las sensaciones muy vivas, se las quiere llamar atencion, el uso de la palabra será impropio; cabalmente, los que sienten con mas viveza, suelen distinguirse por su falta de atencion. La sensacion es la afeccion de una facultad pasiva; la atencion es el ejercicio de una actividad; y así es que los brutos no participan de ella, sino en cuanto

encierran un principio de actividad para dirigir á un objeto determinado sus facultades sensitivas.

[10.] La percepcion de la diferencia de los olores de rosa y de clavel, ¿es una sensacion? Si se me dice que nó, infiero que el juicio no es la sensacion trasformada; pues no es ni siquiera sensacion; si lo es, entonces observo que si es la del clavel, ó la de la rosa, se sigue que con una sola de estas sensaciones, tendré la percepcion comparativa, lo que es absurdo. Si se me dice que es las dos juntas, contesto que esto, ó no significa nada para la cuestion, ó expresa un absurdo. Porque, si al decir que es las dos sensaciones juntas, se quiere dar á entender lo que significan las palabras en su rigor, tendremos una sensacion que será al mismo tiempo la de clavel y la de rosa, permaneciendo aquella distinta de esta, por exigirlo así la comparacion. Pero si se quiere dar á entender que las dos sensaciones existen juntas, nada adelantamos, pues esto lo dábamos ya por supuesto; y la dificultad estaba en explicar cómo la coexistencia producía la comparacion y el juicio, ó sea la percepcion de la diferencia.

La sensacion de clavel no es mas que sensacion de clavel, y la de rosa, de rosa. Desde el momento que se las compara, y se supone en el espíritu un acto por el cual percibe la diferencia, se le atribuye algo mas que la pura sensacion, se le añade una facultad distinta de la de sentir,

esto es, la de comparar las sensaciones y apreciar sus semejanzas y diferencias.

[11.] Esa comparacion, esa fuerza intelectual que lleva los dos extremos á un terreno comun, sin confundirlos; que ve el punto en que se tocan, y el en que se separan, que falla por decirlo así entre ellos, es distinto de la sensacion; es efecto de una actividad de otro orden: su desarrollo dependerá de las sensaciones como de una condicion sine qua non, como de causas excitantes; pero nada tiene que ver con las sensaciones mismas, es esencialmente distinta de ellas, no puede confundirse con ellas, sin destruir la idea de la comparacion, sin hacerla imposible.

No hay juicio posible, sin las ideas de identidad ó semejanza; y estas ideas no son sensaciones. Las sensaciones son hechos particulares que no salen de su esfera, que no se aplican de un caso á otro; las ideas de identidad y semejanza envuelven algo de comun, que se aplica á muchos.

[12.] ¿Qué le sucederá pues á un ser limitado á la facultad de experimentar varias sensaciones? Las tendrá sin compararlas. Cuando sentirá de un modo, no sentirá de otro, la una sensacion no será la otra, es cierto; pero el ser sensible no se dará cuenta de la variedad. Las unas sensaciones vendrán en pos de las otras, sin ser comparadas entre sí. Aun suponiendo la memoria de ellas, esa memoria no será mas

que una repetición de las mismas, con menos intensidad. Si se admite que el ser sensible las compara, y que percibe sus relaciones de identidad ó distinción, de semejanza ó diferencia; se admiten y a una serie de actos reflejos, que no son sensaciones.

[13.] Ni la memoria de las sensaciones propiamente dicha, puede explicarse por ellas solas; y en esto se equivoca también Condillac. La sensación de olor de rosa que la estatua recibió ayer, puede recordarla hoy; pero este recuerdo puede ser de dos maneras: 1.º reproduciéndose interiormente la sensación sin ninguna causa externa, y sin ninguna relación á tiempo pasado, ni por consiguiente á la existencia anterior de una sensación semejante; entonces el recuerdo no es para la estatua un recuerdo propiamente dicho, solo es una sensación mas ó menos viva; 2.º reproduciéndose con relación á una existencia de la misma, ú otra semejante en un tiempo anterior, en lo que consiste esencialmente el recuerdo; y entonces ya hay algo mas que sensación: hay las ideas de sucesión, de tiempo, de anterioridad, de identidad ó semejanza, todas muy distintas de la sensación, y no solo distintas sino separables.

Dos sensaciones enteramente distintas pueden referirse á un mismo tiempo en la memoria; el tiempo pues será idéntico y las sensaciones distintas. La sensación puede existir sin recuerdo del tiempo en que antes existía, y hasta sin ningún recuerdo de que haya existido; 1

uego la sensacion no  
envuelve la relacion del tiempo; luego estas son co  
sas distintas, muy  
diferentes; luego se engaña Condillac, cuando quier  
e explicar la memoria  
de las sensaciones por sensaciones puras.

[14.] Las reflexiones anteriores arruinan enteramen  
te el sistema de  
Condillac. O admite algo mas que sensaciones ó nó;  
si lo primero, peca  
contra su supuesto principal; si lo segundo, no le  
es posible explicar  
ninguna idea abstracta, ni aun la memoria sensitiva  
; se verá pues  
reducido á admitir con Locke la reflexion sobre las  
sensaciones, y por  
la misma razon, otras facultades del alma.

[15.] Compréndese fácilmente lo que han sostenido a  
lgunos filósofos de  
que todas nuestras ideas vienen de los sentidos, en  
tendiéndose que las  
sensaciones despiertan nuestra actividad interior,  
y ofrecen por  
decirlo así, los materiales á la inteligencia; pero  
no se comprende cómo  
se ha podido dar por cosa cierta, clara, sumamente  
sencilla, que en  
nuestro espíritu no hay mas que esos materiales, la  
s sensaciones. Basta  
fijar un momento la atencion sobre nuestro interior  
para descubrir  
muchos fenómenos distintos de la sensacion, y varia  
s facultades que nada  
tienen que ver con la sensitiva. Si Condillac se hu  
biese limitado á  
sostener que esas facultades para desenvolverse, ha  
n menester el sentir  
como una especie de excitacion, nada hubiera dicho  
que no fuera muy  
conforme á la sana filosofía; pero pretender que to

do lo excitado, que todo lo desenvuelto, no es mas que el mismo principio excitante, y esto empeñarse en confirmarlo con la observacion, es contrariar abiertamente la observacion misma, es condenarse á no poder dar un paso en la explicacion de la actividad intelectual, so pena de apartarse del supuesto en que se estriba. Sin embargo, el autor del Tratado de las sensaciones parece estar muy satisfecho de su sistema: impresion actual, hé aquí la sensacion; recuerdo de la sensacion, hé aquí la idea intelectual: esto si no es sólido es alucinador; con la apariencia de una observacion delicada, se detiene en la superficie de las cosas, y no fatiga al discípulo. Todo sale de la sensacion: pero es porque Condillac hace hablar á la estatua, del modo que á él le parece bien, sin atenerse á la hipótesis de la sensacion sola.

[16.] Este sistema, á mas de su flaqueza filosófica, es funesto á las ideas morales. ¿Qué es la moral, si no hay mas ideas que las sensaciones? ¿Qué son los deberes, si todo se reduce á necesidades sensibles, á placer ó dolor? ¿Qué es de Dios, qué es de todas las relaciones del hombre para con Dios?

### CAPÍTULO III.

#### DIFERENCIA ENTRE LAS IDEAS GEOMÉTRICAS Y LAS REPRESENTACIONES SENSIBLES

QUE LAS ACOMPAÑAN.

[17.] Nuestras ideas intelectuales andan siempre acompañadas de representaciones sensibles. Esto hace que al reflexionar sobre aquellas, las confundimos con estas. Digo al reflexionar sobre ellas, mas nó al servirnos de ellas. Todos nos servimos muy bien de cada idea segun las circunstancias: el error está en el acto reflejo, nó en el directo. Conviene no perder de vista esta última observacion .

[18.] Es poco menos que imposible que el geómetra piense en el triángulo, sin que divague por su imaginacion la semejanza del triángulo, tal como le ha visto mil veces en las láminas: y por este motivo, estará el geómetra inclinado á creer que la idea del triángulo no es mas que aquella representacion sensible. Si así fuese, se verificaria en la idea del triángulo lo que afirma Condillac, de que la idea no es mas que el recuerdo de la sensacion. En efecto, aquella representacion es la sensacion repetida; no hay entre las dos afecciones del alma mas diferencia, sino que la sensacion actual es causada por la presencia actual del objeto, y por tanto es mas fija y mas viva. En prueba de que la diferencia no es esencial, sino que solo está en el más ó en el menos, se puede notar, que si la representacion imaginaria llega á un grado muy alto de viveza, no la distinguimos de la sensacion, como

les sucede á los visionarios, y como todos lo experimentamos durante el sueño.

[19.] No será difícil demostrar cuán diferentes son la idea del triángulo y su representacion imaginaria, si se atiende á los hechos siguientes.

1.º La idea del triángulo es una: conviene á todos los triángulos de todos tamaños, y de todas especies. La representacion es múltipla, y varía en tamaño y en forma.

2.º Mientras racionamos sobre las propiedades del triángulo, estribamos sobre una idea fija, necesaria; la representacion cambia incesantemente, sin alterarse la unidad de la idea.

3.º La idea del triángulo de cada especie en particular, es clara, evidente, en ella vemos del modo mas luminoso sus propiedades; por el contrario la representacion sensible, es vaga, confusa; así apenas distinguimos el triángulo rectángulo del acutángulo ú obtusángulo de poca inclinacion. La idea corrige estos errores, ó mas bien prescinde de ellos; si se sirve de la figura imaginaria es como de un auxiliar: del mismo modo que al trazar las figuras en el papel, damos la demostracion, prescindiendo de que sean ó nó bien exactas, y hasta sabiendo que no lo son, y que es imposible que lo sean del todo.

4.º La idea del triángulo es la misma para el ciego



de nacimiento que para el hombre con vista: como lo prueba el que los dos la desenvuelven del mismo modo, en sus raciocinios y usos geométricos. La representación es diferente; pues para nosotros, es una imagen de lo visto, lo que es imposible en el ciego. Este, al pensar en el triángulo, no tiene en su imaginación la misma representación sensible que nosotros, ni la puede tener; pues carece de todo lo que se refiere á la sensación de la vista. Si el ciego tiene alguna representación concomitante de la idea, ha de venirle del solo tacto; y para los triángulos de alguna extensión cuyas tres líneas no pueden ser tocadas juntas, la representación ha de ser una serie sucesiva de sensaciones del tacto, como el recuerdo de un pasaje de música es esencialmente una representación sucesiva. En nosotros la representación del triángulo es casi siempre simultánea; excepto el caso de triángulos muy grandes, mucho mayores que los que acostumbramos á ver; pues en este caso, particularmente cuando no hay costumbre de considerarlos, parece que necesitamos ir extendiendo sucesivamente las líneas.

[20.] Lo que se ha dicho del triángulo, la mas sencilla de las figuras, puede aplicarse con mayor razón á todas las demás. Muchas de ellas no pueden ser representadas distintamente en la imaginación, como se ve en las que constan de muchos lados; y aun el círculo, que en la facilidad de ser representado se acerca al triángulo, no puede

mos imaginarlo con  
tal perfeccion que le distingamos de una elipse cuy  
os dos ejes se  
diferencien poco entre sí.

## CAPÍTULO IV.

### LA IDEA Y EL ACTO INTELECTUAL.

[21.] Demostrado que las ideas geométricas no son l  
as representaciones  
sensibles, resulta tambien demostrado de toda clase  
de ideas. Si en  
algunas podia haber dificultad, era sin duda en las  
relativas á la  
geometría, pues estas tienen objetos que se prestan  
á ser representados  
sensiblemente; cuando los objetos no son figurados,  
no pueden ser  
percibidos por ningun sentido; hablar entonces de r  
epresentacion  
sensible, es incurrir en una contradiccion.

[22.] Estas consideraciones tiran una línea divisor  
ia entre el entender  
y el imaginar; línea que tiraron todos los escolást  
icos, línea que  
conservaron, y por decirlo así, marcaron mas Descar  
tes y Malebranche,  
línea que comenzó á borrar Locke, y que hizo desapa  
recer Condillac.  
Todos los escolásticos reconocieron esta línea; per  
o así ellos como  
muchos otros emplearon un lenguaje que mal entendid  
o, era muy á  
propósito para contribuir á borrarla. A toda idea l  
a llamaron imagen del  
objeto; explicaron el acto de entender, cual si en

el entendimiento  
hubiese una especie de forma que expresase el objeto,  
como el retrato  
delante de los ojos ofrece á estos la imagen de la  
cosa retratada. Este  
lenguaje dimana de la continua comparacion que naturalmente se hace  
entre el entender y el ver. Cuando los objetos no están presentes, nos  
valemos de retratos; y como los objetos en sí mismos no pueden estar  
presentes á nuestro entendimiento, se concibió una  
forma interior que  
hiciese las veces de un retrato. Por otra parte, las únicas cosas que se  
prestan á representacion propiamente dicha, son las sensibles; el único  
caso en que hallamos dentro de nosotros esa forma en que se retratan los  
objetos es el de la representacion imaginaria; y así era peligroso que á  
esta se le llamase idea, y á toda idea representacion imaginaria, en lo  
que consiste el sistema de Condillac.

[23.] Santo Tomás llama á las representaciones de la imaginacion,  
\_phantasmata\_, y dice que mientras el alma está unida al cuerpo no  
puede entender sino \_per conversionem ad phantasmata\_, esto es, sin que  
preceda y acompañe al acto intelectual la representacion de la fantasía,  
que sirve como de material para la formacion de la idea, y de auxiliar  
para aclararla y avivarla. La experiencia nos enseña de continuo que  
siempre que entendemos, se agitan en nuestra imaginacion formas  
sensibles relativas al objeto que nos ocupa. Ya son las imágenes de la  
figura y color del objeto, si este los tiene; ya so

n las imágenes de  
aquellos con que se le puede comparar; ya son las p  
alabras con que se  
expresa en la lengua que habitualmente hablamos. As  
í, hasta pensando en  
Dios, en el acto mismo en que afirmamos que es espí  
ritu purísimo, se nos  
ofrece en la imaginacion bajo una forma sensible. S  
i hablamos de la  
eternidad, vemos al \_anciano de días\_, tal como lo  
hemos visto  
representado en los templos; si de la inteligencia  
infinita, nos  
imaginamos quizás un piélago de luz: si de la infin  
ita misericordia, nos  
retratamos un semblante compasivo; si de la justici  
a, un rostro airado.  
Al esforzarnos por concebir algo de la creacion, se  
nos representa un  
manantial de donde brotan la luz y la vida, así com  
o la inmensidad, la  
sensibilizamos tambien en una extension sin límites  
.

La imaginacion acompaña siempre á la idea, mas no e  
s la idea; y la  
prueba evidente é irrefragable de la distincion y d  
iferencia de estas  
cosas, se halla en que si en el acto mismo de tener  
la imaginacion de  
un piélago de luz, de un anciano, de un rostro aira  
do ó compasivo, de  
manantial, de extension etc. etc., se nos pregunta  
si Dios es algo de  
aquello, si tiene algo de parecido á nada de aquell  
o, responderemos al  
instante que nó, que esto es imposible; lo que demu  
estra la existencia  
de una idea que nada tiene que ver con aquellas rep  
resentaciones, y que  
esencialmente excluye lo que ellas incluyen.

[24.] Lo dicho de la idea de Dios es aplicable á muchas otras. Apenas entendemos nada, sin que entre como un elemento indispensable la idea de relacion; ¿y cómo se representa la relacion? En la imaginacion de mil maneras, como punto de contacto de dos objetos, como hilos que los unen; pero ¿la relacion es algo de esto? nó. Al preguntárse en qué consiste, ¿tenemos ni el menor asomo de duda de que pueda ser algo de esto? nó.

[25.] El llamar á toda idea imágen, es un error, si se quiere concebir la idea como algo distinto del acto intelectual, y que se ponga delante del entendimiento, cuando este ha de ejercer sus funciones. Imágen es lo que representa, \_como semejanza\_; y yo pregunto, ¿cómo se sabe que exista esta representacion ó semejanza? ¿cómo se sabe que para entender, necesitamos una forma interior, que sea como un retrato del objeto? ¿Qué es retrato, cuando se sale del órden sensible? En el órden intelectual, hay semejanzas, pero nó en el sentido en que las tomamos en el órden material. Yo entiendo, otro hombre entiende tambien; en esto tenemos una semejanza, pues que se halla en el uno lo mismo que en el otro, nó idéntico en número, sino en especie. Pero esta semejanza es de un órden muy diferente de las sensibles.

[26.] Al entender, conocemos lo que hay en el objeto entendido; pero no sabemos si esto se hace por el simple acto del entendimiento, sin

necesidad de un medio representativo por la semejanza. Entendemos la cosa, nó la idea, y tanta dificultad encuentro en que el entendimiento perciba sin la idea, como en que la supuesta representación se refiera al objeto. ¿Cómo es que mi idea se refiere á un objeto? si por sí misma, luego ella por sí sola, siendo puramente interior, se refiere á lo exterior, me pone en relacion con lo exterior sin necesidad de ningun intermedio. Lo que hace ella, tambien lo podrá hacer el acto intelectual por sí solo. Si la relacion de la idea con el objeto, me viene por otra idea, tengo sobre la intermedia la misma dificultad que sobre la primera. De todos modos siempre llegamos á un caso en que se hace la transicion del entendimiento al objeto sin intermedio.

Si tengo á la vista un objeto imagen de otro desconocido, veré el objeto en sí mismo, pero sin conocer que tiene relacion de imagen, hasta que me lo digan; conoceré su realidad, mas nó su representación. Lo propio sucederá en las ideas-imágenes: luego nada explican para hacer el tránsito del acto interior al objeto, pues no encontramos que ellos puedan hacer para sí, lo que se quiere que hagan para el entendimiento.

[27.] En el acto intelectual hay algo misterioso que el hombre procura explicar de mil modos, sensibilizando lo que experimenta allá en su interior. De aquí tantas locuciones metafóricas; útiles, si solo se

emplean para llamar y fijar la atencion, y darse á sí propio cuenta del fenómeno; nocivas á la ciencia, si sacándolas de estos límites, se olvida que son metáforas, y que jamás pueden confundirse con la realidad.

Por la inteligencia vemos lo que hay en las cosas; experimentamos el acto perceptivo, pero al reflexionar sobre él andamos á tientas, como si en el manantial mismo de la luz hubiese una densa nube que nos impidiese verle con claridad. Así el firmamento está á veces inundado con la luz del sol, mientras el astro cercado de nubes se oculta á nuestros ojos, sin que podamos ni aun determinar su posicion en el horizonte.

[28.] Una de las causas de la oscuridad en esta materia es el mismo esfuerzo que se hace por aclararla. El acto de entender es sumamente luminoso en su parte objetiva, pues por él vemos lo que hay en los objetos; pero en su naturaleza subjetiva, ó en sí mismo, es un hecho interno simple, que no puede explicarse con palabras. Esto no es una particularidad del acto intelectual, conviene á todos los fenómenos internos. ¿Qué es ver, gustar, oír; qué es una sensación, un sentimiento cualquiera? Es un fenómeno interno, del cual tenemos conciencia, que no podemos descomponer en partes explicando la combinacion de estas por medio de un discurso. Indicamos el fenómeno con una palabra, pero esta palabra nada significa para

quien no le  
experimenta tambien, ó no le ha experimentado algun  
a vez. Todas las  
explicaciones del mundo no harian entender al ciego  
de nacimiento lo que  
es un color, ni al sordo lo que es un sonido.

El acto intelectual pertenece á esta clase: es un h  
echo simple que  
podemos \_designar\_, mas nó explicar. La explicacion  
supone varias  
nociones cuya combinacion se expresa en el discurso  
; en el acto  
intelectivo no las hay: cuando se ha dicho pensar ó  
entender, se ha  
dicho todo. Esta simplicidad no se destruye por la  
multiplicidad  
objetiva; tan simple es el acto con que se percibe  
un solo objeto, como  
otro con que se comparan dos ó mas. Si no es posibl  
e hacerlo todo en un  
acto, resultan muchos; pero al fin hay uno que se e  
nlaza con ellos, ó  
los resume, mas nó un acto compuesto.

## CAPÍTULO V.

COTEJO DE LAS IDEAS GEOMÉTRICAS CON LAS NO GEOMÉTRI  
CAS.

[29.] La idea es cosa muy diferente de la represent  
acion sensible, pero  
tiene con ella relaciones necesarias que conviene e  
xaminar. Cuando digo  
\_necesarias\_, hablo únicamente del modo de entender  
de nuestro espíritu,  
y en su estado actual, prescindiendo de la intelige  
ncia de otros



espíritus y aun de la del humano, para cuando se halla sujeto á condiciones diferentes de las que le han sido impuestas en su presente union con el cuerpo. Tan pronto como salimos de la esfera en que se ejerce nuestra experiencia, es preciso que seamos sobrios en el establecimiento de proposiciones generales, guardándonos de aplicar á todas las inteligencias, calidades que tal vez solo convienen á la nuestra; y que quizás respecto de ella misma se variarán del todo, cuando pasemos á otra vida. Previas estas observaciones, muy importantes para deslindar cosas que hay peligro de confundir, examinemos las relaciones de nuestras ideas con las representaciones sensibles.

[30.] Fijando la consideracion sobre la diferencia de los objetos á que se refieren nuestras ideas, ocurre desde luego una clasificacion de estas en geométricas y no geométricas. Las primeras, abarcan todo el mundo sensible en cuanto es percibido en la representacion del espacio; las segundas, se extienden á toda especie de seres, prescindiendo de que sean ó nó sensibles; aquellas suponen un elemento primitivo que es la representacion de la extension; y en las divisiones y subdivisiones en que se distribuyen, no ofrecen mas que la idea de la extension limitada y combinada de diferentes maneras; estas, nada ofrecen relativo á la representacion del espacio, y aun cuando se refieran á él, solo le consideran en cuanto numerado, por las varias parte

s en que se puede dividir. De aquí resulta una línea que en las matemáticas separa la geometría de la aritmética universal; pues aquella tiene por base la idea de extension, cuando esta solo considera el número, ya sea determinadamente como en la aritmética propiamente dicha, ya indeterminadamente, como en el álgebra.

[31.] Aquí es de notar la superioridad que las ideas no geométricas tienen sobre las geométricas. En los dos ramos de las matemáticas, aritmética universal y geometría, se echa de ver esta superioridad de una manera evidente. La geometría necesita á cada paso el auxilio de la aritmética, y esta jamás necesita el auxilio de la geometría. Se podrian tratar todos los ramos de la aritmética y álgebra, desde sus nociones mas elementales hasta sus complicaciones mas sublimes, sin mezclar para nada la idea de la extension, y por consiguiente sin hacer uso de ninguna idea geométrica. Hasta el cálculo infinitesimal, nacido en cierto modo de consideraciones geométricas, se ha emancipado de estas, y se ha constituido en un cuerpo de ciencia del todo independiente de la idea de extension. Por el contrario, la geometría ha menester desde sus primeros pasos, del auxilio de la aritmética. La comparación de los ángulos, punto fundamental en la ciencia geométrica, no se hace sin medirlos; y la medida se refiere á un arco de la circunferencia dividido en cierto número de grados que se pueden contar: hé

nos aquí en la idea  
del número, en la operación de contar, esto es, en  
el terreno de la  
aritmética.

La misma prueba de superposición, no obstante su carácter eminentemente geométrico, necesita la numeración, en cuanto se haga una superposición repetida. Si se comparan dos arcos enteramente iguales, demostrando esta igualdad por medio de la superposición, no necesitamos la idea del número; pero si comparamos dos arcos desiguales con la mira de apreciar la relación de su cantidad y empleamos el método de superponer el menor al mayor, repetidas veces, ya contamos, ya empleamos la idea de número y nos hallamos otra vez en el terreno de la aritmética. Al comparar entre sí los radios de un círculo, sacamos su igualdad por el método de superposición, prescindiendo de la idea de número; pero si nos proponemos conocer la relación del diámetro á los radios, nos valemos de la idea de dos diciendo que el diámetro es duplo del radio, y entramos otra vez en los dominios de la aritmética. A medida que se adelanta en la combinación de las ideas geométricas, se van empleando mas y mas las aritméticas. Así en el triángulo entra por necesidad la idea del número tres; y en una de sus propiedades esenciales entran la de suma, la de tres y la de dos: la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual á dos rectos.

[32.] No se crea que la idea del número pueda ser r

eemplazada por la intuición sensible de la figura cuyas propiedades y relaciones se trata de averiguar. Esta intuición en muchos casos es imposible, como se ve cuando se habla de figuras de muchos lados. Fácilmente nos representamos en la imaginación un triángulo y hasta un cuadrilátero; la representación se nos hace ya algo difícil al tratarse de un pentágono; mas todavía, de un hexágono ó un heptágono; y en llegando la figura á cierto número de lados se va escapando á la intuición sensible, hasta que se hace ya imposible de todo punto, apreciarla por la mera intuición. ¿Quién es capaz de representarse en la imaginación un polígono de mil lados?

[33.] Esta superioridad de las ideas no geométricas con respecto á las geométricas, es sumamente notable, porque indica que la esfera de la actividad intelectual se dilata á medida que se eleva sobre la intuición sensible. La extensión, que como hemos visto ya (Lib. III.) sirve de base no solo á la geometría sino también á las ciencias naturales, en cuanto representa sensiblemente la intensidad de ciertos fenómenos, es del todo inútil para hacernos penetrar en la íntima naturaleza de estos y conducirnos de lo que aparece á lo que es. Esta idea y las demás que á ella se subordinan, es por decirlo así una idea inerte de la cual no brota ningún principio vital que fecunde nuestro entendimiento y mucho menos la realidad: fondo insondable en que pu

ede ejercerse nuestra  
actividad intelectual con la seguridad de no encont  
rar en él otra cosa  
que lo que pongamos nosotros mismos; objeto muerto  
que se presta á todas  
las combinaciones imaginables sin que por sí mismo  
sea capaz de producir  
nada ni contener sino lo que se le ha dado. Los fís  
icos al considerar la  
inercia como propiedad de la materia, han atendido,  
tal vez mas de lo  
que ellos se figuran, á la idea de extension que no  
s presenta lo inerte  
por excelencia.

[34.] Las ideas de número, de causa, de substancia,  
son fecundas en  
resultados y se aplican á todos los ramos de las ci  
encias. Apenas se  
puede hablar sin que se las exprese; diríase que so  
n elementos  
constitutivos de la inteligencia, pues que sin ella  
s se desvanece como  
fugaz ilusion. Conducidlas por todo el ámbito que o  
frece objetos á la  
actividad intelectual, y á todo se extienden, á tod  
o se aplican, para  
todo son necesarias, si se quiere que la inteligenc  
ia pueda percibir y  
combinar. Es indiferente que los objetos sean sensi  
bles ó insensibles,  
que se trate de nuestra inteligencia ó de otras som  
etidas á leyes  
diferentes; donde quiera que concebimos el acto de  
entender, concebimos  
tambien aquellas ideas primitivas como elementos in  
dispensables para que  
el acto intelectual pueda realizarse. La existencia  
misma, y hasta la  
posibilidad del mundo sensible, son indiferentes á  
la existencia y  
combinacion de dichos elementos: ellos existirian e

n un mundo de  
inteligencias puras, aun cuando el universo sensibl  
e no fuera mas que  
ilusion ó una absurda quimera.

Por el contrario, tomad las ideas geométricas y hac  
edlas salir de la  
esfera sensible: todo cuanto sobre ellas fundareis  
serán palabras que no  
significan nada. Las ideas de substancia, de causa,  
de relacion y otras  
semejantes, no brotan de las ideas geométricas: cua  
ndo nos fijamos en  
estas solas, tenemos delante un campo inmenso donde  
la vista se dilata  
por espacios sin fin; pero donde reinan el frio y e  
l silencio de la  
muerte. Los seres, la vida, el movimiento que en es  
te campo os  
propongaís introducir, es necesario traerlos de otr  
a parte; es necesario  
emplear otras ideas, combinarlas, para que de su co  
mbinacion surjan la  
vida, la actividad, el movimiento, para que en las  
ideas geométricas se  
vea algo mas que ese fondo inmóvil, inerte, vacío,  
cual concebimos las  
regiones del espacio mas allá de los confines del m  
undo.

[35.] Las ideas geométricas propiamente dichas, en  
cuanto se distinguen  
de las representaciones sensibles, no son simples,  
pues encierran por  
necesidad las de relacion y número. No se da un pas  
o en geometría sin  
comparar; y esta comparacion se hace casi siempre i  
nterviniendo la idea  
de número. De donde resulta que las ideas geométric  
as, en apariencia tan  
diferentes de las puramente aritméticas, son idénti  
cas con ellas, en

cuanto á su forma, ó bien en cuanto á su carácter i  
deal puro; y solo se  
distinguen de las mismas en que se refieren á una m  
ateria determinada,  
cual es la extension, tal como se ofrece en la repr  
esentacion sensible.  
Luego la inferioridad de las ideas geométricas que  
he consignado  
anteriormente (31), solo se refiere á su materia, ó  
sea á las  
representaciones sensibles, que presupone como un e  
lemento  
indispensable.

[36.] Inferiré de esta doctrina otra consecuencia n  
otable, y es la  
unidad del entendimiento puro, y su distincion de l  
as facultades  
sensitivas. En efecto: por lo mismo que aun con res  
pecto á los objetos  
sensibles, empleamos ideas que nos sirven tambien p  
ara otros no  
sensibles, con solas las diferencias que consigo tr  
ae la diversidad de  
la materia percibida, se deduce que mas arriba de l  
as facultades  
sensitivas hay otra superior, con una actividad pro  
pia, con elementos  
distintos de las representaciones sensibles, centro  
donde se reunen  
todas las percepciones intelectuales, y donde resid  
e esa fuerza  
intrínseca, que si bien es excitada por las impresi  
ones sensibles, se  
desenvuelve tambien por sí propia, apoderándose de  
aquellas impresiones  
y convirtiéndolas por decirlo así en propia sustanc  
ia, por medio de una  
asimilacion misteriosa.

[37.] Y aquí repetiré lo que ya hice notar en otra  
parte, sobre el

profundo sentido ideológico que encerraba la doctrina del entendimiento agente de los aristotélicos, que ha sido ridiculizada, por no haber sido comprendida. Pero dejemos este punto y pasemos á analizar con mucho detenimiento las ideas geométricas, para ver si nos será posible divisar algun rayo de luz en esa profundidad tenebrosa que envuelve la naturaleza y origen de nuestras ideas.

## CAPÍTULO VI.

EN QUÉ CONSISTE LA IDEA GEOMÉTRICA; Y CUÁLES SON SUS RELACIONES CON LA INTUICION SENSIBLE.

[38.] En los capítulos anteriores he distinguido entre las ideas puras y las representaciones sensibles; y creo haber demostrado la diferencia que va de aquellas á estas, aun limitándonos al órden geométrico. Mas con esto no queda explicada la idea en sí misma; se ha dicho lo que no es, pero nó lo que es; y aunque llevo indicada la imposibilidad de explicar las ideas simples y la necesidad de contentarnos con designarlas, no quiero limitarme á esta observacion, en la cual mas bien parece que la dificultad se elude que no que se suelta. Solo despues de las debidas investigaciones con que se pueda comprender mejor lo que se intenta designar, será lícito limitarnos á la designacion; porque



entonces se echará de ver que la dificultad no ha sido eludida.

Comencemos por las ideas geométricas.

[39.] ¿Es posible una idea geométrica, sin representación sensible, concomitante, ó precedente? Para nosotros creo que nó. ¿Qué significa la idea de triángulo si no se refiere á líneas que forman ángulos y que cierran un espacio? ¿Y qué significan, líneas, ángulos, espacio, en saliendo de la intuición sensible? Línea es una serie de puntos, pero esta serie no representa nada determinado, susceptible de combinaciones geométricas, si no se refiere á esa intuición sensible en que se nos aparece el punto como un elemento generador de cuyo movimiento resulta esa continuidad que llamamos línea. ¿Qué serán los ángulos, sin esas líneas representadas ó representables? ¿Qué será el área del triángulo, si se prescinde de un espacio, de una superficie representada ó representable? Se puede desafiar á todos los ideólogos á que den un sentido á las palabras empleadas en la geometría, si se prescinde absolutamente de toda representación sensible.

[40.] Las ideas geométricas, tales como nosotros las poseemos, tienen una relación necesaria á la intuición sensible: no son esta, pero la presuponen siempre. Para comprender mejor esta relación propongámonos definir el triángulo diciendo que es la figura cerrada por tres líneas rectas. En esta definición entran las ideas siguientes: espacio,

cerrado, tres, líneas. Las cuatro son indispensable  
si en quitando  
cualquiera de ellas, desaparece el triángulo. Sin e  
spacio no hay  
triángulo posible, ni figura de ninguna clase. Con  
un espacio y tres  
líneas que no cierren la figura, tampoco se forma u  
n triángulo; luego no  
se puede omitir la palabra cerrado. Si se cierra un  
a figura con mas de  
tres líneas, el resultado no es un triángulo; y si  
se toman menos de  
tres, no se puede cerrar la figura. Luego la idea d  
e tres, es necesaria  
en la idea del triángulo. Excusado es añadir que la  
idea de línea es no  
menos necesaria que las otras; pues que sin ella no  
se concibe el  
triángulo.

Aquí es de notar, que se combinan varias ideas dist  
intas, pero todas  
referidas á una intuicion sensible, bien que de una  
manera  
indeterminada. Se prescinde de que las líneas sean  
largas ó cortas, de  
que formen ángulos mas ó menos grandes; de lo cual  
no se puede  
prescindir en ninguna intuicion determinada: porque  
esta cuando existe,  
tiene calidades propias; de lo contrario no seria u  
na representacion  
determinada, y por tanto no fuera sensible, como se  
la supone; pero,  
aunque la referencia sea á una intuicion indetermin  
ada, supone siempre  
alguna, existente ó posible; pues en otro caso le f  
altaria al  
entendimiento la materia de combinacion; y las cuat  
ro ideas que hemos  
encontrado en la del triángulo, serian formas vacía  
s que no

significarían nada, y cuya combinación fuera extravagante, ó mas bien absurda.

[41.] Parece pues que la idea del triángulo no es mas que la percepción intelectual de la relación que entre sí tienen las líneas, presentadas á la intuición sensible, pero considerada esta en toda su generalidad, sin ninguna circunstancia determinante que la limite á casos ni especies particulares. Con esta explicación no se pone una cosa intermedia entre la representación sensible y el acto intelectual: este, ejerciendo su actividad sobre los materiales ofrecidos por la intuición sensible, percibe las relaciones de los mismos; y en esta percepción pura, simplicísima, consiste la idea.

[42.] Se entenderá mejor lo que acabo de explicar, si en vez de tomar por ejemplo el triángulo, consideramos una figura de muchos lados, incapaz de ser presentada claramente á la intuición sensible, como un polígono de un millón de lados. La idea de esta figura es tan simple como la del triángulo: con un acto intelectual la percibimos, y podríamos expresarla con una sola palabra; calculamos sus propiedades, sus relaciones, con la misma exactitud y certeza que las del triángulo, sin embargo de que nos es absolutamente imposible representarla distintamente en nuestra imaginación. Reflexionando sobre lo que en este supuesto se ofrece al acto intelectual, notamos los mismos elementos que

en la idea de triángulo, con la diferencia de que el número `_tres_`, se ha convertido en un `_millon_`. Este número de líneas no podemos representárnoslas sensiblemente; pero el entendimiento para percibir su objeto, tiene bastante con la idea de línea en general, combinada con la del número, un millón. Encontramos pues los mismos elementos que en la idea del triángulo; pero estos elementos son los materiales sobre que se ejerce el acto perceptivo, considerándolos en general, sin mas determinacion que la que consigo trae el número fijo.

[43.] La idea de un polígono en general, prescindiendo del número de sus lados, no ofrece al espíritu nada determinado en la representacion sensible: lo único que de esta se toma, es la idea de línea recta considerada en abstracto y la de un espacio cerrado, mirándolo todo en su mayor generalidad. Con el acto intelectual se percibe la relacion que entre sí tienen esos objetos de la intuicion sensible, aun en medio de su indeterminacion. Este acto perceptivo es la idea. Todo lo demás que se introduce es inútil; y sobre ser inútil, es afirmado sin fundamento.

[44.] Se preguntará tal vez, cómo es posible que el entendimiento perciba lo que hay fuera de él, en cuyo caso se halla la intuicion sensible, la cual es funcion de una facultad distinta del entendimiento. Para desvanecer esta dificultad, prescindiré de las

cuestiones que se agitan en las escuelas sobre la distincion de las potencias del alma; y me limitaré á observar, que y a sean estas realmente distintas entre sí, ya no sean mas que una sola ejerciendo su actividad sobre diferentes objetos y de diversas maneras, siempre es necesario admitir una conciencia comun de todas las facultades. El alma que siente, piensa, recuerda, quiere, es una misma, y tiene conciencia de todos estos actos. Sea lo que fuere de la naturaleza de las facultades con que los ejerce, ella es quien los ejerce, y quien sabe que los ejerce. Hay pues en el alma una conciencia única, centro comun donde está el sentido íntimo de toda actividad ejercida, de toda afeccion recibida, sea cual fuere el orden á que pertenescan. Ahora bien: supongamos el caso menos favorable á mi teoría, cual es el que la facultad á que corresponde la intuicion sensible, sea realmente distinta de la facultad que ejerce el acto perceptivo de las relaciones de los objetos ofrecidos por la intuicion sensible; ¿se seguirá de ahí, que el entendimiento necesite algo intermedio para ejercer su actividad sobre los objetos presentados por dicha intuicion? nó por cierto. El acto del entendimiento puro y el de la intuicion sensible, aunque diferentes, se encuentran en un campo comun: la conciencia: allí se ponen en contacto, ofreciendo el uno los materiales, y ejerciendo el otro su actividad perceptiva.

## CAPÍTULO VII.

### EL ENTENDIMIENTO AGENTE DE LOS ARISTOTÉLICOS.

[45.] Voy á explicar brevemente la teoría de los escolásticos sobre el modo con que el entendimiento conoce las cosas materiales. De esta explicacion resultará comprobado con cuánta verdad he dicho que esta doctrina de las escuelas, solo puede ser ridiculizada por quien no la comprenda; y que sea lo que fuere de su fundamento, no se le puede negar importancia ideológica.

[46.] En las escuelas se partia del principio de Aristóteles «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu;» nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido. Con arreglo á este principio solia decirse tambien, que el entendimiento, antes de que el alma reciba las impresiones de los sentidos, es como una tabla rasa en la cual nada hay escrito: «sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.» Segun esta doctrina, todos nuestros conocimientos dimanaban de los sentidos; y á primera vista podria parecer, que el sistema de las escuelas era idéntico ó muy semejante al de Condillac. En ambos se busca en la sensacion el origen de nuestros conocimientos; en ambos se establece que anteriormente á las sensaciones, no hay en nuestro

entendimiento ninguna idea. Sin embargo, y á pesar de semejantes apariencias, los dos sistemas son muy diferentes, diametralmente opuestos.

[47.] El principio fundamental de la teoría de Condillac está en que la sensación es la única operación del alma; y que todo cuanto existe en nuestro espíritu, no es mas que la sensación transformada de varias maneras. Anteriormente á las impresiones sensibles, no admite este filósofo ninguna facultad; el desarrollo de la sensación es lo único que fecunda el alma, no excitando sus facultades, sino engendrándolas. La escuela de los aristotélicos tomaba las sensaciones como punto de partida, pero no las consideraba como productoras de la inteligencia; por el contrario, deslindaba muy cuidadosamente entre el entendimiento y las facultades sensitivas, reconociendo en aquel una actividad propia, innata, muy superior á todas las facultades del orden sensitivo. Basta abrir alguna de las innumerables obras de aquella escuela para encontrar á cada paso las palabras de fuerza intelectual, luz de la razón, participación de la luz divina, y otras por el mismo estilo, en que se reconoce expresamente una actividad primordial de nuestro espíritu, nó comunicada por las sensaciones, sino anterior á todas ellas. El entendimiento agente, *intellectus agens*, que tanto figuraba en aquel sistema ideológico, era una condenación permanente del sistema de la

sensacion transformada, sostenido por Condillac. Para la mejor inteligencia de este punto, son necesarias algunas aclaraciones.

[48.] Dominados los aristotélicos por su idea favorita de explicarlo todo por materia y forma, modificando la significacion de estas palabras segun lo exigia el objeto á que se las aplicaba, consideraban tambien las facultades del alma como una especie de potencias incapaces de obrar, si no se les unia una forma que las pusiese en acto. Así es que explicaban las sensaciones por especies ó formas, que ponian en acto la potencia sensitiva. La imaginacion era una potencia, que si bien se elevaba un tanto sobre los sentidos externos, no contenia otra cosa que especies del órden sensible, aunque sujetas á las condiciones que necesitaba dicha facultad. Estas especies eran las formas que ponian en acto á la potencia imaginativa, que sin ellas no podia ejercer sus funciones. Explicados de esta manera los fenómenos del sentido externo y de la imaginacion, quisieron los aristotélicos explicar los del órden intelectual, en lo que lucieron su ingenio, excogitando un auxiliar que llamaron entendimiento agente. Esta invencion era motivada por la necesidad de poner acordes dos principios que parecia contradecirse. De una parte asentaban los aristotélicos que nuestros conocimientos dimanaban todos de los sentidos; y de otra afirmaban que hay una diferencia intrínseca, esencial, entre sentir y ent



ender. Tirada esta línea divisoria, se hacia una separacion entre el órden sensitivo y el intelectual; y como por otro lado era preciso establecer una comunicacion entre estos dos órdenes, si se queria salvar el principio de que nuestros conocimientos venian de los sentidos, fué necesario echar un puente que uniese las dos riberas.

No se podia negar al entendimiento puro el conocimiento de las cosas materiales; y como este conocimiento no le era innato, ni podia adquirirle por sí mismo, preciso era establecer una comunicacion por medio de la cual el entendimiento alcanzase los objetos sin contaminar su pureza con especies sensibles. La imaginacion las contenia, depuradas ya de la grosería del sentido externo: en ella estaban mas aéreas, mas puras, mas cercanas á la inmaterialidad; pero distaban aun inmensamente del órden intelectual, y llevaban consigo el peso de las condiciones materiales que no les consentia levantarse á la altura necesaria para que pudiesen ponerse en comunicacion con el entendimiento puro. Este, para conocer, necesitaba formas que se le uniesen íntimamente; y si bien es verdad que las divisaba allá á lo lejos en las bajas regiones de las facultades sensitivas, no podia descender hasta ellas, sin faltar á su dignidad y negar su propia naturaleza. En este conflicto preciso era encontrar un mediador; y este fué el entendimiento agente. ¿Cuáles eran las atribuciones de esta facultad? vamos á explicar

lo.

[49.] Las especies sensibles contenidas en la imaginación, y verdadero retrato del mundo externo, no eran inteligibles por sí mismas, á causa de andar envueltas, nó con materia propiamente dicha, sino con formas materiales, á las que no puede referirse directamente el acto intelectual. Si se pudiera encontrar una facultad que tuviese la incumbencia de hacer inteligible lo que no lo es, se habria resuelto satisfactoriamente el difícil problema; porque en tal caso, aplicando su actividad á las especies sensibles el misterioso transformador, podrian estas servir al acto intelectual, elevándose de la categoría de especies imaginarias, \_phantasmata\_, á la de ideas puras ó especies inteligibles. Esta facultad es el entendimiento agente: verdadero mago que posee el maravilloso secreto de despojar á las especies sensibles de sus condiciones materiales, de quitarles toda la parte tosca que las impedia ponerse en contacto con el entendimiento puro, transformando el grosero pábulo de las facultades sensitivas en purísima ambrosía que pudiera servirse en la mesa de los espíritus.

[50.] Esta invencion, mas bien que ridícula debiera llamarse poética, y antes merece el título de ingeniosa que el de extravagante. Pero lo que hay en ella mas notable es que envuelve un sentido profundamente filosófico, ya porque consigna un hecho ideológico de la mayor

importancia, ya tambien porque indica el verdadero camino para explicar los fenómenos de la inteligencia en sus relaciones con el mundo sensible. El hecho consignado es la diferencia entre las representaciones sensibles y las ideas puras, aun con respecto á los objetos materiales. La indicacion del verdadero camino consiste en presentar la actividad intelectual obrando sobre las especies sensibles y convirtiéndolas en alimento del espíritu.

Quítese á la explicacion de las escuelas la parte poética, y véase si lo que en ella se envuelve vale tanto por lo menos, como lo dicho por Kant al combatir el sensualismo, distinguiendo entre las intuiciones sensibles, y el entendimiento puro.

## CAPÍTULO VIII.

### KANT Y LOS ARISTOTÉLICOS.

[51.] A fin de que no se me pueda acusar de ligereza por lo que acabo de decir, comparando la filosofía de las escuelas con la de Kant, en lo relativo á la distincion entre las facultades sensitivas y las intelectuales, voy á examinar rápidamente la doctrina de este filósofo en lo concerniente á esta materia.

Como el filósofo aleman se expresa por lo comun con bastante oscuridad,

y emplea un lenguaje desusado, que fácilmente se pudiera prestar á interpretaciones diferentes, insertaré sus propias palabras: de esta suerte el lector juzgará por sí mismo, y rectificará las equivocaciones en que pueda yo incurrir, al comparar la doctrina de Kant con la de los aristotélicos.

«Sea cual fuere el modo, dice Kant, con que un conocimiento puede referirse á objetos, y cualquiera que sea el medio, este modo que hace que el conocimiento se refiera inmediatamente á las cosas, y que el pensamiento sea mirado como un medio, constituye la intuición. Esta intuición no existe sino en cuanto se nos da un objeto; lo que no es posible, al menos para nosotros hombres, sino en cuanto el espíritu es afectado de alguna manera. La capacidad de recibir las representaciones por el modo con que los objetos nos afectan, se llama sensibilidad. Por medio de la sensibilidad los objetos nos son dados: solo ella nos suministra intuiciones; pero el entendimiento es quien los concibe, y de aquí vienen los conceptos. Todo pensamiento debe en último resultado, referirse directa ó indirectamente, por medio de ciertos signos, á intuiciones, y por consiguiente á la sensibilidad: puesto que ningún objeto puede sernos dado de otra manera.»

«El efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto nosotros somos afectados por él, se llama sensación. Toda intuición

que se refiere á un objeto por medio de la sensacion, se llama  
\_empírica\_. El objeto indeterminado de una intuicion empírica se llama  
\_fenómeno\_.» (\_Estética trascendental\_, 1.<sup>a</sup> parte).

La distincion entre la facultad de sentir y la de concebir, es  
fundamental en el sistema de Kant, y así vemos que ya la expone, aunque  
rápidamente, antes de comenzar sus investigaciones sobre la \_Estética\_,  
ó sea la teoría de la sensibilidad. Mas adelante, al tratar de las  
operaciones del entendimiento, desenvuelve mas ampliamente su doctrina;  
y por el modo en que insiste sobre ella, se trasluc e que la consideraba  
como de alta importancia, y quizás como el descubrimiento de una region  
enteramente desconocida en el mundo filosófico. Hé aquí cómo se expresa  
en su \_Lógica trascendental\_.

«Nuestro conocimiento, dice, procede de dos manantiales intelectuales:  
el primero es la capacidad de recibir las representaciones (la  
receptividad de las impresiones), el segundo es la facultad de conocer  
un objeto por sus representaciones, (la espontaneidad de los conceptos).  
Por el primero, el objeto nos es dado; por el segundo, \_es pensado\_ en  
relacion con esta representacion (como pura determinacion del espíritu).  
Intuicion y conceptos, hé aquí los elementos de todo nuestro  
conocimiento; por manera que los conceptos sin una intuicion  
correspondiente, ó una intuicion sin conceptos, no

pueden dar un  
conocimiento».

\* \* \* \* \*

«Llamaremos sensibilidad la capacidad (receptividad) de nuestro espíritu de tener representaciones, en tanto que es afectado de un modo cualquiera; por el contrario, la facultad de producir representaciones, ó la espontaneidad del conocimiento, se llamará entendimiento. Es propio de nuestra naturaleza el que la intuición no pueda ser sino sensible, es decir que no comprenda sino el modo con que nosotros somos afectados por los objetos. El entendimiento es la facultad de concebir el objeto de la intuición sensible. De estas propiedades del alma no es la una preferible á la otra: las dos son de igual importancia. Sin la sensibilidad, ningún objeto nos sería dado, y sin el entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin materia y sin objetos, son vanos; intuiciones sin conceptos, son ciegas. Es pues igualmente indispensable el hacer sensibles los conceptos (es decir darles un objeto en intuición); y el hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas á conceptos. Estas dos facultades ó capacidades, no pueden suplirse la una á la otra cambiando sus funciones. El entendimiento no puede percibir nada[1] y el sentido no puede pensar: el conocimiento solo resulta de su unión. No se deben pues confundir sus atribuciones; por el contrario, importa mucho distinguirlas y sep

ararlas

cuidadosamente. Nosotros distinguimos pues, la ciencia de las leyes de la sensibilidad en general, es decir la Estética, de la ciencia de las leyes del entendimiento en general, es decir de la Lógica.» (Lógica trascendental. Introduccion).

Nótese bien el sentido de esta doctrina. Se establecen dos hechos: la intuición sensible, y el concepto sobre ella: en consecuencia se afirma la existencia de dos facultades: sensibilidad y entendimiento: á la primera corresponden las representaciones sensibles, al segundo los conceptos. Estas dos facultades, aunque diferentes, están íntimamente enlazadas: se necesitan recíprocamente, para producir el conocimiento. ¿Cómo se prestan la una á la otra el auxilio de que han menester?

«El entendimiento, dice Kant en otro lugar, ha sido definido mas arriba solo negativamente: una facultad de conocer no sensible. Como nosotros no podemos tener ninguna intuición independiente de la sensibilidad, se sigue que el entendimiento no es una facultad intuitiva. Quitada la intuición, no hay otro modo de conocer que por conceptos; de donde se infiere que el conocimiento de toda inteligencia humana, es un conocimiento por conceptos, nó intuitivo, sino discursivo (general). Todas las intuiciones, como sensibles, reposan sobre afecciones, y por consiguiente, los conceptos sobre funciones. Entien

do por funciones la  
unidad de accion necesaria para ordenar diferentes  
representaciones, y  
hacer de ellas una representacion comun. Los concep  
tos tienen pues por  
base la espontaneidad del pensamiento, como las int  
uiciones sensibles la  
receptividad de las impresiones. El entendimiento n  
o puede hacer otro  
uso de estos conceptos que el \_juzgar\_ por medio de  
los mismos; y como  
la intuicion es la sola representacion que tiene in  
mediatamente un  
objeto, jamás un concepto se refiere inmediatamente  
á un objeto, sino á  
alguna otra representacion de este objeto, ora sea  
esta una intuicion,  
ora sea tambien un concepto. El \_juicio\_ es el cono  
cimiento mediato de  
un objeto, y por consiguiente la representacion de  
este objeto. En todo  
juicio hay un concepto aplicable á muchas cosas, y  
que bajo esta  
pluralidad comprende tambien una representacion dad  
a, la cual se refiere  
inmediatamente al objeto. Así en el juicio: \_todos  
los cuerpos son  
divisibles\_; el concepto \_divisible\_, conviene á ot  
ros diferentes  
conceptos, entre los cuales el de cuerpo, es el á q  
ue se refiere aquí  
particularmente. Pero este concepto de cuerpo es re  
lativo á ciertos  
fenómenos que tenemos á nuestra vista; estos objeto  
s son pues  
mediatamente representados por el concepto de divis  
ibilidad. Todos los  
juicios son funciones de la unidad en nuestras repr  
esentaciones; pues  
que en lugar de una representacion inmediata, otra  
mas elevada que  
contiene á la primera con muchas otras, sirve al co



nocimiento del  
objeto; así un gran número de conocimientos posibles, son reducidos á  
uno solo. Pero nosotros podemos reducir todas las operaciones del  
entendimiento al juicio; de suerte que el \_entendimiento\_ en general,  
puede ser representado como una \_facultad de juzgar\_ ; porque segun lo  
dicho, esto es la facultad de pensar. El pensamiento es el conocimiento  
por conceptos; pero los conceptos, como atributos de juicios posibles,  
se refieren á una representacion cualquiera de un objeto, todavía  
indeterminado. Así el concepto de cuerpo, significa alguna cosa, por  
ejemplo un metal, que puede ser conocido por este concepto. Este  
concepto pues no es tal, sino porque contiene en sí otras  
representaciones, por cuyo medio se puede referir á objetos. Es pues el  
atributo de un juicio posible, por ejemplo de este: \_todo metal es un  
cuerpo\_» (Lógica trascendental. Analítica trascendental. Lib. 1.º Cap.  
1. Seccion 1.ª).

[52.] En esta doctrina de Kant conviene distinguir dos cosas: primera:  
los hechos sobre que se funda; segunda: el modo con que los examina y  
explica y las consecuencias que de ellos deduce.

Desde luego se echa de ver una diferencia radical entre el sistema de  
Kant y el de Condillac, con respecto á la observacion de los hechos  
ideológicos: mientras este no descubre en el espíritu otro hecho que la  
sensacion, ni mas facultad que la de sentir; aquel

asienta como un principio fundamental, la distincion entre la sensibilidad y el entendimiento. En esto triunfa el filósofo francés el alemán, porque tiene en su apoyo la observacion de lo que atestigua a la experiencia. Pero este triunfo sobre el sensualismo, lo habian obtenido antes muchos otros filósofos, y particularmente los escolásticos. Tambien estos admitian con Kant y Condillac, que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos; pero tambien habian notado lo que vió Kant y no alcanzó Condillac, á saber, que las sensaciones por sí solas, no bastan á explicar todos los fenómenos de nuestro espíritu, y que á mas de la facultad sensitiva, era preciso admitir otra muy diferente, llamada entendimiento.

Considera Kant las sensaciones como materiales suministrados al entendimiento, que este combina de varias maneras, reduciéndolos á conceptos. «Pensamientos sin materia, dice, son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Es pues igualmente indispensable, el hacer sensibles los conceptos, esto es darles un objeto en intuicion, y el hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas á conceptos. ¿Quién no ve en este pasaje, \_el entendimiento agente\_ de los aristotélicos, bien que expresado con otras palabras? Sustitúyase á \_intuicion sensible\_, \_especie sensible\_; á \_concepto\_, \_especie inteligible\_, y nos encontraremos con una doctrina muy semejante á la d

e los escolásticos.  
Hagamos el parangon.»

Dice Kant: es necesaria la accion de los sentidos,  
ó bien la  
experiencia sensible, para que podamos adquirir con  
ocimiento. Los  
escolásticos dicen: nada hay en el entendimiento, q  
ue antes no haya  
estado en el sentido: «nihil est in intellectu, quo  
d prius non fuerit in  
sensu.»

Dice Kant: las intuiciones sensibles por sí solas,  
son ciegas. Dicen los  
escolásticos: las especies de la imaginacion, ó sen  
sibles, que tambien  
se llaman \_phantasmata\_, no son inteligibles.

Dice Kant; es indispensable hacer sensibles los con  
ceptos, dándoles un  
objeto en intuicion. Dicen los escolásticos: es imp  
osible entender, ya  
sea adquiriendo ciencia, ya sea usando de la adquir  
ida, sin que el  
entendimiento se dirija á las especies sensibles: «  
sine conversione ad  
phantasmata.»

Dice Kant: es indispensable hacer inteligibles las  
intuiciones,  
sometiéndolas á conceptos. Dicen los escolásticos:  
es necesario hacer  
inteligibles las especies sensibles, para que pueda  
n ser objeto del  
entendimiento.

Dice Kant, que por medio de los conceptos juzgamos;  
y que el juicio es  
el conocimiento mediato de un objeto y por consigu  
iente su  
representacion. Dicen los escolásticos, que conocen

os los objetos por medio de una especie inteligible, la cual está sacada de la especie sensible, y es su representacion inteligible.

Dice Kant, que en todo juicio hay un concepto aplicable á muchas cosas, el cual bajo de esta pluralidad comprende tambien una representacion dada, la que se refiere inmediatamente al objeto. Dicen los escolásticos, que la especie inteligible es aplicable á muchas cosas, porque es universal; pues aunque abstraída de una especie sensible y particular, prescinde de las condiciones materiales é \_individuanes\_, y por consiguiente abraza todos los objetos individuales, en una representacion comun.

Para significar ese acto intelectual, forma, ó lo que se quiera, con que el entendimiento aprovechándose de las intuiciones sensibles, combina con arreglo á las leyes del orden intelectual los materiales ofrecidos por la sensibilidad, emplea Kant las palabras \_concepto, concebir\_. Los escolásticos enseñan tambien que la especie inteligible, llamada tambien especie \_impresa\_, fecunda al entendimiento, produciendo en él una concepcion intelectual, de la que resulta el \_verbo\_, locucion interior, ó especie \_expresa\_, que tambien denominan \_concepto\_.

Dice Kant, que el conocimiento de la inteligencia humana es un conocimiento por conceptos, nó intuitivo sino discursivo, general; y que

para nosotros no hay verdadera intuición, sino en la esfera de la sensibilidad. Dicen los escolásticos que nuestro entendimiento, mientras estamos en esta vida, tiene una relación necesaria á la naturaleza de las cosas materiales; que por este motivo, no puede conocer *\_primo et per se\_*, las substancias inmateriales; resultando que no las conocemos perfectamente, sino por algunas comparaciones con las cosas materiales, y principalmente por vía de remoción, *\_per viam remotionis\_*, ó sea de un modo negativo.

[53.] El parangón que precede es sobre manera interesante para apreciar en su justo valor los puntos de semejanza de dos sistemas que ocupan un distinguido lugar en la historia de la ideología: semejanza que tal vez no ha sido notada hasta ahora, no obstante de que se alta á los ojos á la simple lectura del filósofo alemán. Esto no es de extrañar: el estudio de los escolásticos es sumamente difícil: es preciso resignarse al lenguaje, al estilo, á las opiniones, á las preocupaciones de aquella época, y revolver mucha tierra inútil, para sacar un poco de oro puro. Pero nótese bien que yo no me propongo descubrir en las obras de los escolásticos el sistema de la *\_crítica de la razón pura\_*; y que me limito á consignar un hecho poco conocido, cual es, el que lo bueno, lo fundamental, lo concluyente que se halla en el sistema del filósofo alemán contra el sensualismo de Condillac, lo habían dicho siglos antes

los escolásticos.

¿Deberemos inferir de esto que la doctrina de Kant haya sido tomada de dichos autores? No lo sé; pero creo que se podría a firmar con algun fundamento, no ser imposible que el filósofo alemán, hombre muy laborioso, de vasta lectura, y de felicísima memoria, hubiese recibido inspiraciones cuya reminiscencia se trasluciese en sus doctrinas. Sin ser plagiarlo, puede un escritor verter como propias, ideas que no le pertenecen. Muy á menudo se verifica, que el hombre se figura crear, cuando no hace mas que recordar.

[54.] Aunque el filósofo alemán conviene con los escolásticos en la observacion de las facultades primitivas de nuestro espíritu, se aparta luego de ellos en las aplicaciones; y mientras aquellos van á parar á un dogmatismo filosófico, él es conducido á un escepticismo desesperante. Nada de lo que los filósofos mas eminentes habian reconocido por incontestable, se sostiene á los ojos del filósofo alemán. Ha distinguido, es verdad, el orden sensible del inteligible; ha reconocido dos facultades primitivas en nuestra alma, sensibilidad y entendimiento; ha señalado la línea que las separa, encargando con solicitud que no se la borre jamás; pero en cambio, ha reducido el mundo sensible á un conjunto de puros fenómenos, explicando el espacio de tal manera, que es muy difícil evitar el idealismo de Berkeley; y por otra parte, ha

circunvalado el entendimiento, impidiéndole toda comunicación que se extienda mas allá de la experiencia sensible, reduciendo todos los elementos que en él se encuentran á formas vacías que á nada conducen cuando se las quiere aplicar á lo no sensible, que nada pueden decirnos sobre los grandes problemas ontológicos, psicológicos y cosmológicos; esos problemas, objeto de las meditaciones de los mas profundos metafísicos, y en cuya resolución han vertido un caudal de doctrinas sublimes, justo título de noble orgullo para el espíritu humano, que conoce la dignidad de su naturaleza, que demuestra su alto origen, y columbra la inmensidad de su destino.

[Nota 1: Habla de percepcion intuitiva, nó de la percepcion en general.]

## CAPÍTULO IX.

### OJEADA HISTÓRICA SOBRE EL VALOR DE LAS IDEAS PURAS.

[55.] Consignados los puntos de semejanza entre el sistema de Kant y el de los escolásticos, voy á indicar las diferencias, mayormente en lo que toca á la aplicacion de las doctrinas. Para dar una idea de lo grave y trascendental de estas diferencias, basta observar la discrepancia de los resultados. Los aristotélicos hacen estribar so

bre sus principios  
todo un cuerpo de ciencia metafísica, á la que consi-  
deran como la mas  
digna de las ciencias, y cual luz poderosa y brilla-  
nte que fecunda y  
dirige á todas las demás; por el contrario Kant, pa-  
rtiendo de los mismos  
hechos, arruina la ciencia metafísica, despojándola  
de todo valor para  
el conocimiento de los objetos en sí mismos.

[56.] Es de notar que en esta parte, Kant se halla  
en oposicion, no solo  
con los escolásticos propiamente dichos, sino tambi-  
en con todos los  
metafísicos mas eminentes que le han precedido. Sob-  
re este particular,  
los escolásticos tienen en su favor á Platon, Arist-  
óteles, san Agustin,  
san Anselmo, santo Tomás, Descartes, Malebranche, F-  
enelon y Leibnitz.

[57.] La trascendencia de estas cuestiones, no pued-  
e desconocerla quien  
no ignore lo vital que es para el espíritu humano e-  
l saber si es posible  
una ciencia superior al órden puramente sensible, y  
por la cual el  
hombre extienda su actividad mas allá de los fenóme-  
nos que le ofrece la  
materia. Hay aquí cuestiones sumamente profundas qu-  
e no pueden ser  
tratadas ligeramente. Lo difícil y sumamente abstru-  
so de los objetos y  
relaciones que se han de considerar; lo importante,  
lo trascendental, de  
las consecuencias, á que se llega, segun el camino  
que se sigue, exigen  
que se desentrañen estas materias sin perdonar trab-  
ajo de ninguna clase.  
Bien puede asegurarse que de estas cuestiones depen-  
den la conservacion



de las sanas ideas sobre Dios y sobre el espíritu humano; esto es, sobre cuanto puede ofrecerse mas importante y elevado á la consideracion del hombre.

Para profundizar debidamente la materia elevémonos al origen de la divergencia en las opiniones filosóficas; investiguemos la causa de que partiendo de unos mismos hechos se pueda llegar á resultados contradictorios. Para esto es necesaria una exposicion clara de las doctrinas opuestas.

[58.] Todos los filósofos convienen en admitir el hecho de la sensibilidad; sobre él no puede caber ninguna duda: es un fenómeno atestiguado por el sentido íntimo de una manera tan palpable, que los mismos escépticos no han podido negar la realidad subjetiva de la apariencia, por mas que hayan puesto en duda su realidad objetiva. Los idealistas al negar la existencia de los cuerpos, no han negado su existencia fenomenal, esto es, su apariencia á los ojos del espíritu bajo una forma sensible. La sensibilidad pues, y los fenómenos que ella contiene, han sido en todas épocas un dato primitivo en los problemas ideológicos y psicológicos; discrepancia puede haberla con respecto á la naturaleza y consecuencias de este dato, mas nó en cuanto á la existencia del mismo.

[59.] La historia de las ciencias ideológicas nos presenta dos escuelas:

la una no admite mas que la sensacion, y explica todas las afecciones y operaciones del alma por la transformacion de las sensaciones; la otra admite hechos primitivos, distintos de la sensacion : facultades diferentes de la de sentir; y reconoce en el espíritu una línea que separa el orden sensible del intelectual.

[60.] Esta última escuela se divide en otras dos, de las cuales la una considera el orden sensible, no solo como distinto, sino tambien como separado del orden intelectual, como reñido en cierto modo con él; y en consecuencia establece que el orden intelectual nada puede recibir del sensible, á no ser exhalaciones malignas que ó emborren su actividad ó la extravíen. De aquí el sistema de las ideas innatas en toda su pureza; de aquí esa metafísica de un orden intelectual, enteramente exento de las impresiones sensibles; metafísica que cultivada por genios eminentes, ha sido profesada con sublime exageracion en los tiempos modernos, por el autor de la Investigacion de la verdad. La otra ramificacion de dicha escuela, aunque admite el orden intelectual puro, no cree que se le contamine poniéndole en comunicacion con los fenómenos sensibles; antes por el contrario, opina que los problemas de la inteligencia humana, tal como se halla en esta vida, no pueden resolverse sin atender á dicha comunicacion.

[61.] La experiencia enseña que esta comunicacion existe por una ley del

espíritu humano; negar esta ley es luchar contra una verdad atestiguada por el sentido íntimo; intentar destruirla es acometer una empresa temeraria, es arrojarse á una especie de suicidio del espíritu. Por esta razon, la escuela de que acabo de hablar, aceptando los hechos tales como la experiencia interna se los ofrece, ha procurado explicarlos, señalando los puntos en que pueden estar en comunicacion el orden sensible y el intelectual, sin que se destruyan ni confundan.

[62.] Esta escuela que admite la existencia de los dos órdenes sensible é intelectual, y que al propio tiempo admite la posibilidad y la realidad de su comunicacion é influencia recíprocas, tiene por principio fundamental que el origen de todos los conocimientos está en los sentidos, siendo estos las causas excitantes de la actividad intelectual, y como una especie de obreros que le ofrecen materiales que despues ella combina de la manera necesaria para levantar el edificio científico.

[63.] Hasta aquí andan acordes Kant y los escolásticos: pero luego se separan en un punto de la mayor trascendencia, de lo cual resulta que van á parar á consecuencias opuestas. Los escolásticos creen que en el entendimiento puro hay verdaderas ideas con verdaderos objetos, sobre los cuales se puede discurrir con entera seguridad, independientemente del orden sensible. Aunque admiten el principio de

que nada hay en el  
entendimiento que antes no haya estado en el sentido,  
pretenden sin embargo que en el entendimiento hay algo realmente;  
lo cual puede conducir al conocimiento de la verdad de las cosas  
en sí mismas, no solo materiales sino tambien inmatrimales. Las ideas del  
orden intelectual puro son originadas de los sentidos como excitantes  
de la actividad intelectual; pero esta actividad, por medio de la abstraccion y demás  
operaciones, se ha formado ideas propias, con cuyo auxilio puede andar  
en busca de la verdad, fuera del orden sensible.

[64.] En esta explicacion del orden intelectual puro están acordes los  
metafísicos escolásticos y no escolásticos, en cuanto se trata de  
atribuir á las ideas un valor objetivo real, y hacerlas un medio seguro  
para encontrar la verdad, independientemente de los fenómenos sensibles.  
Estas escuelas, si bien discordes en cuanto al origen de las ideas,  
convienen en lo tocante á la realidad y valor de las mismas.

[65.] Kant, al propio tiempo que admite el principio de los escolásticos  
de que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos, y que  
reconoce con ellos la necesidad de admitir un orden intelectual puro,  
una serie de conceptos diferente de la intuición sensible, sostiene que  
estos conceptos no son verdaderos conocimientos, si no formas vacías que  
por sí solas nada dicen, nada enseñan al espíritu, que á nada pueden

conducir para conocer la realidad de las cosas. Estos conceptos solo significan algo cuando se los llena por decirlo así con intuiciones sensibles: en faltándoles estas intuiciones, no corresponden á nada, ni pueden tener mas uso que el puramente lógico, esto es, que el entendimiento pensará sobre ellos combinándolos, sin caer en contradiccion, pero sin que jamás puedan dar ningun resultado.

«El entendimiento, dice Kant, no puede hacer jamás un uso trascendental de todos sus principios *\_à priori\_*, no puede emplear sus conceptos sino empíricamente, jamás trascendentalmente. Este es un principio que si puede ser conocido con conviccion, trae las mas graves consecuencias. El uso trascendental de un concepto en un principio, consiste en que se refiere á las cosas *\_en general y en sí\_*, mientras que el uso empírico se refiere á los solos fenómenos, es decir, á los objetos de una experiencia posible: por donde se echa de ver que este último uso es el solo que puede tener lugar. Para todo concepto es necesaria la forma lógica de un concepto en general, del pensamiento, y en seguida la posibilidad de someterle un objeto al cual se refiera: sin este objeto carece de sentido; no contiene nada, aunque pueda encerrar la funcion lógica para formar un concepto por medio de ciertos datos. Un objeto no puede ser dado á su concepto sino en la intuicion; y aunque una intuicion pura sea posible *\_à priori\_* antes que el

objeto, sin embargo  
no puede recibir su objeto y por consiguiente su va  
lor objetivo, sino  
por la intuición empírica de la cual ella es la for  
ma. Todos los  
conceptos, y con ellos todos los principios, aunque  
sean *\_à priori\_*, se  
refieren no obstante á intuiciones empíricas, es de  
cir, á datos de la  
experiencia posible. *\_De otro modo no tienen ningun  
valor objetivo, no  
son mas que un verdadero juego ya de la imaginacion  
ya del  
entendimiento\_, con las representaciones respectiva  
s de una ú otra de  
estas facultades.*

\* \* \* \* \*

«Lo mismo se verifica en las categorías y principio  
s que de ellas se  
forman; lo cual se manifiesta por la imposibilidad  
en que nos hallamos  
de definir realmente una sola de ellas, es decir, q  
ue no podemos hacer  
inteligible la posibilidad de su objeto, sin atener  
nos á las condiciones  
de la sensibilidad, por consiguiente á la forma de  
los fenómenos;  
condiciones á las cuales deben restringirse estas c  
ategorías, como á su  
*\_único\_* objeto. Si esta condicion desaparece, desap  
arecerá tambien *\_todo  
valor, todo sentido\_, esto es, toda relacion al obj  
eto, y con ningun  
ejemplo se puede hacer concebir cuál es el objeto p  
ropio de estos  
conceptos.*

\* \* \* \* \*

«Si no se llevan en cuenta todas las condiciones de

la sensibilidad que  
las señalan (habla de las categorías) como conceptos  
de un uso empírico  
posible, si se las toma como conceptos de las cosas  
en general y por  
consiguiente de uso trascendental, nada queda por ha-  
cer en cuanto las  
conciernen, sino guardar la función lógica en los ju-  
icios, como la  
condición de la posibilidad de las cosas mismas, si-  
n poder mostrar en  
qué caso su aplicación y su objeto, y por consiguiente  
ellas mismas,  
pueden tener en el entendimiento puro, y sin la inter-  
vención de la  
sensibilidad, un sentido y un valor objetivo.

\* \* \* \* \*

«Se sigue incontestablemente de lo dicho, que los con-  
ceptos puros del  
entendimiento no pueden \_jamás tener un uso trascen-  
dental\_, y sí  
únicamente un uso siempre empírico, y que los princ-  
ipios del  
entendimiento puro no se refieren á los objetos de  
los sentidos, sino  
cuando los sentidos están en relación con las condi-  
ciones generales de  
una experiencia posible; \_pero jamás á las cosas en  
general\_, sin  
relación á la manera con que nosotros las podemos p-  
ercibir (Lógica  
trascendental, lib. 2. cap. 3.).

[66.] Así destruye Kant toda la ciencia metafísica,  
y en esta deplorable  
ruina van envueltas las ideas más fundamentales, más  
preciosas, más  
sagradas, del espíritu humano. Según él, la analíti-  
ca trascendental hace  
ver que el entendimiento no puede traspasar jamás l

os límites de la  
sensibilidad, únicos en que nos son dados los objet  
os en intuición  
sensible. Los principios que eran considerados como  
eternas columnas del  
edificio científico, se reducen á formas vacías, á  
palabras sin sentido,  
en cuanto se los saca de la esfera de la sensibili  
dad. La ontología con  
sus doctrinas trascendentales para explicar la natu  
raleza y el origen de  
las cosas, nada vale á los ojos del filósofo aleman  
: estos principios,  
dice, son simplemente principios de la exposicion d  
e los fenómenos; y el  
nombre \_fastuoso de una ontología\_ que pretende dar  
un conocimiento  
sintético \_á priori\_ de las cosas, en una doctrina  
sistemática, por  
ejemplo \_el principio de causalidad\_, debe reemplaz  
arse por la  
denominacion modesta de simple \_analítica del enten  
dimiento puro\_.

[67.] Difícilmente se puede encontrar doctrina mas  
dañosa: ¿qué le resta  
al espíritu humano si se le quitan los medios para  
salir de la esfera  
sensible? ¿á qué se reduce nuestro entendimiento si  
sus ideas mas  
fundamentales y sus principios mas elevados, no tie  
nen ningun valor para  
enseñarle algo sobre la naturaleza de las cosas? Si  
el mundo corpóreo no  
es mas para nosotros que un conjunto de fenómenos s  
ensibles, y nada  
podemos conocer fuera de ellos, nuestros conocimien  
tos nada tienen de  
real, todos son puramente subjetivos, el alma vive  
de ilusiones, y se  
envanece con creaciones imaginarias á las que nada  
corresponde en la



realidad. Forma subjetiva el espacio, forma subjetiva el tiempo, conceptos vacíos las ideas puras, todo es subjetivo en nosotros; nada sabemos de los objetos, ignoramos absolutamente lo que hay, y solo sabemos lo que nos aparece. Esto es el escepticismo puro; ciertamente que para llegar á él no era necesario consumir tanto tiempo en investigaciones analíticas. En la doctrina de Kant no se presenta tan chocante la extravagancia ni tan deforme el error como en las obras de Fichte, Schelling y Hegel; pero en ella está el germen de las mayores extravagancias y de los mas funestos errores. Él es quien ha hecho una revolucion filosófica, que algunos incautos han tenido por un progreso; no viendo sin duda el fondo de escepticismo que en ella se encierra, y que es tanto mas peligroso cuanto mas se envuelve con formas analíticas.

[68.] Sin embargo de la importancia que doy á la impugnacion de los errores del filósofo aleman, no pienso seguirle paso á paso, combatiendo sus doctrinas; este sistema de impugnacion tiene el gravísimo inconveniente de dejar poco satisfecho al lector; porque le parece ver que se arruina un edificio sin reemplazarle con otro. Considero mas útil examinar detenidamente las cuestiones, á medida que se vayan ofreciendo segun el orden de materias, estableciendo mi opinion, apoyarla del mejor modo que alcance: y luego rebatir los errores de Kant, cuando se los encuentre al paso, obstruyendo

el camino de la  
verdad. Suele ser fácil decir lo que una cosa no es  
, pero no suele serlo  
tanto el decir lo que es; y conviene que á los sost  
enedores de las  
buenas doctrinas no se nos pueda hacer el cargo de  
que impugnamos las  
ajenas y no cuidamos de exponer las propias. Yo cre  
o que en estas  
materias la buena filosofía puede presentarse á la  
luz del sol luchando  
con el error, que no debe contentarse con ser instr  
umento de guerra para  
derribar á su adversario, sino que ha de pretender  
á fundar un  
establecimiento sólido y bello en el mismo sitio qu  
e aquel ocupara.

Los espíritus no se satisfacen con solas impugnacio  
nes: desean una  
doctrina que sustituya á lo impugnado: quien impugn  
a niega; y el  
entendimiento no se contenta con negaciones, ha men  
ester afirmaciones,  
porque no puede vivir sin la verdad positiva.

Permítaseme esta breve digresion, que estoy lejos d  
e tener por inútil: á  
la vista de la trascendencia de los errores del fil  
ósofo aleman he  
recordado la necesidad que hay de trabajos detenido  
s, asiduos,  
profundos, para oponerse á ese diluvio de errores q  
ue amenazan una  
inundacion en el campo de la verdad; y no he podido  
menos de insistir  
sobre este punto, advirtiéndole que no basta impugnar  
, sino que es  
necesario establecer. Haya impugnaciones en buen ho  
ra; pero abunden las  
doctrinas positivas: en la extensa línea en que des  
plega el error sus

ataques, no basta cubrir la frontera con cuerpos ligeros y briosos que rechacen al enemigo; es preciso fundar colonias, focos de civilizacion y cultura, que al propio tiempo que defiendan al país, le hagan prosperar y florecer.

## CAPÍTULO X.

### LA INTUICION SENSIBLE.

[69.] ¿En qué consiste la intuicion? La intuicion propiamente dicha, es el acto del alma con que percibe un objeto que la afecta: así lo indica la significacion latina del nombre, el cual se deriva del verbo \_intueri\_, mirar una cosa que se tiene presente.

[70.] La intuicion no cabe sino en las potencias perceptivas, es decir, en aquellas por las que el sujeto afectado distingue entre su afeccion y el objeto que la causa. No quiero decir que semejante distincion haya de ser reflexiva; sino únicamente que el acto interno se ha de referir á un objeto. Si suponemos un ser que experimenta varias afecciones, sin referirlas á ningun objeto, ni reflexionar sobre las mismas, no se podrá decir con propiedad que tenga verdadera intuicion: esta parece envolver el ejercicio de una actividad que se ocupa en un objeto presente. El objeto de la intuicion no siempre ha de ser externo; puede ser una de

las afecciones ó acciones del alma objetivadas por un acto de reflexion.

[71.] Las sensaciones que con mas propiedad se llaman intuitivas, son las de la vista y del tacto; puesto que percibiendo la extension misma, y siéndonos imposible considerar á esta como un hecho puramente subjetivo, los actos de ver y tocar envuelven necesariamente relacion á un objeto. Los demás sentidos, aunque en algun modo están relacionados con la extension, no la perciben directamente; y por tanto si estuviesen solos, tendrian mas de afectivo, que de intuitivo: esto es, que el alma seria afectada por estas sensaciones, sin necesidad de referirlas á objetos externos. Si la reflexion, fijándose sobre dichas sensaciones, llegase á enseñar, como en efecto lo enseñaria, que la causa de ellas es un ser distinto del que las experimenta, tampoco habria verdadera intuicion: porque esta no existiria ni para los sentidos, que permanecerian ajenos á las combinaciones reflexivas; ni para el entendimiento, que conoceria la causa de las sensaciones, nó por intuicion, sino por discurso.

[72.] De esto se infiere que no toda sensacion es intuicion; y que las reproducciones imaginarias de sensaciones pasadas, ó la produccion imaginaria tambien, de sensaciones posibles, aunque se llamen á menudo intuiciones, no merecen con propiedad el nombre de tales, á causa de que no se refieren á un objeto. Sin embargo, aquí es me

nester observar, que los fenómenos de la sensibilidad puramente interna, tal vez deben el no referirse á objetos, al hábito de la reflexion, la cual percibe las diferencias de tiempo, la mayor ó menor viveza de las sensaciones, su enlace mas ó menos constante, y otras circunstancias, por las cuales distingue entre las representaciones que se refieren actualmente á un objeto, como las sensaciones externas, y las que solo le tienen pasado ó posible, como las representaciones puramente internas. Así experimentamos que cuando la sensibilidad puramente interna, se halla del todo abandonada á sí misma, sin el auxilio de la reflexion, traslada á lo exterior todo cuanto se le ofrece, convirtiendo en realidades las apariencias imaginarias. Esto se verifica en el sueño, y aun durante la vigilia, cuando por algun trastorno cerebral, la sensibilidad obra enteramente sola, independientemente de la reflexion.

[73.] La causa de que la sensibilidad entregada á sí misma, objective todas sus impresiones, se halla en que siendo una facultad no reflexiva, no puede distinguir entre la afeccion procedente de lo exterior y la puramente interna. Como la comparacion, por poca que sea, implica un acto reflejo, la sensibilidad no compara: de donde resulta, que cuando el sujeto no hace mas que sentir, no puede apreciar las diferencias de las sensaciones, midiendo los grados de su viveza, ni tampoco percibir

la existencia ó la falta del orden y constancia de su enlace.

La facultad de sentir es enteramente ciega para todo lo que no es su objeto determinado; lo que no se halla en este, en cuanto objeto de dicha facultad, no existe para ella en ninguna parte; por lo cual se echa de ver que abandonada á sí misma, objetivará su impresion, se creará siempre intuitiva, convirtiendo en realidad la simple apariencia.

[74.] Es digno de notarse que de las facultades sensitivas, las unas serian siempre intuitivas, esto es, se referirian siempre á un objeto externo, si no las acompañase la reflexion; mientras que otras no lo serian jamás, si estuviesen separadas de la reflexion, ó no anduviesen acompañadas de las que lo son por su naturaleza. Son de la primera clase las representativas propiamente dichas, esto es, las que afectan al sujeto sensitivo, presentándole una forma, imagen real ó aparente, de un objeto. Tales son las de la vista y del tacto, que no pueden existir ni aun concebirse, sin dicha representacion. Por el contrario, las demás sensaciones no ofrecen al sujeto sensitivo, ninguna forma; son simples afecciones del mismo sujeto, aunque procedan de una causa externa: si las referimos á los objetos es por reflexion; y cuando esta nos advierte que llevamos la referencia demasiado lejos, atribuyendo al objeto externo no solo el principio de causalidad sino tambien la sensacion en

sí misma, fácilmente conocemos la ilusion y nos despojamos de ella. Esto no se verifica en las sensaciones representativas: nadie por mas esfuerzos que haga, será capaz de persuadirse que fuera de sí no hay algo real, semejante á la representacion sensible, en que se ofrecen los objetos como extensos.

[75.] Cuando digo que algunas sensaciones no serian intuitivas si no las acompaña la reflexion, no quiero dar á entender que el hombre las refiera á un objeto, previa la reflexion explícita, puesto que no puedo olvidar lo que en otra parte (V. lib. II y III) llevo explicado extensamente sobre el modo instintivo con que se desenvuelven nuestras facultades en sus relaciones con el mundo corpóreo, anteriormente á toda reflexion; solo quiero significar que en dichas sensaciones, consideradas en sí mismas, y en completo aislamiento, no se encuentra una relacion necesaria á un objeto como representado; y que probablemente, en el instinto que nos las hace objetivar, si no se mezcla una reflexion confusa, entra alguna parte de la influencia de las demás sensaciones que son representativas por su objeto propio.

## CAPÍTULO XI.

DOS CONOCIMIENTOS: INTUITIVO Y DISCURSIVO.

[76.] Explicada la intuición sensible, pasemos á la intelectual. Hay dos modos de conocer: uno intuitivo, otro discursivo. El conocimiento intuitivo es aquel en que el objeto se presenta al entendimiento tal como es, sin que la facultad perceptiva haya de ejercer otra función que la de contemplarle; por esto se llama intuición, de \_intueri\_, mirar.

[77.] Esta intuición puede verificarse de dos maneras: ó presentándose el objeto mismo á la facultad perceptiva, uniéndose á ella sin ningún intermedio; ó bien con la intervención de una idea ó representación, que ponga en acto á la facultad perceptiva de modo que esta vea al objeto en aquella representación, sin necesidad de combinaciones. Para lo primero, es necesario que el objeto percibido sea inteligible por sí mismo, pues de otro modo no se podría verificar la unión del objeto entendido con el sujeto inteligente; para lo segundo, basta una representación que haga las veces del objeto; y por tanto no es indispensable que este sea inteligible con inteligibilidad inmediata[2].

[78.] El conocimiento discursivo es aquel en que el entendimiento no tiene presente el objeto mismo, y se lo forma por decirlo así, reuniendo en un concepto total los conceptos parciales, cuyo enlace en un sujeto ha encontrado por el raciocinio.

Para hacer sensible la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el



discursivo la explicaré con un ejemplo. Tengo á la vista un hombre: su fisonomía se me ofrece tal como es; sin necesidad ni aun posibilidad, de combinaciones que me lo presenten diferente. Sus rasgos característicos los veo tales como son: el conjunto no es una cosa producida por mis combinaciones; es un objeto dado á la facultad perceptiva, sobre el cual esta nada tiene que hacer sino percibir. Cuando un objeto se ofrece á mi entendimiento de una manera semejante, el conocimiento que de él tenga será intuitivo.

He dicho que el objeto de la intuición intelectual puede unirse inmediatamente á la facultad perceptiva, ó bien presentársele por un medio que haga las veces del objeto. Ateniéndonos al mismo ejemplo podremos decir que estas dos clases de intuiciones se parecen á las del hombre visto por sí mismo ó por un retrato. En ambos casos habria la intuición de la fisonomía, y no serian necesarias ni aun posibles las combinaciones para formarla.

Pero supongamos que se me habla de una persona á quien no he visto jamás, y cuyo retrato no se me puede presentar. Si se me quiere dar idea de su fisonomía se me irán enumerando sus rasgos característicos, con cuya reunión formaré idea del semblante que se me acaba de describir. Á esta representación imaginaria se puede comparar el conocimiento discursivo, por el cual no vemos el objeto en sí mismo, sino que lo

construimos en cierto modo con el conjunto de ideas que por medio del discurso hemos enlazado, formando de ellos el concepto total representante del objeto.

[79.] Kant en su Crítica de la razón pura, habla repetidas veces del conocimiento intuitivo y del discursivo; bien que sin explicar con entera claridad los caracteres distintivos de estas dos clases de conocimiento. No se crea sin embargo que el descubrimiento de estas dos maneras de percibir sea debido al filósofo alemán; muchos siglos antes las habían conocido los teólogos; y no podía menos de ser así, cuando la distinción entre la intuición y el discurso está íntimamente enlazada con uno de los dogmas fundamentales del cristianismo.

Sabido es que nuestra religión admite la posibilidad y la realidad de un verdadero conocimiento de Dios, aun en esta vida. El sagrado texto nos dice que podemos conocer á Dios por sus obras, que lo invisible de Dios se nos manifiesta por sus criaturas visibles, que los cielos cuentan su gloria, y que el firmamento anuncia las hechuras de sus manos; que son inexcusables los que habiendo conocido á Dios de esta manera no le glorificaron como debían; pero esta misma religión nos enseña que en la otra vida los bienaventurados conocerán á Dios de otro modo, cara á cara, viéndole tal como es. Hé aquí pues al cristianismo haciendo la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el dis

cursivo; entre el conocimiento por el cual el entendimiento se eleva á Dios procediendo de los efectos á la causa, y reuniendo en esta las ideas de sabiduría, de omnipotencia, de bondad, de santidad, de perfeccion infinita; y el conocimiento en que el espíritu no necesitará de andar recogiendo discursivamente varios conceptos para formar con ellos la idea de Dios, en que el Ser infinito se ofrecerá claramente á los ojos del espíritu nó en un concepto elaborado por la razon, ni bajo los sublimes enigmas ofrecidos por la fe, sino tal como es en sí propio, siendo un objeto dado inmediatamente á la facultad perceptiva; nó un objeto encontrado por la fuerza discursiva, ni presentado bajo sombras augustas.

Aquí encontramos otra prueba de la profundidad luminosa que se oculta en los dogmas de la religion cristiana. ¿Quién pudiera sospechar que la religion nos enseñase una distincion tan importante en la ciencia ideológica? y sin embargo esta distincion se halla en el catecismo. El niño, si se le pregunta quién es Dios, responde enumerando sus perfecciones y por consiguiente manifestando que le conoce; cuando á este mismo niño se le pregunta cuál es el fin para que el hombre ha sido criado, responde que para ver á Dios etc.; hé aquí la distincion entre el conocimiento discursivo ó por conceptos, y el intuitivo; al primero se le llama simplemente conocer, al segundo ver.

[Nota 2: Véase lo dicho sobre la \_representacion, i  
nteligibilidad  
inmediata, y representacion de causalidad y de idea  
lidad\_ en los  
capítulos X, XI, XII, XIII. del Libro 1.º de esta o  
bra.]

## CAPÍTULO XII.

### El SENSUALISMO DE KANT.

[80.] Kant asegura que mientras estamos en la prese  
nte vida solo tenemos  
intuicion sensible, y considera dudosa la posibilid  
ad de una intuicion  
puramente intelectual, ya sea para nuestro espíritu  
, ya sea para otros.  
Como por otra parte, segun hemos visto ya (Cap. IX)  
, Kant no atribuye  
ningun valor á los conceptos separados de la intuic  
ion, se infiere que  
el filósofo aleman, no obstante sus largas disertac  
iones sobre el  
entendimiento puro, es profundamente sensualista; y  
que el autor de la  
\_Crítica de la razon pura\_ y el del \_Tratado de las  
sensaciones\_, distan  
entre sí mucho menos de lo que pudiera parecer á pr  
imera vista. Si  
nuestro espíritu no tiene mas intuicion que la sens  
ible, y los conceptos  
del entendimiento puro son formas enteramente vacía  
s mientras no  
encierran una de dichas intuiciones; si cuando se p  
rescinde de estas  
solo se encuentran en el entendimiento funciones pu

ramente lógicas, que nada significan, que de ningun modo merecen el nombre de conocimiento, resulta que en nuestro espíritu no hay mas que sensaciones, las que se pueden distribuir ordenadamente en los conceptos, como si dijéramos en una especie de casillas donde se registran y conservan. Según esta teoría, el entendimiento puro queda reducido á tan poca cosa, que hubiera podido admitirle el mismo Condillac.

[81.] En efecto: en el sistema de la sensacion trasformada se supone en el espíritu una fuerza trasformadora; pues de otro modo no seria posible explicar todos los fenómenos ideológicos por la mera sensacion; y hasta el título del sistema resultaria contradictorio. Ahora bien: ¿hubiera tenido Condillac ningun escrúpulo sensualista, en admitir la síntesis de la imaginacion\_, las relaciones de todas las intuiciones sensibles á la unidad de la apercepcion\_, y por fin la variedad de funciones lógicas para clasificar y comparar las intuiciones sensibles? Parece que antes por el contrario el fondo de estas doctrinas se halla en el sistema del filósofo francés, cuyo principio fundamental se cifraba en no ver en el espíritu mas que sensaciones, sin negar por esto una fuerza capaz de transformarlas, clasificarlas y generalizarlas.

[82.] Hé aquí pues un nuevo quebranto para la originalidad del filósofo alemán: al combatir el sensualismo habia dicho en substancia lo mismo

que repitieron siglos antes todas las escuelas (V. Cap. VIII); y luego, queriendo seguir un nuevo camino para explicar el órden intelectual puro, vuelve á caer en el sistema de Condillac: sus conceptos vacíos, sin significado, sin aplicacion ninguna fuera del órden sensible, no dicen nada mas de lo que enseña Condillac al analizar la generacion de las ideas, explicando cómo estas dimanar de la sensacion, por medio de trasformaciones sucesivas. Si alguna dificultad pudiera haber, versaria sobre los nombres, nó sobre las cosas: ningun sensualista debe tener inconveniente en adoptar por entero la Crítica de la razon pura, cuando haya visto las aplicaciones que hace de sus doctrinas el espiritualista aleman. Seria de desear, que se penetrasen de estas observaciones los que nos presentan enfáticamente el espiritualismo de Kant arruinando el sensualismo de Condillac.

### CAPÍTULO XIII.

#### EXISTENCIA DE LA INTUICION INTELECTUAL PURA.

[83.] No es verdad que el espíritu humano, aun en esta vida, no tenga mas intuicion que la sensible. En nuestro interior hay muchos fenómenos no sensibles, de los cuales tenemos conciencia muy clara. La reflexion, la comparacion, la abstraccion, la eleccion y todos los actos del

entendimiento y de la voluntad, nada encierran de sensible. Curioso fuera saber á qué especie de sensibilidad pertenecen las ideas abstractas y los actos con que las percibimos; así como esos otros: \_yo quiero, no quiero, elijo esto, mas quiero esto que aquello\_. Ninguno de dichos actos puede ser presentado en intuición sensible; son hechos de un orden superior á la esfera de la sensibilidad, y que sin embargo están presentes á nuestro espíritu en una conciencia clara, viva; reflexionamos sobre ellos, los tomamos por objetos de nuestros estudios, los distinguimos perfectamente entre sí, los clasificamos de mil maneras. Estos hechos nos son presentados inmediatamente; los conocemos, nó por discurso, sino por intuición: luego no es verdad que la intuición del alma solo se refiera á fenómenos sensibles, pues que dentro de sí misma encuentra una dilatada serie de fenómenos no sensibles, que le son dados en intuición.

[84.] Nada vale el decir que estos fenómenos internos son formas vacías que nada significan, sino en cuanto se refieren á una intuición sensible. Sean lo que fueren, son algo distinto de la misma intuición sensible; y este algo lo percibimos nosotros, nó por discurso sino por intuición: luego á mas de la intuición sensible, hay otra del orden intelectual puro.

La cuestión no está en si estos conceptos puros tienen ó nó algun valor

para hacernos conocer los objetos en sí mismos: trátese únicamente de saber si existen y si son sensibles. Que existen es cierto; así lo atestigua la conciencia, así lo confiesen todos los ideólogos; que sean sensibles no puede sostenerse, sin destruir su naturaleza; y menos que nadie puede sostenerlo Kant, puesto que con tal cuidado distingue entre la intuición sensible y dichos conceptos.

[85.] Ese piélago de fenómenos no sensibles que experimentamos en nuestro interior, es como un espejo en que se reflejan las profundidades del mundo intelectual. Es verdad que los espíritus no se presentan inmediatamente á nuestra percepción, y que para conocerlos necesitamos un procedimiento discursivo; pero si bien se observa, en esa intuición de nuestros fenómenos internos hallamos la representación, aunque imperfecta, de lo que se verifica en inteligencias de un orden superior. Aquí tenemos en cierto modo ideas-imágenes, pues que no cabe mejor imagen de un pensamiento que otro pensamiento, ni de un acto de voluntad que otro acto de voluntad. De esta suerte conocemos á los espíritus distintos del nuestro, por una especie de intuición no inmediata sino mediata, en cuanto se presentan en nuestra conciencia como la imagen en un espejo.

[86.] La comunicación de los espíritus por medio de la palabra, y por otros signos convencionales y naturales, es un hecho de experiencia,



íntimamente ligado con todas las necesidades intelectuales, morales y físicas. Cuando un espíritu se ha puesto en comunicacion con otro, el conocimiento que tiene aquel, de lo que pasa en este, no es por meros conceptos generales, sino por una especie de intuicion, que aunque mediata, no deja de ser verdadera. El pensamiento ó el afecto de otro, que entran en nuestro espíritu por medio de la palabra, excitan en nosotros un pensamiento ó afecto semejantes á los del espíritu que nos los comunica. Entonces, en la conciencia propia, no solo conocemos sino que vemos la conciencia ajena: siendo á veces tan perfecta la semejanza, que adivinamos todo lo que se nos va á decir, desenvolviéndose en nuestro interior la misma serie de fenómenos que están verificándose en el espíritu, con quien nos hallamos en comunicacion. Así sucede cuando decimos: «comprendo perfectamente lo que V. piensa, lo que quiere, lo que intenta expresar.»

[87.] Esta observacion me parece importante para dejar fuera de duda que en nuestro espíritu, independientemente del orden sensible, hay conceptos, nó vacíos, sino que se refieren á objeto determinado. El que se nos trasmite el conocimiento del orden de los fenómenos intelectual puro, por medio de la palabra ó de otro signo, no destruye el carácter de la intuicion: pues que se reúnen todas las condiciones necesarias, cuales son: la representacion interna, y la relacio

n de esta á un objeto  
determinado que nos afecta.

[88.] De esta análisis de hechos ideológicos, cuya existencia no se puede poner en duda, resulta demostrada la falsedad de la doctrina de Kant, de que solo hay en nuestro espíritu intuición sensible, así como la no existencia del problema del filósofo alemán sobre si es posible ó nó que á otros espíritus les sean dados los objetos en una intuición diferente de la sensible. Este problema se halla resuelto en nosotros mismos; puesto que la atenta observación de los fenómenos internos y de la recíproca comunicación de los espíritus, nos ha dado á conocer no solo la posibilidad sino también la existencia de intuiciones diferentes de la sensible.

#### CAPÍTULO XIV.

VALOR DE LOS CONCEPTOS INTELECTUALES, PRESCINDIENDO  
DE LA INTUICION  
INTELECTUAL.

[89.] Aun cuando admitiéramos que para nuestro espíritu no hay otra intuición que la sensible, no se inferiría que los conceptos del orden intelectual puro fuesen formas vacías, inútiles para el conocimiento de los objetos en sí mismos. Siempre se había entendido que las ideas generales no eran intuitivas; pues por lo mismo que

eran generales no podían referirse inmediatamente á un objeto determinado; pero á nadie se le había ocurrido que no pudieran servir para dar verdaderos conocimientos.

[90.] Es cierto que las ideas generales por sí solas, no conducen á ningún resultado positivo, ó en otros términos, no nos hacen conocer los seres existentes; pero si se las une con otras particulares, se establece entre aquellas y estas una influencia recíproca, de donde resulta el conocimiento. Cuando afirmo en general: «todo ser contingente necesita una causa;» esta proposición, aunque muy verdadera, nada me dice en el orden de los hechos, si prescindio absolutamente de que existen seres contingentes y causas de cualquiera especie. En tal supuesto la proposición expresa una relación de ideas, nó de hechos; el conocimiento que resulta es meramente ideal, nó positivo.

[91.] Esta relación de las ideas envuelve tácitamente una condición, que les da para los hechos un valor hipotético; porque cuando se afirma que todo ser contingente ha de tener una causa, no se entiende afirmar una relación de ideas destituida de toda aplicación posible; antes por el contrario, se quiere significar que si existe en la realidad un ser contingente, habrá tenido realmente una causa.

[92.] Para que este valor hipotético de las ideas se convierta en

positivo, basta que se verifique la condicion envuelta en la proposicion general. «Todo ser contingente necesita una causa:» esto por sí solo, nada me enseña sobre el mundo real: pero desde el momento que la experiencia me ofrece un ser contingente, la proposicion general, antes estéril, se hace sobre manera fecunda. Tan pronto como la experiencia me da un ser contingente, conozco la necesidad de su causa; infiero además la necesidad de la proporcion que ha de guardar la actividad producente con la cosa producida; por las calidades de esta discurre sobre las que deben hallarse en aquella. De esta manera construyo una verdadera ciencia positiva, referida á hechos determinados, fundándome en dos bases: la una es la verdad ideal, la otra es la real, ó sea el dato suministrado por la experiencia.

[93.] Como el ser que piensa tiene por necesidad conciencia de sí propio, ningun ser pensante puede estar limitado al conocimiento de verdades ideales puras. Aun cuando le supongamos enteramente aislado de todos los demás seres, en absoluta comunicacion con todo lo que no es él, de tal suerte que ni influya sobre ellos ni reciba ninguna influencia, no podrá estar reducido al conocimiento de un orden puramente ideal, puesto que por lo mismo que es pensante, tiene conciencia de sí propio; y la conciencia es esencialmente un hecho particular, un conocimiento de un ser determinado, pues que sin esto no

seria conciencia.

[94.] Esta observacion destruye por su base el sistema que pretende incomunicar el órden ideal con el real. Por ella se ve que la experiencia es no solo posible, sino absolutamente necesaria en todo ser pensante; pues que la conciencia es ya de suyo una experiencia, y la mas clara y segura de las experiencias. Luego las verdades del órden ideal se enlazan indispensablemente con las del real: suponer posible su incomunicacion es desconocer un hecho fundamental de las ciencias ideológicas y psicológicas: la conciencia.

[95.] Para evidenciar la verdad y exactitud de la doctrina que precede, supongamos á un hombre ó mas bien á un espíritu humano, que ignorase absolutamente la existencia de un mundo externo, la de todo cuerpo, y hasta la de todo espíritu; que no supiese nada sobre su origen ni sobre su destino, pero que al propio tiempo ejerciera su actividad intelectual, pues que sin esto, seria como una cosa muerta que no ofreceria campo á la observacion. Suponiendo que tiene las ideas generales, como de ser y no ser, de substancia y accidente, de absoluto y condicional, de necesario y contingente etc., es claro que las podrá combinar de diferentes maneras, y llegar á los mismos resultados puramente ideales, á que llegamos nosotros. Este es el supuesto mas favorable á una serie de conocimientos abstractos, independiente de la

experiencia: no obstante, ni aun en este caso, las verdades conocidas quedarían limitadas al orden puramente ideal, y sería imposible que no descendiesen al real, si no se despojase al ser presente de toda conciencia de sí propio.

En efecto: por lo mismo que se supone un ser que piensa, se supone un ser que puede decirse á sí mismo: «yo pienso.» Este acto es eminentemente experimental, y basta su reunión con las verdades generales en una conciencia común, para que el ser aislado pueda salir de sí mismo creándose una ciencia positiva, por la cual pase del mundo de las ideas al mundo de los hechos. La inestabilidad de sus pensamientos y la permanencia del ser que los experimenta, le ofrecerán un caso práctico, en que se particularicen las ideas generales de substancia y accidente; la aparición y desaparición sucesiva de sus propios conceptos, le manifestará realizadas las ideas de ser y de no ser; el recuerdo del tiempo en que comenzaron sus operaciones, mas allá del cual no se extiende la memoria de su existencia, le hará conocer la contingencia de su ser propio; cuyo hecho combinado con los principios generales que expresan las relaciones entre los seres contingentes y los necesarios, le sugerirá el pensamiento de que debe haber otro que le haya comunicado la existencia.

## CAPÍTULO XV.

### ACLARACIONES SOBRE EL VALOR DE LOS CONCEPTOS GENERALES.

[96.] Las ideas que un espíritu aislado se formase de los seres distintos de él, por mas vagas que fuesen, no lo serian hasta el punto de no referirse á una cosa real; el espíritu podria no conocer la naturaleza de esta realidad, pero sabria de cierto que existe. Un ciego de nacimiento no se forma idea clara de los colores, ni de la sensacion de ver; pero, ¿ignora por esto que la sensacion existe, y que las palabras, color, ver, y otras que se refieren á la vista tienen un objeto positivo y determinado? Nó por cierto. El ciego no sabe en qué consisten esas cosas de que oye hablar; pero sabe que son algo; los conceptos que á ellas se refieren, pueden llamarse imperfectos, mas nó vanos; las palabras con que los expresa, tienen para él una significacion incompleta, pero positiva.

[97.] Hay mucha diferencia entre los conceptos incompletos y los indeterminados: los primeros pueden referirse á una cosa positiva, aunque conocida imperfectamente; los segundos encierran tan solo una relacion de ideas que nada significa en el orden de los hechos. Hagamos palpable esta diferencia ampliando el ejemplo del párrafo anterior.

Un ciego de nacimiento no tiene intuición de los colores, ni de nada que se refiera al sentido de la vista, pero está seguro de que existen unos hechos externos, que corresponden á una afección interna que se llama \_ver\_. Su idea es incompleta, pero encierra un objeto determinado. La existencia de este, le es atestiguada por la palabra de los que poseen el sentido de la vista: no sabe lo que es, pero sabe que es; ó hablando en otros términos, no conoce la esencia, pero sí la existencia.

Supongamos ahora, que se trata de la posibilidad de un orden de sensaciones diferentes de las nuestras, y que no se parezcan en nada á ninguna de las que nosotros experimentamos: el concepto que se refiera á las nuevas sensaciones, no solo será incompleto, sino que no tendrá relación con ningún objeto real. La idea general de afección de un ser sensitivo, hé aquí todo lo que habrá en nuestro espíritu; pero sin saber nada sobre su existencia, y con meras conjeturas sobre las condiciones de su posibilidad. Este ejemplo aclara mi idea: en el ciego de nacimiento que oye hablar de lo perteneciente al sentido de la vista, hallamos un concepto incompleto, pero al cual corresponde la existencia de una serie de hechos, conocida por su espíritu; pero en nosotros, pensando en una especie de sensaciones diferentes de las nuestras, encontramos conceptos, que tienen un objeto general, de cuya realización nada sabemos.



[98.] Hé aquí explicado cómo nuestro espíritu, sin tener intuición de una cosa, puede sin embargo conocerla, y estar completamente cierto de su existencia; hé aquí demostrado que los conceptos, aunque no se refieran á una intuición sensible, pueden tener un valor, no solo en el orden de las ideas, sino también en el de los hechos.

[99.] Para probar la esterilidad de los conceptos fuera de la intuición sensible, aduce Kant una razón y es, que nosotros no podemos definir las categorías y los principios que de ellas emanan, si no refiriéndonos á los objetos de la sensibilidad. Esto no prueba nada: porque en primer lugar, la imposibilidad de una definición, no siempre procede de que el concepto que se ha de definir esté vacío; sino que muchas veces dimana de que el concepto es simple, y por tanto no es susceptible de una descomposición en partes, que se puedan expresar con palabras. ¿Cómo se define la idea de \_ser\_? En todo cuanto se diga para definir, entrará lo definido: las palabras, cosa, realidad, existencia, todas significan \_ser\_.

Como la intuición sensible es la base de nuestras relaciones con el mundo externo, y por consiguiente, con nuestros semejantes, natural es que al proponernos expresar un concepto cualquiera echemos mano de aplicaciones sensibles: pero de esto no se infiere, que independientemente de ellas, no haya en nuestro esp

íritu una verdad  
real, contenida en el concepto que deseamos explica  
r.

[100.] Esta capacidad de conocer los objetos bajo i  
deas generales, es  
una de las propiedades características de nuestro e  
spíritu; y en nuestra  
debilidad para penetrar en la esencia de las cosas,  
es un auxiliar  
indispensable para que podamos pensar. En el curso  
mismo de los negocios  
ordinarios de la vida, nos acontece necesitar conoc  
imientos de la  
existencia de una cosa, y de alguno de sus atributo  
s, sin que nos sea  
preciso tener de ella un conocimiento perfecto. Par  
a estos casos nos  
sirven las ideas generales, que ayudadas por algun  
dato de la  
experiencia, nos ponen en comunicacion mediata con  
el objeto que no se  
presenta á nuestra intuicion. ¿Por qué no podrá ver  
ificarse lo mismo,  
con respecto á los seres insensibles, y que solo so  
n objeto de  
intuiciones intelectuales? No alcanzo lo que se pue  
de contestar á estas  
reflexiones, que á mas de tener en su apoyo la obse  
rvacion de los  
fenómenos internos, están confirmadas por el sentid  
o comun.

## CAPÍTULO XVI.

VALOR DE LOS PRINCIPIOS, INDEPENDIENTEMENTE DE LA I  
NTUICION SENSIBLE.

[101.] El principio de contradiccion, condicion indispensable de toda certeza, de toda verdad, y sin el cual, así el mundo externo como la inteligencia, se reducen á un caos, nos ofrece un ejemplo del valor intrínseco de los conceptos intelectuales puros, independientemente de la intuicion sensible.

Al afirmarse la posibilidad de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, ó bien la exclusion del no ser por el ser, no se une al concepto de ser ninguna idea determinada; y por tanto se pre-scinde absolutamente de toda intuicion sensible. Sea cual fuere el objeto, sea cual fuere su naturaleza y las relaciones de su existencia; corpóreo ó incorpóreo, compuesto ó simple, accidente ó substancia, contingente ó necesario, finito ó infinito, siempre se verifica que el ser excluye al no ser, y el no ser al ser, siempre se verifica la absoluta incompatibilidad de estos dos extremos; por manera que la afirmacion de l uno es siempre, en todos casos, en todas las suposiciones imaginables, la negacion del otro.

Ahora bien: limitar el valor de estos conceptos á la intuicion sensible, seria destruir el principio de contradiccion. La limitacion del principio equivale á su nulidad. Su universalidad absoluta se liga á su necesidad absoluta: si se le restringe, se le hace contingente; porque si suponemos que el principio de contradiccion puede faltar en un caso,

nos falta para todos. Admitir la posibilidad de un absurdo es negar su absurdidad: si la contradicción del ser y del no ser no existe en todos los supuestos, no existe en ninguno.

[102.] La dificultad está en saber cómo se puede hacer tránsito del principio de contradicción á las verdades reales; porque no afirmándose en él nada determinado, y sí únicamente la repugnancia del sí al nó y del nó al sí, tendremos que será imposible afirmar ninguno de estos extremos no negando al otro y viceversa; y como por otra parte, esto es imposible limitándonos al solo principio de contradicción, que nada encierra sino la relación mas general entre las dos ideas mas generales, se infiere que él por sí solo, es completamente estéril para conducirnos á ningún resultado positivo. Todo esto es mucha verdad; pero no se opone en nada á lo dicho sobre el valor intrínseco de los conceptos generales.

Ya llevo observado que las verdades del orden puramente ideal solo tienen un valor hipotético, y que para producir una ciencia positiva, necesitan hechos á que puedan aplicarse; pero he observado tambien, que estos hechos los suministra la experiencia; y que todo ser pensante posee cuando menos uno, que es la conciencia de sí propio. Luego todo ser pensante hará un uso positivo del principio de contradicción, supuesto que hallará en su propia conciencia hechos á los cuales le podrá aplicar.

[103.] Aun admitiendo la suposición de que en nuestro espíritu no hay más intuición que la sensible, no se inferiría que los principios generales y muy particularmente el de contradicción, no pudiesen tener un valor positivo; porque si suponemos que estos principios combinados con las intuiciones sensibles producen un conocimiento de que hay otros seres fuera del orden de la sensibilidad, resultará que estos, sin sernos dados en intuición inmediata, serán realmente conocidos. Esto es lo que se verifica cuando el espíritu humano se eleva por discurso al conocimiento de lo no sensible. De una parte, los datos suministrados por la experiencia, y de otra, las verdades generales y necesarias, forman un enlace constitutivo de una ciencia positiva, la cual nos guía con entera seguridad al conocimiento de objetos no sometidos á experiencia inmediata.

Esta teoría es tan clara, tan evidente, tan fundada en la conciencia de nuestros propios actos, tan acorde con cuanto observamos en los procedimientos del espíritu humano, que causa extraña sorpresa el encontrarse con filósofos cuyas erróneas doctrinas obliguen á defenderla y explanarla.

[104.] El tránsito de lo conocido á lo desconocido es un proceder característico de nuestro entendimiento; y este tránsito es imposible si se niega la realidad de todo conocimiento que no se

refiera á una intuición. Lo que se nos presenta de este último modo, nos es dado, está presente á nuestra vista, no necesitamos buscarlo; si pues no hay objeto realmente conocido, sino el que se ofrece en intuición, el progreso intelectual es imposible; todos los adelantos de nuestro espíritu se reducirán entonces á combinaciones de las formas presentadas por sensibilidad, y aun estas no conducirán á nada, cuando dejen de ser intuitivas, esto es, cuando no se refieran á objetos determinados inmediatamente sentidos. La Crítica de la razón pura es la ruina de toda razón; esta se examina á sí propia para suicidarse ó sea para convencerse de que en sí no contiene nada positivo.

Reducidos los principios generales al solo valor relativo á las intuiciones sensibles, la ciencia muere. Lo que hemos demostrado del principio de contradicción se aplicará à fortiori á todos los demás; si este no se salva del naufragio, no puede salvarse ninguno. Entonces, la necesidad entrañada por los principios resulta minada por su base; nada sabemos sino que hay en nosotros una serie de fenómenos que nos parecen necesarios. ¿Cuál es el uso que de ellos podremos hacer, fuera del orden subjetivo? ninguno. Hémos aquí pues en el escepticismo mas completo, condenados á simples apariencias, sin medio para conocer ninguna realidad.

[105.] Nó, no está condenado el espíritu humano á una esterilidad tan desesperante: la razon no es una palabra vana; el raciocinio no es un juego pueril que solo sirva de entretenimiento. En medio de las preocupaciones, de los errores, de los extravíos de la mísera humanidad, descuella esa fuerza, esa actividad admirable, con la cual el espíritu se lanza fuera de sí propio, \_conoce\_ lo que no puede \_ver\_, y \_presiente\_ un nuevo mundo que ha de \_sentir\_ un día. La naturaleza está velada á nuestros ojos; arcanos impenetrables nos rodean; encontramos por do quiera sombras que nos encubren la realidad de los objetos; pero al través de esas tinieblas columbramos algunos destellos de luz: no obstante el profundo silencio que reina en el piélagos de los seres entre cuyas oleadas nos agitamos, como gotas imperceptibles en la inmensidad del océano, oímos de vez en cuando voces misteriosas que nos indican el rumbo que debemos seguir para llegar á playas desconocidas.

## CAPÍTULO XVII.

### RELACIONES DE LA INTUICION CON EL GRADO DEL SER PERCEPTIVO.

[106.] La perfeccion de la inteligencia trae consigo la extension y la claridad de sus intuiciones: cuanto mas perfecta sea, será mas

intuitiva. La inteligencia infinita no conoce por discurso, sino por intuicion; no necesita buscar los objetos, los contempla delante de sí: con intuicion de identidad, en lo que toca á su esencia propia; con intuicion de causalidad, en lo relativo á lo que existe ó puede existir fuera de ella. Los demás espíritus tienen la intuicion tanto mas perfecta, quanto mas elevado es el órden á que pertenecen; por manera que el conocimiento por conceptos indica una imperfeccion de la inteligencia.

[107.] Segun el lugar que ocupa un ser en la escala del universo, serán sus relaciones con los demás seres. Dios, ser infinito, y causa de todo lo que existe ó puede existir, tiene íntimas é inmediatas relaciones con todo el universo, no solo considerado en su conjunto, sino tambien en sus mas pequeños pormenores. Por esta razon, existe en Dios una representacion perfectísima de todos los seres, no solo tomados en su generalidad, sino tambien en sus últimas diferencias. El Ser causa de todo, no conoce los objetos por conceptos vagos, por medio de representaciones que solo le ofrezcan lo que los seres encierran de comun; sino que habiendo causado hasta sus mas pequeñas diferencias, es preciso que estas se presenten á sus ojos con perfecta claridad. Su conocimiento se funda en una realidad infinita que es él mismo; su entendimiento no divaga fluctuante por un mundo ideal é hipotético, sino



que fijo con clarísima intuición en la realidad infinita, ve todo lo que es el ser infinito y todo lo que puede producir con su actividad infinita. Para Dios no hay experiencia procedente de afuera; porque nada puede influir sobre él; toda su experiencia consiste en el conocimiento y amor de sí mismo.

[108.] Los seres criados, que ocupan un lugar determinado en la escala del universo, no se refieren á este sino bajo ciertos aspectos: sus relaciones con los demás están reducidas a un punto de vista, al cual se subordinan sus facultades perceptivas. La representación que en sí contienen, debe ser proporcionada al conocimiento que ha de producir; de donde resulta que cada ser inteligente tendrá su representación adaptada á las funciones que ha de ejercer en el universo. Si el ser no pertenece al órden de las inteligencias, sus facultades perceptivas se limitarán á las intuiciones sensibles, en la medida que le corresponde segun el lugar á que está destinado.

[109.] Ya hemos visto que las facultades intelectuales se fecundan con las ideas generales, y la intuición de objetos determinados; de lo que se infiere que toda inteligencia ha menester intuiciones, si su conocimiento no se ha de limitar á un órden puramente hipotético.

Al espíritu humano, destinado á la union con el cuerpo, y á estar en continua comunicación con el universo corpóreo, le

ha sido dada la intuición sensible, como base de sus relaciones con los cuerpos. Lo propio les sucede á los brutos: debiendo estar en continuas relaciones con el mundo corpóreo, les ha sido dada también la intuición sensible. Pero limitados á las funciones de la vida animal, carecen de intuiciones superiores á la esfera de la sensibilidad, y no poseen la fuerza necesaria para convertir las representaciones sensibles en objeto de combinaciones intelectuales.

[110.] Al pasar del bruto al hombre se da un salto inmenso en la escala de los seres. Como toda inteligencia tiene conciencia de sí propia, y puede fijar su atención sobre sus actos, el espíritu humano conoce los suyos intuitivamente, y por tanto encuentra en sí mismo una intuición superior á la sensible. Además de dichas intuiciones, nos ha sido dada la fuerza discursiva, por medio de la cual construimos representaciones con las que llegamos al conocimiento de los objetos, que no se ofrecen inmediatamente á nuestra percepción.

Así, partiendo de los datos que nos suministra la experiencia externa é interna, y auxiliados con las ideas generales que encierran las condiciones primitivas de toda inteligencia y de todo ser, podemos penetrar en el mundo de la realidad, conociendo, aunque imperfectamente, el conjunto de seres que constituyen el universo, y la causa infinita que los ha criado á todos.

## CAPÍTULO XVIII.

### ASPIRACIONES DEL ALMA HUMANA.

[111.] La atenta observacion de los fenómenos internos nos enseña que el alma humana tiene aspiraciones que van mucho mas lejos de lo que posee en la actualidad. No satisfecha con los objetos que se le dan en intuicion inmediata, se lanza en busca de otros de un orden superior; y en los mismos que se le ofrecen inmediatamente, no se contenta con el aspecto bajo el cual se le aparecen, quiere saber lo que son.

Lo puramente individual no satisface al espíritu. Enclavado en un punto de la escala inmensa de los seres, no se limita á percibir los que tiene en su alrededor y que forman como la atmósfera en que debe vivir; aspira al conocimiento de los que le preceden y le siguen, quiere conocer el conjunto, descubrir la ley de donde resulta la inefable armonía que preside á la creacion. Sus goces mas puros los encuentra en salir de la esfera en que le tiene encerrado la limitacion de sus facultades: su actividad es mayor que sus fuerzas; sus deseos son superiores á su ser.

[112.] El fenómeno que notamos en la inteligencia, lo descubrimos tambien en el sentimiento y en la voluntad. Para sa

tisfacer sus  
necesidades y atender á la conservacion del individ  
uo y de la especie,  
tiene el hombre sensaciones y sentimientos que se d  
irigen á objetos  
determinados; pero al lado de esas afecciones, limi  
tadas á la esfera en  
que se halla circunscrito, experimenta sentimientos  
mas elevados que le  
arrojan fuera de su órbita, y que por decirlo así,  
absorben su  
individualidad en el piélago de lo infinito.

Cuando el hombre se pone en contacto con la natural  
eza en sí misma,  
despojada de todas las condiciones que la refieren  
á individuos;  
experimenta un sentimiento indefinible, una especie  
de presentimiento de  
lo infinito. Sentaos á la orilla del mar en una pla  
ya solitaria;  
escuchad el sordo mujido de las olas que se estrell  
an bajo vuestros  
piés, ó el silbido de los vientos que las agitan; c  
on la vista fija en  
aquella inmensidad mirad la línea azulada que une l  
a bóveda del cielo  
con las aguas del océano; colocaos en una vasta y d  
esierta llanura ó en  
el corazon de un bosque de árboles seculares; en el  
silencio de la noche  
contemplad el firmamento sembrado de astros que sig  
uen tranquilamente su  
carrera, como la siguieron muchos siglos antes, com  
o la seguirán siglos  
despues; sin esfuerzo, sin trabajo de ninguna clase  
, abandonaos á los  
movimientos espontáneos de vuestra alma, y veréis c  
omo brotan en ella  
sentimientos que la conmueven hondamente, que la le  
vantán sobre sí  
misma, y como que la absorben en la inmensidad. Su

individualidad  
desaparece á sus propios ojos; siente la armonía que  
preside al conjunto  
inmenso de que forma una pequeñísima parte: en aque-  
llos momentos  
solemnes, es cuando el genio canta inspirado las gr-  
andezas de la  
creacion, y levanta una punta del velo que cubre á  
los ojos de los  
mortales el esplendente solio del supremo Hacedor.

[113.] Aquel sentimiento grave, profundo, calmoso,  
que se apodera de  
nosotros en ocasiones semejantes, nada tiene de rel-  
ativo á objetos  
individuales: es una expansion del alma que se abre  
al contacto de la  
naturaleza, como la flor de la mañana á los rayos d-  
el sol; es una  
atraccion divina con que el Autor de todo lo criado  
nos levanta de este  
monton de polvo en que nos arrastramos por breves d-  
ías. Así se armonizan  
el entendimiento y el corazon; así este presente l-  
o que aquel conoce;  
así se nos avisa por diferentes caminos que no crea-  
mos limitado el  
ejercicio de nuestras facultades á la estrecha órbi-  
ta que se nos ha  
concedido sobre la tierra: guardémonos de helar el  
corazon con el frio  
de la insensibilidad, y de apagar la antorcha del e-  
ntendimiento con el  
desolante soplo del escepticismo.

## CAPÍTULO XIX.

ELEMENTOS Y VARIEDAD DE CARACTÉRES DE LA REPRESENTA-  
CION SENSIBLE.

[114.] Examinemos ahora cuáles son los elementos primitivos de las combinaciones de nuestro espíritu, empezando por los sensibles. En todo acto de sensibilidad representativa, entra la extension: sin ella nada se nos representa, y las sensaciones se reducen á meras afecciones del alma, sin relacion á ningun objeto.

[115.] La extension por sí sola, prescindiendo de su limitabilidad, no se presta á ninguna combinacion: solo ofrece una representacion vaga, indefinida, inmensa, de la cual nada resulta distinto de ella misma. Pero si con la extension se combina la limitabilidad, resulta la figurabilidad, es decir el campo infinito por el cual se explaya la ciencia geométrica.

[116.] \_Extension, limitable\_, hé aquí los dos elementos de la intuicion sensible. Estos elementos pueden ofrecérse nos de dos maneras: ó bien ligados á sensaciones que nos presentan objetos determinados; ó bien como producciones de nuestra actividad interna. Si miro el disco de la luna, tengo una intuicion de la primera clase; y si queriendo considerar las propiedades de un círculo, produzco su representacion en mi interior, esta será de la segunda clase.

[117.] Esa actividad interior, con que producimos á nuestra voluntad y capricho, un número indefinido de representaciones, con indefinida

variedad de formas, es un fenómeno importante en que conviene fijar la atencion. Él nos manifiesta que la actividad productiva no está limitada al órden intelectual puro, pues que la vemos en él sensible; y nó como quiera, sino desplegada en una escala infinita. Una recta podemos prolongarla hasta lo infinito; á su lado en un mismo plano, podemos tirar otras infinitas; la variedad de ángulos en que podemos considerar la posicion de varias rectas, se extiende hasta lo infinito: de suerte que con solas líneas rectas, la actividad productiva en el órden de la sensibilidad no conoce ningun límite. Si apartándonos de la direccion recta nos fijamos en las curvas, sus combinaciones en tamaño, en naturaleza, en respectiva posicion, en relaciones con ejes determinados, son tambien infinitas: de suerte que sin salir del órden sensible, encontramos en nosotros una fuerza productiva de infinitas representaciones, no habiendo menester otros elementos que la extension terminable ó figurable.

[118.] La facultad representativa sensible se desenvuelve unas veces por la presencia de un objeto; otras, espontáneamente, sin ninguna dependencia de la voluntad; y otras por fin, á consecuencia de un acto libre. No es de este lugar el exámen del modo con que el fenómeno de la representacion está ligado con las afecciones de los órganos corpóreos; por ahora, solo me propongo consignar y explicar los hechos en la esfera

ideológica, prescindiendo absolutamente de su aspecto fisiológico.

Entre las representaciones sensibles arriba clasificadas, y que podríamos llamar pasivas, espontáneas y libres, hay diferencias notables que conviene observar.

[119.] La representacion pasiva es dada al alma, independientemente de su actividad. Al estar en presencia de un objeto, con los ojos abiertos nos es imposible no verle: y aun el no verle de cierta manera, en no alterando el punto de vista ú otras condiciones de la vision. Por esta causa, parece que en el ejercicio de sus sentidos el alma está puramente pasiva; pues que sus representaciones dependen necesariamente de las condiciones á que están sujetos sus órganos corpóreos en relacion con los objetos.

[120.] La representacion espontánea, ó sea la facultad productiva de representaciones sensibles obrando independientemente de los objetos externos y de la voluntad, parece tambien tener algo de pasiva, y que su ejercicio depende de las afecciones orgánicas. Así parece indicarlo el que estas representaciones suelen existir sin ningun orden, ó á lo mas, con el que han tenido en otro tiempo, si son recuerdos de sensaciones anteriores. Nótase tambien que algunas veces se nos ofrecen estas representaciones, no obstante los esfuerzos de la voluntad por disiparlas y olvidarlas; algunas son tan tenaces, q



ue triunfan por mucho  
tiempo de toda la resistencia del libre albedrío.

Este fenómeno no es fácil explicarlo, sino apelando  
á causas orgánicas  
que en determinadas ocasiones, producen en el alma  
el mismo efecto que  
las impresiones de los sentidos externos. Lo cierto  
es que en algunos  
casos la representacion interna llega á tal punto d  
e viveza, que el  
sujeto la confunde con las impresiones de los senti  
dos; lo que tampoco  
puede explicarse sino diciendo que la afeccion orgá  
nica interior ha  
llegado á ser tan fuerte, que ha equivalido á la qu  
e hubiera podido  
causar la impresion de un objeto obrando sobre el ó  
rgano externo.

[121.] En esa produccion espontánea es de notar, qu  
e las  
representaciones no siempre corresponden á otras re  
cibidas  
anteriormente; sino que se descubre en ellas una fu  
erza de combinacion  
de donde resultan objetos imaginarios enteramente n  
uevos. Esta  
combinacion á veces se ejerce de una manera complet  
amente ciega; en cuyo  
caso solo resultan productos extravagantes; pero ot  
ras veces la  
actividad, sometida á ciertas condiciones independi  
entamente del libre  
albedrío, produce objetos artísticos bellos ó subli  
mes.

El genio no es otra cosa que la espontaneidad de la  
imaginacion y del  
sentimiento, que se desenvuelven con subordinacion  
á las condiciones de  
lo bello. Los artistas no dotados de genio, no care

cen de fuerza de  
voluntad para producir las obras del genio; tampoco  
están destituidos de  
imaginacion para reproducir el objeto bello cuando  
se les ha presentado;  
no les faltan discernimiento y gusto para distingui  
r y admirar los  
objetos bellos, ni ignoran las reglas del arte, y c  
uanto se puede decir  
en explicacion del carácter de la belleza; lo que l  
es falta es la  
espontaneidad instintivamente bella; esa espontanei  
dad que se  
desenvuelve misteriosamente en los mas recónditos s  
enos del alma, que  
lejos de estar pendiente de la libre voluntad de su  
poseedor, le dirige y  
le señorea, persiguiéndole en el sueño como en la v  
igilia, en la  
diversion como en las ocupaciones, y que consume fr  
ecuentemente la  
existencia del hombre privilegiado, cual un fuego v  
iolento rompe las  
paredes del frágil vaso en que se le encierra.

[122.] La produccion libre se verifica cuando las r  
epresentaciones se  
nos ofrecen por imperio de nuestra voluntad, y bajo  
las condiciones que  
esta prescribe, lo que sucede en las construcciones  
del arte, y en las  
combinaciones de figuras que sirven de objeto á la  
ciencia geométrica.

[123.] Esta construccion \_à priori\_, no puede refer  
irse á un tipo  
existente en nuestra imaginacion; porque en tal cas  
o, como este tipo  
seria la misma representacion sensible, no habria n  
ecesidad de  
construirla. ¿Cómo es posible, pues, que se constru  
ya una representacion

de la cual no tenemos imagen? no basta el que posea  
mos los elementos,  
es decir, la extension figurable, pues que con esto  
s se pueden construir  
infinitas figuras; luego se necesita algo que pueda  
servir de norma para  
que resulte la representacion deseada.

Para la inteligencia de esto conviene observar que  
las intuiciones  
sensibles están ligadas á conceptos generales, con  
cuyo auxilio se  
pueden reconstruir. Aunque en la actualidad no se m  
e ofrezca la  
representacion sensible de una figura cualquiera, p  
or ejemplo, un  
hexágono regular, me basta el concepto formado de l  
as ideas, \_línea,  
seis, é igualdad de ángulos\_, para que pueda produc  
ir en mi interior la  
representacion sensible del hexágono, y construirla  
en lo interior si lo  
necesito. Por donde se echa de ver que la actividad  
libre productiva de  
representaciones sensibles determinadas, se funda e  
n conceptos generales  
que aunque independientes de la sensibilidad, se re  
fieren á ella de un  
modo indeterminado. De esto resulta tambien que el  
entendimiento puede  
concebirlo sensible indeterminadamente, conservando  
las condiciones á  
que están sujetos en sus respectivos casos los elem  
entos suministrados  
por la sensibilidad, sin que el acto intelectual se  
refiera á ninguna  
intuicion determinada.

[124.] Analizando el objeto de estos conceptos gene  
rales, referidos á la  
intuicion sensible, considerada tambien en general,  
parece que en ellos

el entendimiento se ocupa de cosas que no se le ofrecen distintamente,  
y que solo tiene vinculadas en algunos signos; con la seguridad empero  
de que le es posible desenvolver lo que en estos se encierra, y  
contemplantarlo con entera claridad.

## CAPÍTULO XX.

SI HAY REPRESENTACIONES INTERMEDIAS ENTRE LA INTUICION SENSIBLE Y EL  
ACTO INTELECTUAL.

[125.] Ocurre aquí la cuestion de si es necesario que el entendimiento,  
para recibir las relaciones geométricas ofrecidas en la intuicion  
sensible, posea algunas representaciones intermedias que le pongan en  
contacto con el órden sensible (V. cap. VI). A primera vista parece que  
en efecto hay la indicada necesidad; puesto que siendo el entendimiento  
una facultad no sensitiva, no pueden ser su objeto inmediato los  
elementos sensibles. Pero bien examinada la materia, parece mas probable  
que no hay necesidad de ningun intermedio; excepto un signo que sirva de  
enlace á los elementos sensibles, y con cuyo auxilio se encuentre el  
punto donde se han de reunir, y las condiciones á que se han de sujetar.  
Como este signo será una palabra, ú otra cosa cualquiera, capaz de ser  
representada sensiblemente, su mediacion tampoco resolveria la

dificultad; pues que siempre quedaria la cuestion de cómo el entendimiento se pone en comunicacion con el signo sensible.

La dificultad propuesta dimana de que se consideran las facultades del alma, no solo como distintas, sino tambien como separadas, ejerciendo cada cual sus funciones en una esfera propia, exclusiva, enteramente aislada de la esfera de las demás. Este modo de considerar las facultades del alma, aunque favorable á la clasificacion de las operaciones, no está de acuerdo con la enseñanza de la experiencia.

No puede negarse que observamos en nuestro interior afecciones, operaciones muy diferentes entre sí, que nacen de distintos objetos, y producen resultados tambien muy diferentes; esto induce á establecer distincion de facultades, y á separar en cierto modo sus funciones, para que no se mezclen y confundan. Pero tampoco cabe duda en que todas las operaciones y afecciones del alma, se ligan en un centro comun, como lo atestigua la conciencia. Sea lo que fuere de la distincion de las facultades entre sí, lo cierto es que la conciencia nos atestigua que es uno mismo el ser que piensa, el que siente, el que quiere, el que hace ó el que padece; lo cierto es que esa misma conciencia nos atestigua la íntima comunicacion en que se hallan todas las operaciones del alma. Instantáneamente reflexionamos sobre la impresion sentida,

instantáneamente experimentamos una sensación agradable ó ingrata á consecuencia de una reflexión que nos ocurre; pensamos sobre la voluntad; queremos ó rechazamos el objeto del pensamiento; hay dentro de nosotros un hervidero, por decirlo así, de fenómenos de diferentes clases, que se enlazan, se modifican, se producen, se reproducen, influyendo recíprocamente los unos sobre los otros en comunicación incesante. De todos tenemos conciencia, todos se hallan en un campo común, en ese \_yo\_, que los experimenta. ¿Qué necesidad hay pues, de fingir seres intermedios para poner en comunicación las facultades del alma? ¿por qué esta con su actividad llamada entendimiento, no podrá ocuparse inmediatamente de las afecciones y representaciones sensibles, y de cuanto halla en su conciencia? Supuesto que es la conciencia, en su indivisible unidad, comprende toda la variedad de los fenómenos internos, no alcanzo por qué la actividad intelectual del alma no podría referirse á todo cuanto ella encierra de activo ó de receptivo; sin que sea necesario fingir especies que sirvan como de correos para comunicar á unas facultades lo que está sucediendo en las otras.

[126.] El \_entendimiento agente\_ de los aristotélicos, admisible en buena filosofía en cuanto significa una actividad del alma aplicada á las representaciones sensibles, no lo parece tanto, si se le supone productor de nuevas representaciones distintas del

acto mismo  
intelectual. El entender es toda actividad; la receptividad del alma no tiene en ello mas parte que el proporcionar los materiales: los conceptos elaborados en presencia de dichos materiales no parecen ser otra cosa que el ejercicio de esa misma actividad, sujeta de una parte á las condiciones entrañadas por la cosa entendida, y subordinada por otro lado á las condiciones generales de toda inteligencia.

[127.] No quiero decir que el acto intelectual no se refiera á ningun objeto: reemplazo la idea por otros actos del alma, ó por afecciones ó representaciones de cualquiera clase, sean activas ó pasivas. Ahora, si se me pregunta, por ejemplo, cuál es el objeto inmediato del acto intelectual perceptivo de una intuición sensible de terminada, diré que es esta misma intuición. Si se insiste en la dificultad de explicar la unión de cosas tan diferentes, replicaré 1.º que esta unión existe en la unidad de la conciencia, como el sentido íntimo lo atestigua; 2.º que la misma dificultad objetada, milita contra los que pretenden que el entendimiento elabora una especie inteligible, sacándola de la misma intuición sensible; pudiéndose preguntarles cómo el entendimiento, para elaborar su especie inteligible, se pone en contacto con dicha intuición. Si este contacto inmediato es imposible en un caso, lo será tambien en otro; y si admiten la posibilidad para el suyo, no podrán

negarla para el nuestro.

Cuando el entendimiento no se refiera á ninguna intuición determinada, y sí únicamente á intuiciones sensibles en general, su objeto inmediato es la posibilidad de ellas también en general, con sujeción á las condiciones del objeto, considerado en general, y á las de toda inteligencia: entre las cuales figura como la primera, el principio de contradicción.

## CAPÍTULO XXI.

### IDEAS INDETERMINADAS Y DETERMINADAS.

[128.] A más de los actos intelectuales que se refieren á objetos sensibles en general, debemos admitir otros, so pena de caer en el sensualismo, limitando el entendimiento á la percepción y combinación de los objetos que le ofrece la sensibilidad. En este caso ¿cuál es el objeto del acto intelectual? Hé aquí una cuestión tan difícil como interesante.

[129.] El entendimiento puro puede ejercer sus funciones por ideas determinadas ó indeterminadas: esto es, por ideas que encierran algo determinado, realizable en un ser que se ofrece, ó puede ofrecerse á nuestra percepción; ó por ideas que representen relaciones generales,



sin aplicacion á ningun objeto. Es preciso no confundir las ideas generales con las indeterminadas, ni las particulares con las determinadas. Toda idea indeterminada es general: pero nó viceversa; la idea de \_ser\_, es general é indeterminada; la idea de inteligencia, es general, pero determinada. La idea particular se refiere á un individuo; la determinada, á una propiedad; y no deja de ser determinada por prescindirse en ella de toda relacion á un individuo existente. Esta distincion da lugar á consideraciones de la mayor trascendencia.

[130.] Parece que el principal objeto del entendimiento, cuando procede por conceptos indeterminados, es el \_ser\_, en su mayor universalidad. Esta es la idea matriz, fundamental, en cuyo alrededor se agolpan y ordenan todas las otras. De la idea del ser brota el principio de contradiccion con sus infinitas aplicaciones á toda clase de objetos; de ella dimanar también las de substancia y accidente, de causa y efecto, de necesario y contingente, y cuantas se encierran en la ciencia ontológica, que por esta razon se ha llamado ontología, ó ciencia del ente.

[131.] En estos conocimientos, que expresan las relaciones generales de todos los seres, no se contiene nada característico, mientras no salen de su esfera puramente metafísica, y no descienden al campo de la realidad.

Para que podamos concebir un ser real, es necesario que se nos presente con alguna propiedad. Ser y no ser, substancia y accidente, causa y efecto, son ideas sumamente fecundas, cuando se las combina con alguna cosa positiva; pero tomadas en general, sin añadirles nada que las determine, no nos presentan un objeto existente ni aun posible.

[132.] \_Ser\_, ¿qué nos ofrece esta idea? la de una \_cosa\_ en abstracto; pero si queremos concebir que esta cosa existe, ó es posible, necesitamos pensar que esta cosa es algo con propiedades características. Tan pronto como se nos habla de una cosa que existe, buscamos instintivamente qué es, cuál es su naturaleza. Dios es el ser por esencia, es el mismo ser infinito; pero nada representaría á nuestro espíritu, si no lo concibiéramos no solo como ser, sino tambien como ser inteligente, activo, libre, y con las demás perfecciones de su esencia infinita.

[133.] La idea de substancia nos ofrece la de un ser permanente, que no está inherente á otro, á manera de modificacion. Esta idea, tomada en su generalidad, sin mas determinacion que la que añade á la idea de ser, la de subsistente, tampoco nos ofrece nada real, ni realizable. Para que una substancia exista, ó sea posible, no basta la permanencia en general, la subsistencia por sí misma, la no inherencia á un sujeto; es

preciso además alguna nota característica, algun atributo; como corpóreo, inteligente, libre, ú otro cualquiera, que determine la idea general de substancia.

[134.] Lo propio se puede decir de la idea de causa ó actividad productora. Una cosa activa en general nada nos ofrece real ni posible. Para concebir una actividad existente, necesitamos referirnos á una actividad determinada: no nos basta la idea de hacer ó poder hacer, en general; es preciso que nos representemos la acción ejerciéndose de tal ó cual modo, refiriéndose á objetos determinados, produciendo, nó seres en general, sino seres con sus atributos característicos. Es verdad que no necesitamos saber cuáles son esos atributos; pero sí necesitamos saber que existen con sus determinaciones. La causa mas universal que concebimos, es la primera, la infinita, Dios: sin embargo no la concebimos como causa en abstracto, ateniéndonos á la simple idea de actividad productiva; sino que añadimos á la idea general de causa, las de inteligencia y voluntad libre. Cuando decimos que Dios es omnipotente extendemos su poder á una esfera infinita: no conocemos los atributos característicos de todos los seres que pueden ser criados por aquella actividad infinita; pero estamos seguros de que todo ser existente ó posible, tiene una naturaleza determinada; y no concebimos que pueda ser producido un ser, que no sea mas que ser, sin ninguna determinación.

[135.] Esta determinacion, indispensable para concebir la existencia ó la posibilidad de un ser, no la encontramos en las ideas indeterminadas, y necesitamos tomarla de la experiencia; por cuya razon, si nuestro entendimiento estuviese limitado á la combinacion de las relaciones que se le ofrecen en los conceptos indeterminados, se hallaria condenado á una ciencia completamente estéril. Ya hemos visto (Cap. XIV) que la absoluta incomunicacion del órden ideal con el real, es imposible, en no destituyendo al ser inteligente de toda conciencia de sí propio; pero es preciso no contentarnos con saber que existe semejante comunicacion, procurando averiguar, en qué puntos se verifica, y hasta dónde se extiende.

[136.] Antes de pasar á dicha investigacion, quiero hacer notar que la doctrina expuesta en este capítulo no debe confundirse con la del capítulo XIV. Allí se manifiesta que las ideas generales por sí solas, tienen un valor puramente hipotético, y que no conducen á nada real, en no combinando con ellas algun dato positivo, suministrado por la experiencia; aquí he probado que las ideas indeterminadas de ser, substancia y causa, por sí solas, no bastan á hacer nos concebir nada existente ni aun posible, si no van acompañadas de alguna idea determinada, que dé un carácter á la idea general; allí se daba á las ideas generales un valor hipotético, con respecto á

la existencia, aquí se afirma la necesidad de acompañar las ideas indeterminadas, con alguna propiedad que las haga capaces de constituir una esencia, siquiera en el orden posible. Estas son cosas muy diferentes que importa no confundir, para lo cual es necesario no olvidar la distinción entre las ideas generales y las indeterminadas, y entre las particulares y las determinadas[129].

## CAPÍTULO XXII.

### LÍMITES DE NUESTRA INTUICION.

[137.] Si podemos señalar los límites del campo de la experiencia, y determinar exactamente cuanto en ellos se encierra, habremos determinado también los atributos característicos con que un ser puede presentárenos como existente ó posible.

[138.] Sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia, voluntad, hé aquí, si no me engaño, todo cuanto se contiene en nuestra experiencia, y hé aquí por qué nos es imposible concebir ningún atributo característico de un ser, fuera de los cuatro indicados. Examinémoslos separadamente y con detención, puesto que así lo exige la importancia de los resultados que consigo trae el hacer bien este deslinde.

[139.] Sensibilidad pasiva. Por este atributo entiendo la forma bajo la cual se nos presentan los seres que llamamos cuerpos. Como ya llevo explicado en distintos lugares, esa forma se reduce á extension terminada ó figurada.

Que este atributo encierra una verdadera determinación, no puede negarse: para nosotros nada más determinado que esos objetos que se presentan á nuestros sentidos, con extension y figura, y demás propiedades anejas á esos atributos fundamentales. El movimiento y la impenetrabilidad, son determinaciones que acompañan á la extension, ó más bien son relaciones de la misma extension. Para nosotros el movimiento es la alteración de las situaciones de un cuerpo en el espacio, ó sea la alteración de las posiciones de la extension de un cuerpo, con respecto á la extension del espacio. La impenetrabilidad es la recíproca exclusion de dos extensiones: las ideas de sólido y líquido, duro y blando, y otras semejantes, expresan relaciones de la extension de un cuerpo, con respecto á admitir, con más ó menos resistencia, la extension de otro en un mismo lugar.

Nada importan aquí las cuestiones sobre la naturaleza de la extension; bástanos el que sea para nosotros un objeto determinado, que se nos ofrece en intuición clarísima. El atributo de la sensibilidad pasiva ha sido considerado siempre como una de las determinaciones

iones mas  
características; y de aquí es el haber entrado como  
una clasificacion  
fundamental en la escala de los seres. Tanto en las  
escuelas como en el  
lenguaje comun, son vulgares las divisiones de corp  
óreo é incorpóreo,  
material é inmaterial, sensible é insensible; y es  
fácil notar que las  
palabras corpóreo, material, sensible, aunque no en  
teramente sinónimas  
bajo ciertos aspectos, se las suele tomar como tale  
s, en cuanto expresan  
una especie de seres que tienen por propiedad carac  
terística esas formas  
bajo las cuales se ofrecen á nuestros sentidos.

[140.] La sensibilidad activa es la facultad de sen  
tir. Esta es para  
nosotros objeto de experiencia inmediata; pues que  
la tenemos en  
nosotros mismos. Con esa presencia clarísima de los  
actos sensitivos,  
concebimos muy bien lo que es el sentir en los suje  
tos distintos de  
nosotros; aunque no tengamos conciencia de lo que p  
asa en otro sujeto  
sensitivo cuando ve, sabemos muy bien lo que es el  
ver: es en los demás  
lo que en nosotros: en la conciencia propia, está r  
etratada la ajena.  
Cuando se nos habla de un ser sensitivo, sabemos mu  
y bien de qué se  
trata, y nó por medio de una idea vaga, sino determ  
inada perfectamente.  
Al ofrecerse la cuestion de si son posibles otros s  
entidos, entonces la  
idea del ser dotado de ellos, pierde un tanto de su  
determinacion;  
nuestro entendimiento no tiene intuicion de lo que  
aquel seria; discurre  
sobre la realidad ó la posibilidad por medio de con

ceptos generales.

[141.] La inteligencia, ó bien la fuerza de concebir y combinar independientemente del órden sensible, es otro dato suministrado por la experiencia propia. Como que este es un hecho de conciencia, no le conocemos por ideas abstractas, sino por intuición: es el ejercicio de una actividad que sentimos en nosotros, en ese \_yo\_ que somos nosotros mismos; esa actividad está presente para nosotros de un modo tan íntimo, que si alguna dificultad tenemos en percibirla, es á causa de su misma unión, de su identidad con el sujeto que la ha de percibir.

La idea de la inteligencia no es para nosotros indeterminada sino intuitiva, puesto que ofrece un objeto dado inmediatamente á nuestra percepción en el fondo del alma. Cuando hablamos de inteligencia, tenemos fija la vista en lo que pasa dentro de nosotros: la mayor ó menor perfección en la escala de los seres inteligentes, la vemos retratada en la gradación de conocimientos que experimentamos en nosotros; y cuando queremos concebir una inteligencia mucho mayor, agrandamos, perfeccionamos el tipo que hemos encontrado en nosotros; de la propia suerte que para representarnos objetos sensibles mas grandes, mas perfectos, mas hermosos, que los que tenemos á la vista, no salimos de la esfera de la sensibilidad, sino que nos valemos de los mismos elementos que ella nos suministra, agrandándolos y



embelleciéndolos para  
que lleguen al tipo ideal preconcebido en nuestra i  
maginacion.

[142.] La voluntad, compañera inseparable de la int  
eligencia, y que no  
puede existir sin ella, es sin embargo una facultad  
muy diferente de la  
misma; porque ofrece á nuestra intuicion una serie  
de fenómenos muy  
diversos de los intelectuales. Entender no es quere  
r; se puede entender  
una cosa sin quererla; con el mismo acto de intelig  
encia en varios  
tiempos, ó en distintos sujetos, pueden enlazarse a  
ctos de la voluntad,  
no solo diferentes sino contradictorios: querer y n  
o querer, ó sea  
inclinacion y aversion.

El conocimiento de esta serie de fenómenos que llam  
amos actos de  
voluntad, no es un conocimiento general, sino parti  
cular; nó abstracto,  
sino intuitivo. ¿Quién necesita abstraer, ni discurs  
rir, para tener  
conciencia de que quiere ó no quiere, de que ama ó  
aborrece? Este  
conocimiento es intuitivo en lo tocante á los actos  
de nuestra voluntad;  
y con respecto á la de los demás, aunque no tenemos  
una intuicion  
inmediata, conocemos perfectamente lo que pasa en e  
llos, viéndolo en  
cierto modo retratado en lo que experimentamos en n  
osotros. Cuando se  
nos habla de actos de voluntad ajena ¿tenemos por v  
entura ninguna  
dificultad en concebir el objeto de que se trata? ¿  
necesitamos proceder  
discursivamente por ideas abstractas? nó por cierto  
: lo que pasa en los

demás, es lo que pasa en nosotros: cuando quieren ó no quieren, experimentan lo mismo que nosotros cuando queremos ó no queremos; la conciencia de nuestra voluntad, es el retrato de todas las demás existentes ó posibles. Concebimos una voluntad mas ó menos perfecta, en la que reúne en grado mayor ó menor las perfecciones actuales ó posibles de la nuestra; y al proponernos concebir una voluntad de perfeccion infinita, elevamos á un grado infinito la perfeccion actual ó posible que encontramos en la finita.

[143.] Cuando el sagrado Texto nos dice que el hombre es criado á imagen y semejanza de Dios, nos enseña una verdad sumamente luminosa, no solo bajo el aspecto sobrenatural, sino tambien bajo el puramente filosófico. En nuestra alma, en esa imagen de la inteligencia infinita, hallamos, no solo un caudal de ideas generales para traspasar los límites de la sensibilidad, sino tambien una representacion admirable, en la cual contemplamos como en un espejo, lo que pasa en aquel piélago infinito, que mientras estamos en esta vida no podemos conocer con intuicion inmediata. Esta representacion es imperfecta, es enigmática, pero es una verdadera representacion: en sus pequeñas dimensiones, agrandadas infinitamente, podemos contemplar lo infinito; en sus endebles resplandores, se nos refleja el resplandor infinito. La leve centella que salta del pedernal puede conducirnos á la imaginacion del océano de

fuego que descubren los astrónomos en el astro del día.

## CAPÍTULO XXIII.

### NECESIDAD ENTRAÑADA POR LAS IDEAS.

[144.] Hay en las ideas, aun en las relativas á hechos contingentes, algo necesario, de donde nace la ciencia; y que por lo mismo, no puede dimanar de la experiencia sola, por multiplicada que la supongamos. La induccion que resultase, se limitaria á un cierto número de hechos; número que, aun admitiéndole tan crecido como podria darle la experiencia de todos los hombres de todos los siglos, distaria infinitamente de la universalidad, que se extiende á todo lo posible.

Además, por poco que reflexionemos sobre la certeza de las verdades íntimamente enlazadas con la experiencia, cuales son las aritméticas y geométricas, desde luego echaremos de ver, que la seguridad con que en ellas estribamos, no se apoya en la induccion, sino que independientemente de todo hecho particular, les damos asenso, considerando su verdad como absolutamente necesaria, aun cuando no pudiéramos comprobarla nunca con la piedra de toque de la experiencia.

[145.] La comprobacion de las ideas por los hechos

es imposible en muchos casos; pues que la debilidad de nuestra percepción y de nuestros sentidos, y lo grosero de los instrumentos que empleamos, nos impiden asegurarnos con toda exactitud de la correspondencia de los hechos con las ideas. A veces, la imposibilidad para hacer esta prueba es absoluta, á causa de que la verdad geométrica supone condiciones que en la práctica no podemos realizar.

[146.] Apliquemos estas observaciones á las mas sencillas verdades de la geometría. No habrá ciertamente quien ponga en duda la solidez de la prueba que se llama de superposicion: es decir, que si dos líneas ó superficies, puesta la una sobre la otra, se confunden exactamente, serán iguales. Esta verdad no puede depender de la experiencia. 1.º Porque la experiencia está reducida á algunos casos, y la proposicion es general. Decir que uno sirve para todos, es decir que hay un principio general independiente de la experiencia; pues nó de otro modo se podría deducir lo universal de lo particular, sino reconociendo una necesidad intrínseca en aquella verdad. 2.º Porque aun cuando esa experiencia pudiese valer, nos es imposible hacerla exacta; pues la superposicion hecha del modo mas delicado que imaginarse pueda, no llegará jamás á la exactitud geométrica, que no consiente que haya la mas pequeña diferencia en ningun punto.

Es un teorema elemental, el que los tres ángulos de

un triángulo  
equivalen á dos rectos. Esta verdad no puede depend  
er de la experiencia.  
1.º Porque de lo particular no se puede deducir lo  
universal. 2.º Porque  
toda la delicadeza de los instrumentos para medir l  
os ángulos no  
llegaría á la exactitud geométrica. 3.º Porque la g  
eometría supone  
condiciones irrealizables para nosotros en la práct  
ica: las líneas sin  
grueso, y los vértices de los ángulos, puntos indiv  
isibles.

[147.] Si los principios generales dependiesen de l  
a experiencia,  
dejarían de serlo, se limitarían á un cierto número  
de casos. La  
enunciación tampoco podría ser absoluta, ni aun par  
a los casos  
observados; porque sería menester ceñirse á lo obse  
rvado, es decir, á  
un poco mas ó menos que jamás llegaría á perfecta e  
xactitud. Así, no  
podría afirmarse que en todo triángulo los tres áng  
ulos equivalen á dos  
rectos; se debería decir; en todos los triángulos s  
obre los cuales se ha  
podido hacer la experiencia, se ha observado que lo  
s tres ángulos valen  
dos rectos, á poca diferencia.

Claro es que con esto se destruirían todas las verd  
ades necesarias; y  
que las matemáticas mismas, no serían mas ciertas q  
ue las relaciones de  
los prácticos de una profesion que nos cuentan lo q  
ue han observado en  
los objetos respectivos.

[148.] Sin verdades necesarias, no hay ciencia; y h  
asta el conocimiento

de las verdades contingentes se haria sumamente difícil. ¿Cómo recogemos los hechos que nos suministra la observacion, cómo los coordinamos? ¿No es aplicándoles ciertas verdades generales, las de la numeracion por ejemplo? Si pues aun ni de estas tuviésemos completa seguridad, ni de los resultados de la observacion podríamos tenerla.

[149.] La razon humana se destruyo, si se le quita ese fondo de verdades necesarias que constituyen su patrimonio comun. La razon individual no podria dar sino muy cortos pasos; puesto que se hallaria abrumada de continuo con la balumba de la observacion; distraida sin cesar por las comprobaciones á que siempre tendria que recurrir; falta de una luz que le sirviese para todos los objetos; y privada para siempre de reunir los rayos de la ciencia en un centro comun, que le permitiese simplificar.

La razon general dejaria tambien de existir, los hombres no se entenderian; cada cual habria hecho sus experiencias; y como en todas ellas no habria nada necesario, nada que las enlazase entre sí, el conjunto de las observaciones de todos los hombres, no tendria ninguna unidad; serian las ciencias un campo de confusion donde el reinado del orden fuera del todo imposible. Las lenguas no se habrian formado; y aun suponiéndolas formadas no se habrian podido conservar. En todas ellas, no solo en la complicacion de un largo discurso, si

no tambien en las  
enunciaciones mas sencillas, se halla la expresion  
de un fondo de  
verdades generales, necesarias, que sirven como de  
trama para el enlace  
de las contingentes.

[150.] Preguntar pues si hay verdades necesarias, e  
s preguntar si hay  
razon individual, si hay razon general; si esto que  
llamamos razon, y  
que encontramos en todos los hombres, existe en rea  
lidad, ó es una  
ilusion de la fantasía. Esa razon existe; negarla e  
s negarnos á nosotros  
mismos; no querer reconocerla, es rechazar el testi  
monio de la  
conciencia que nos asegura de ello en el fondo de n  
uestra alma; es hacer  
impotentes esfuerzos para destruir una conviccion i  
mpuesta  
irresistiblemente por la naturaleza.

[151.] Y aquí observaré de paso, que esa comunidad  
de razon entre todos  
los hombros, de todos los países, de todos los sigl  
os; esa admirable  
unidad, que se halla en medio de tanta variedad; es  
e acuerdo fundamental  
que no destruyen la diversidad y contradiccion de o  
piniones, es una  
prueba evidente de que las almas humanas tienen un  
origen comun; que el  
pensamiento no es obra del acaso: que mas arriba de  
las inteligencias  
humanas hay otra inteligencia que les sirve de apoy  
o, que las ilumina,  
dotándolas desde el primer momento de su existencia  
, de las facultades  
que necesitan para percibir, y cerciorarse de lo qu  
e perciben. El orden  
admirable que reina en el mundo material, el concie

rto, la unidad de plan, que se descubren en él, no son una prueba mas concluyente de la existencia de Dios, que el órden, el concierto, la unidad que nos ofrece la razon en su asentimiento á las verdades necesarias.

Por mi parte confieso ingenuamente, que no encuentro prueba mas sólida, mas concluyente, mas luminosa, de la existencia de Dios, que la que se deduce del mundo de las inteligencias. Ella tiene sobre las demás una ventaja, y consiste en que su punto de partida es el hecho mas inmediato á nosotros, la conciencia de nuestros actos. Es verdad que la prueba mas acomodada á la capacidad del comun de los hombres, es la que se funda en el órden admirable que reina en el universo corpóreo; pero es porque no se han acostumbrado á meditar sobre los objetos insensibles, sobre lo que experimentan dentro de sí propios; y por consiguiente abundan mas de conocimiento directo, que de fuerza de reflexion .

Pregunta el ateo qué medio tenemos para cerciorarnos de la existencia de Dios; y como que exige una aparicion de la divinidad para creer en ella; pues bien, esa aparicion existe, y nó fuera de nosotros, sino dentro de nosotros: y si es perdonable que no la vean los hombres poco reflexivos, no lo es el que no acierten á descubrirla, los que se precian de entendidos en ciencias metafísicas. El sistema de Malebranche, de que el hombre lo ve todo en Dios, es insostenible; pero re



vela un pensador muy profundo.

## CAPÍTULO XXIV.

### EXISTENCIA DE LA RAZON UNIVERSAL.

[152.] La verdad general tiene alguna relacion con la particular: porque si la verdad general no ha de ser una vana ilusion, es necesario que esté ligada con un objeto existente ó posible. Todo lo que existe es particular: ni aun el ser posible se concibe, si no se le particulariza por decirlo así, en las regiones de la posibilidad. Dios mismo, ser por esencia, no es un ser en abstracto, es una realidad infinita. En él está particularizada, por decirlo así, la idea general de la plenitud del ser, de toda perfeccion, de la infinidad.

Las verdades generales pues serian vanas ilusiones, si no se refirieran á algo particular, existente ó posible. Sin esta relacion el conocimiento seria un fenómeno puramente subjetivo; la ciencia careceria de objeto; se sabria, pero no habria cosa sabida.

La apariencia del saber se nos ofrece siempre, nó como un hecho puramente subjetivo; es decir, que cuando creemos conocer, creemos conocer algo en nosotros ó fuera de nosotros, segun las materias de que nos ocupamos; suponiendo pues que el fenómeno del c

onocimiento sea puramente subjetivo, y que se convierta á sí mismo en objetivo, tendremos que nos inducirá de continuo en error; adoleciendo la razon humana de un vicio radical que la obligará á mirar estos fenómenos como medios de percibir la verdad, cuando solo serán perennes manantiales de engaño.

[153.] En esta correspondencia de la verdad general con la particular, puede dudarse dónde está el principio; esto es, si la verdad general es verdad, por las verdades particulares, ó si estas lo son por la general. «Todos los diámetros de un círculo son iguales.» Esta es una verdad general. Si supongo existente un círculo, todos sus diámetros son iguales. Ya hemos visto que la certeza de la verdad general no nos viene ni puede venirnos de la verdad particular; pero en cambio tampoco la verdad particular necesita de la general; pues parece que aun cuando prescindamos de toda inteligencia que pudiese percibir esa verdad general, el círculo existente no dejará de tener sus diámetros iguales.

[154.] Todavía mas: la verdad no podria ser general, si fallara en un solo caso: y la particular podria ser verdad, aunque fallara la general. La igualdad de los diámetros en el círculo existente, es pues condicion necesaria para la verdad general; y esta no parece necesaria para la igualdad de los diámetros. Es verdad en general que todos los diámetros

son iguales, porque así se verifica en todos los existentes y posibles;  
y la verdad general no es mas que la expresion de esta verificacion; mas  
no parece que los diámetros en un caso particular, sean iguales porque  
lo sea la verdad general. Es verdad que un todo particular es mayor que  
su parte, aun cuando se le considere en sí, y prescindiendo de toda  
verdad general; pero no seria verdad en general, que el todo fuese mayor  
que su parte, si en un solo todo particular, fallase el axioma.

[155.] De estas observaciones parece inferirse que la verdad de los  
principios depende de la verdad de los hechos y nó recíprocamente. Sin  
embargo, reflexionando mas sobre la materia, se descubre que la raíz de  
la verdad no está en los hechos particulares, sino en otra cosa superior  
á ellos.

1.º De un hecho particular no podemos inferir la verdad universal; y de  
la verdad universal podemos inferir la verdad de todos los hechos  
particulares existentes y posibles. La razon de la legitimidad de la  
consecuencia se halla en el enlace necesario del predicado con el  
sujeto: y esta necesidad no puede encontrarse en los hechos particulares  
de suyo contingentes.

2.º La razon de esta necesidad tampoco puede hallarse en la simple  
proposicion que la enuncia; pues esta nada funda, solo expresa. La  
enunciacion es verdadera, porque expresa la verdad;

y la existencia de  
la verdad no depende de la enunciacion.

3.º Tampoco puede depender de nuestras ideas. Estas no son productivas de las cosas; todas las percepciones imaginables no cambian en un ápice la realidad. La idea puede expresar la cosa, mas no la hace. La relacion de las ideas entre sí, en tanto vale algo en cuanto expresa la relacion de los objetos: si por un momento llegásemos á dudar de esta correspondencia, nuestra razon quedaria reducida á una impotencia completa, á una vana ilusion de la que no deberíamos hacer ningun caso. Las propiedades del triángulo están contenidas en la idea que tengo de él; pero si esta idea fuese puramente subjetiva, si no tuviese ninguna relacion exacta ó aproximada con ningun objeto real ni posible; esta idea y cuanto sobre ella edificase, serian meros fenómenos de mi espíritu, que nada absolutamente significarian, sin mas valor que los sueños de un delirante. 4.º La razon de las verdades necesarias no se puede hallar de ningun modo en nuestra inteligencia particular: cada cual las percibe sin pensar en los otros, ni aun en sí mismo. Nuestro individuo no existia hace poco, y la verdad existia; cuando nosotros hayamos desaparecido, la verdad continuará la misma, sin haber perdido nada.

5.º Hay ciertas verdades necesarias que todos los hombres perciben sin haberse convenido, ni podido convenir; luego todas

las inteligencias  
individuales beben en algun manantial comun, luego  
existe la razon  
universal.

## CAPÍTULO XXV.

### EN QUÉ CONSISTE LA RAZON UNIVERSAL.

[156.] ¿Qué es la razon universal? Si la consideramos como una simple idea, como una abstraccion de las razones individuales, como algo que, separado de ellas, no sea nada real, damos en el mismo escollo que nos proponíamos evitar. Queríamos señalar la causa de la unidad de la razon humana, y apelamos á la razon universal; y luego para explicar en qué consiste la razon universal, recurrimos á una abstraccion de las razones individuales. Círculo evidentemente vicioso; ponemos la causa de un hecho tan fecundo, en una abstraccion, en una generalizacion de lo mismo que queremos explicar: á un grande efecto le señalamos una causa nula, que no tiene mas existencia que en nuestro entendimiento, y que solo nace del mismo efecto cuyo origen investigamos.

[157.] Un hecho real ha de tener un principio real; un fenómeno universal ha de tener una causa universal; un fenómeno independiente de todo entendimiento finito, ha de nacer de alguna causa independiente de

todo entendimiento finito. Luego existe una razon universal, origen de todas las razones finitas, fuente de toda verdad, luz de todas las inteligencias, lazo de todos los seres. Luego sobre todos los fenómenos, sobre todos los individuos finitos, existe un ser, en el cual se halla la razon de todos los seres, una grande unidad en la cual se halla el lazo de todo orden, de toda comunidad de los demás seres.

Luego la unidad de la razon humana da una cumplida demostracion de la existencia de Dios. La razon universal existe; y la razon universal es una palabra sin sentido, si no significa un ser por esencia, inteligente, activo, productor de todos los seres, de todas las inteligencias, causa de todo, luz de todo.

[158.] La \_razon impersonal\_ de que hablan algunos filósofos es una palabra sin sentido. O existe una razon distinta de las nuestras, ó nó: si existe no es impersonal: si no existe, no se puede explicar la comunidad de las razones humanas; esta comunidad será para nosotros un fenómeno, que podremos apellidar razon impersonal, ó como mejor nos parezca, sin que nos sea dable señalarle ningun origen: será un efecto sin causa; un hecho sin razon suficiente.

[159.] La inteligencia se extiende por un mundo de cosas posibles, y allí descubre un conjunto de relaciones necesarias: unas de dependencia, otras de contradiccion: si no hay una realidad en q

ue se funde la  
posibilidad, esta es un absurdo: no habrá nada posi  
ble, sino lo  
existente.

En la nada no se puede fundar nada: y por consiguie  
nte ni la  
posibilidad. El conjunto de relaciones necesarias q  
ue descubrimos en los  
seres posibles, ha de tener un tipo primitivo, al c  
ual se refiera: en la  
nada no hay tipos.

[160.] La coleccion de los entendimientos humanos n  
o puede fundar la  
posibilidad. Considerado aisladamente cualquiera de  
ellos, no es  
necesario para la verdad general: y en todos juntos  
no puede haber lo  
que no hay en ninguno. La verdad necesaria la conce  
bimos con absoluta  
abstraccion del entendimiento humano, incluso el pr  
opio; los  
entendimientos individuales aparecen y desaparecen,  
sin que nada se  
altere en las relaciones de los seres posibles: por  
el contrario, para  
que el entendimiento pueda ejercer sus funciones ha  
menester de un  
conjunto de verdades preexistentes, y sin ellas nad  
a puede pensar.

Lo que es necesario para cada uno de los entendimie  
ntos individuales,  
lo es para todos. La reunion de ellos, no aumenta l  
a fuerza de cada uno;  
pues que esta reunion no es mas que una coleccion q  
ue formamos en  
nuestra mente, sin que le corresponda nada en la re  
alidad, sino los  
entendimientos individuales con sus fuerzas respect  
ivas.

[161.] Las verdades necesarias preexisten pues á la razon humana: y esta preexistencia es una palabra sin sentido, cuando no se la refiere á un ser, origen de toda realidad, y fundamento de toda posibilidad. No hay pues razon impersonal propiamente dicha: hay comunidad de la razon, en cuanto á todos los entendimientos finitos los ilumina una misma luz: Dios que los ha criado.

## CAPÍTULO XXVI.

### ACLARACIONES SOBRE EL FUNDAMENTO REAL DE LA POSIBILIDAD PURA.

[162.] Como el argumento con que se prueba la necesidad de la existencia de un ser, en que se halle el fundamento de todas las relaciones del orden posible, es uno de los mas trascendentales en la region de la metafísica, y al propio tiempo uno de los mas difíciles de ser comprendidos con perfeccion, juzgo conveniente ampliar algun tanto las consideraciones emitidas en el capítulo anterior.

Un ejemplo en que se ensaye el construir la posibilidad de las cosas, independientemente de un ser en que se halle la razon de todo, será mejor para el objeto, que reflexiones abstractas.

[163.] «Dos círculos de diámetros iguales son iguales.» Esta proposicion



es evidentemente verdadera. Analicemos lo que significa. La proposición se refiere al orden posible, prescinde absolutamente de la existencia de los diámetros y de los círculos. Ningun caso se exceptúa: todos vienen comprendidos en la proposición.

Desde luego salta á los ojos que la verdad de la proposición no se funda en nuestra experiencia; esta debe circunscribirse á lo que nosotros hemos experimentado; el número de sus casos ha de ser muy reducido; y por grande que le supusiéramos, distaría infinitamente de lo que ha menester para igualar la universalidad de la proposición.

[164.] Tampoco la verdad se refiere á nuestro modo de entender; antes por el contrario, nosotros la concebimos como independiente de nuestro pensamiento. Si se nos pregunta qué sería de esta verdad en caso de que nosotros no existiéramos, responderemos sin vacilar que la verdad sería la misma, que no adquiere nada con nuestra existencia, ni perdería nada con nuestra desaparición. Si creyésemos que esta verdad depende en algun modo de nosotros, dejaría de ser lo que es, no fuera una verdad necesaria, sino contingente.

[165.] El mundo corpóreo tampoco es indispensable para la verdad y necesidad de la proposición; por el contrario, si suponemos que no existe ningun cuerpo, la proposición no habrá perdido nada de su verdad, necesidad y universalidad.

[166.] ¿Qué sucederá si desapareciendo todos los cuerpos, todas las representaciones sensibles, y hasta todos los entendimientos, imaginamos la nada universal y absoluta? Aun en este supuesto, vemos que la proposición es verdadera; siéndonos imposible tenerla por falsa. En todos los supuestos, nuestro entendimiento ve un enlace que no puede destruir: establecida la condición se sigue infaliblemente el resultado.

[167.] Un enlace absolutamente necesario, que no se funda en nosotros ni en el mundo externo; un enlace que preexiste á cuanto podemos imaginar, y que subsiste aun después de haberlo aniquilado todo con un esfuerzo de nuestro entendimiento, se ha de fundar en algo, no puede tener por origen la nada: decir esto, sería afirmar que hay un hecho necesario sin razón suficiente.

[168.] Es verdad que en la proposición que nos ocupa, no se afirma nada real; pero si bien se reflexiona, se halla en esto mismo la mayor dificultad contra los que niegan á la posibilidad pura, un fundamento real. Precisamente, lo singular de este fenómeno está en que nuestra inteligencia se sienta obligada á dar su asenso á una proposición, en que se afirma un enlace absolutamente necesario sin relación á ningún objeto existente. Se concibe que una inteligencia afectada por otros seres, conozca la naturaleza y relaciones de los mismos; pero no se

alcanza cómo se pueden descubrir esta naturaleza y estas relaciones de un modo absolutamente necesario cuando se prescinde de toda existencia, cuando el fondo en que se fijan los ojos del entendimiento es el abismo de la nada.

[169.] Nos hacemos ilusión creyendo que podemos prescindir de toda existencia. Aun cuando suponemos que nuestro espíritu ha desaparecido del todo, suposición muy fácil, dado que en nuestra conciencia encontramos la contingencia de nuestro ser, el entendimiento percibe todavía un orden posible, y cree ocuparse de la posibilidad pura, independientemente de un ser en que la funde. Repito que esto es una ilusión que se desvanece tan pronto como se reflexiona sobre ella. En la pura nada no hay nada posible; no hay relaciones, no hay enlaces de ninguna especie: en la nada todas las combinaciones son absurdas; es un fondo en que nada se puede pintar.

[170.] La objetividad de nuestras ideas, la percepción de relaciones necesarias en un orden posible, revelan una comunicación de nuestra inteligencia con un ser en que se funda toda posibilidad. Esta posibilidad es inexplicable en no suponiendo dicha comunicación, que consiste en la acción de Dios dando á nuestro espíritu facultades perceptivas de la relación necesaria de ciertas ideas, fundada en el ser necesario y representada en su esencia infinita.

[171.] Sin esta comunicacion, el órden de la posibilidad pura no significa nada: todas las combinaciones que á ella se refieren, no encierran ninguna verdad: y con esto se arruina toda la ciencia. No puede haber relaciones necesarias, cuando no hay algo necesario en que se funden, y donde se representen: sin esta condicion todos los conocimientos se han de referir á lo existente, y á un limitado á lo que parece, á lo que nos afecta, sin poder afirmar nada que salga del órden actual. En cuyo supuesto la ciencia no es digna de este nombre; no es mas que una coleccion de hechos recogidos en el campo de la experiencia: no podemos decir, «esto será ó no será, esto puede ser ó no puede ser;» nos es preciso limitarnos á lo que es; ó mas bien, deberemos circunscribirnos á lo que nos afecta, á la simple apariencia, sin podernos elevar nunca sobre la esfera de los fenómenos individuales.

## CAPÍTULO XXVII.

EXPLICACION DE LOS FENÓMENOS INTELECTUALES INDIVIDUALES, POR LA RAZON UNIVERSAL SUBSISTENTE.

[172.] Partiendo de los fenómenos observados en la razon individual, hemos llegado á la razon universal; hagamos, por de cirlo así, la contraprueba: tomemos esta razon universal subsiste

nte, y veamos si se explican las razones individuales en sí, y en sus fenómenos.

1.º ¿Qué son las verdades necesarias? Son las relaciones de los seres, tales como están representadas en el ser, que contiene la plenitud del ser. Ninguna razon individual finita, es entonces necesaria para estas verdades; la razon de ellas se halla en un ser infinito.

2.º La esencia de todas las cosas, abstraída de todos los seres particulares, es algo real; nó en sí, y por separado, sino en el ser donde se halla la plenitud de todo.

3.º En este supuesto, las ciencias no se ocupan de vanas ideas, ni de meras creaciones de nuestra razon, sino de relaciones necesarias representadas en un ser necesario, conocidas por él desde la eternidad.

4.º La ciencia es posible: hay algo necesario en los objetos contingentes; la destruccion de estos no destruye los tipos eternos de todo ser, único que considera la ciencia.

5.º Todas las razones individuales, nacidas de un mismo origen, participan de una misma luz; todas viven de una misma vida, de un mismo patrimonio, indivisible en el principio creador, divisible en las criaturas. Luego la unidad, ó mejor la uniformidad ó comunidad de la razon humana es posible, es necesaria.

6.º Luego la razon de todos los hombres tiene por lazo comun la inteligencia infinita: luego Dios está en nosotros; y encierran profundísima filosofía aquellas palabras del Apóstol; «in ipso vivimus, movemur et sumus.»

7.º Luego toda filosofía que quiere explicar la razon aislándola; que solo considera fenómenos particulares, sin lazo general; que pretende levantar el magnífico edificio de nuestra razon con solos los hechos particulares; que no apela á un fondo comun, á un manantial de luz de donde nazcan todas las luces, es una filosofía falsa, superficial, en lucha con la teoría, en contradiccion con los hechos. Cuando se reflexiona sobre esto, lástima dan Locke y mas aun Condillac, con sus explicaciones de la razon humana por solas las sensaciones.

8.º Así se concibe por qué no podemos señalar la razon de muchas cosas: las vemos; son así; son necesarias; nada mas podemos decir. El triángulo no es círculo; ¿qué razon señalaremos? ninguna. Es así, y nada mas. ¿Y por qué? Porque efectivamente existe una necesidad inmediata en la relacion representada en el ser infinito, que es verdad por esencia. La misma inteligencia infinita no ve mas razon de sí misma que á sí misma. En la plenitud de su ser, lo encuentra todo, y las relaciones de todo; mas allá, no hay nada. Al crear las razones individuales, les ha dado una intuicion de esas relaciones; no hay discurso p

ara probarlas; las  
vemos, y nada mas.

9.º Los que admiten el valor subjetivo de las ideas  
, dudando de su  
objetividad, ó negándola, pierden de vista este hec  
ho. Quieren un  
argumento, donde solo cabe una vision; exigen grado  
s, donde no los hay.  
Cuando la razon humana ha visto ciertas verdades, n  
o puede ir mas allá,  
ni dudar de ellas. Está sometida á una ley primitiv  
a de su naturaleza;  
de la cual no puede prescindir sin dejar de ser lo  
que es. Por lo mismo  
que ve el objeto, está segura de él; la diferencia  
entre la subjetividad  
y la objetividad, cabe en el terreno de las ilacion  
es, mas nó en el de  
la razon inmediata, ó sea en la inteligencia de las  
verdades necesarias.

[173.] Dejo á la consideracion del lector si la exp  
licacion que precede  
es algo mas satisfactoria que la de la \_razon imper  
sonal\_; la teoría que  
acabo de exponer ha sido la de todos los metafísico  
s mas eminentes. Con  
Dios todo se aclara; sin Dios, todo es un caos. Est  
o es verdad en el  
órden de los hechos, y no lo es menos en el órden d  
e las ideas. Nuestra  
percepcion es tambien un hecho; nuestras ideas son  
hechos tambien: á  
todo preside un órden admirable, en todo hay un enl  
ace que no podemos  
destruir; y ni este enlace, ni este órden, depende  
de nosotros. La  
palabra \_razon\_, tiene un significado profundo: por  
que se refiere á la  
inteligencia infinita. No puede haber dos razones h  
umanas, siendo

verdadero para uno, lo que sea falso para otro: independiente de toda comunicacion entre los espíritus humanos, y de toda intuicion, hay verdades necesarias para todos. Si queremos explicar esta unidad, es necesario salir de nosotros, y elevarnos á la grande unidad de donde sale todo, y á donde se dirige todo.

[174.] Este punto de vista es alto, pero es el único: si nos apartamos de él, no vemos nada; estamos precisados á emplear palabras que nada significan. ¡Pensamiento sublime y consolador! aun cuando el hombre no se acuerda de Dios, y quizás le niega, tiene á Dios en su entendimiento, en sus ideas, en todo cuanto es, en todo cuanto piensa; la fuerza perceptiva se la ha comunicado Dios: la verdad objetiva se funda en Dios: no puede afirmar una verdad, sin que afirme una cosa representada en Dios. Esta comunicacion íntima de lo finito con lo infinito, es una de las verdades mas ciertas de la metafísica: aunque las investigaciones ideológicas no produjesen mas resultado que el descubrimiento de una verdad tan importante, deberíamos tener por muy aprovechado el tiempo que hubiésemos consumido en ellas.

## CAPÍTULO XXVIII.

OBSERVACIONES SOBRE LA RELACION DE LAS PALABRAS CON LAS IDEAS.



[175.] La relacion entre el pensamiento y la palabra es uno de los fenómenos ideológicos mas importantes. Mientras hablamos, pensamos; y mientras pensamos, hablamos con locucion interior: el entendimiento ha menester de las palabras, como una especie de hilo conductor en el laberinto de las ideas.

[176.] El enlace de las ideas con un signo parece necesario: entre estos signos el mas universal y mas cómodo es la palabra; pero conviene no olvidar que esta es signo arbitrario, como lo manifiesta la variedad de palabras en las diferentes lenguas, para expresar una misma idea.

[177.] El fenómeno de la relacion de las ideas con el lenguaje, tiene su origen en la necesidad de vincular las ideas con determinados signos; y la importancia de la palabra resulta de que es un signo mas general, mas cómodo, y mas flexible. Así es que en cuanto estas circunstancias se pueden reunir en otro signo, se consigue el mismo objeto. Físicamente hablando, la palabra escrita es muy diferente de la hablada; y no obstante para muchísimos casos, nos sirve igualmente la primera que la segunda.

[178.] La locucion interior es á veces, mas bien una reflexion en que se amplía y desenvuelve la idea, que expresion de la misma. Es verdad que por lo comun no pensamos sin hablar interiormente; pero como se ha

observado mas arriba, la palabra es un signo arbitrario, y por consiguiente no puede establecerse un paralelismo del todo exacto entre las ideas y la locucion interior.

[179.] Pensamos con una instantaneidad que no se aviene con la sucesion de las palabras, por rápidas que las supongamos. Es verdad que la locucion interna es mas veloz que la externa; pero siempre envuelve sucesion, y exige mas ó menos tiempo, segun las palabras que se han de suceder.

Esta observacion es importante para no exagerar las relaciones de la idea con la palabra. El lenguaje es ciertamente un conducto maravilloso en la comunicacion de las ideas, y un poderoso auxiliar de nuestro entendimiento; pero, sin desconocer estas calidades, podemos guardarnos de la exageracion que parece declarar imposible todo pensamiento al que no corresponda una palabra pensada.

[180.] Experimentamos con bastante frecuencia que nos ocurren instantáneamente una muchedumbre de ideas, que luego se desenvuelven en un discurso: así lo vemos en aquellas réplicas prontas, vivas, excitadas por una palabra, un hecho, ó un gesto que ha contrariado nuestras opiniones, ó herido nuestros sentimientos. Al replicar, nos es imposible haber hablado interiormente; pues que la instantaneidad con que replicamos no nos consiente el hacerlo. ¿Cuántas veces al oír un

raciocinio, notamos al instante un vicio, que si tu viéramos que explicar con palabras nos obligaria á un discurso? ¿cuántas veces, al proponérsenos una dificultad, vemos al instante la solucion, que nos es imposible expresar sin muchas palabras? ¿cuántas veces descubrimos á la primera ojeada, el punto flaco de una razon, la fuerza de un argumento, la facilidad de retorcerle contra el que le propone, y todo esto sin medir ninguno de los intervalos necesarios para la locucion externa ó interna? De esto proviene que en dichos casos, el pensamiento que asalta se expresa con un gesto, una mirada, un movimiento de cabeza, un \_sí\_, un \_nó\_, una exclamacion, ú otros signos semejantes; todos mucho mas veloces de lo que podrian serlo las palabras, con que se expusiera el pensamiento.

[181.] Aclaremos esta observacion con algunos ejemplos. Uno dice: «todos los hombres son naturalmente iguales.» El sentido de esta proposicion no podia saberse cuál era, hasta sonar la palabra \_iguales\_: ¿cómo es que un hombre entendido y juicioso, dirá \_nó\_, por un impulso instantáneo, y tomará la palabra al momento, y desvanecerá con muchas razones el vago tema del declamador? El entendimiento estaba en suspenso hasta la palabra \_naturalmente\_; nada habia que manifestase el sentido de la proposicion, puesto que en vez de \_iguales\_, podia haberse dicho, débiles, mortales, inconstantes etc. etc., pero suena la palabra

\_iguales\_; é instantáneamente el entendimiento dice  
\_nó\_, sin que haya  
tenido tiempo de emplear una locucion externa ni in  
terna. Luego es  
imposible el exacto paralelismo que algunos suponen  
entre las ideas y  
las palabras; y los que le defienden, caen en una e  
xageracion  
incompatible con la experiencia.

Otro dice: «la justicia no tiene mas regla que el l  
ímite de la fuerza.»  
El \_nó\_ instantáneo con que replican todos los que  
tengan ideas morales,  
¿ha necesitado por ventura alguna locucion interior  
, la ha consentido  
siquiera? Es verdad que cuando se explique lo que s  
e expresa por aquel  
\_nó\_, y en qué se le funda, se emplearán muchas pal  
abras; y que si se  
reflexiona sobre la proposicion, se hablará interio  
rmente; pero todo  
esto es independiente de aquel acto intelectual, si  
gnificado por el  
\_nó\_, y que se habria expresado mas brevemente si h  
ubiera sido posible.

Otro dice: «Si el hecho está atestiguado por los se  
ntidos será  
verdadero; y si es verdadero, los sentidos le atest  
iguarán.» El oyente  
asentia á la primera parte de la proposicion; y est  
aba suspenso en  
cuanto á la segunda, hasta que suena la palabra \_at  
estiguarán\_.  
Entonces un \_nó\_ instantáneo sale de sus labios, ó  
se expresa con un  
gesto negativo: ¿ha precedido locucion interior? nó  
, ni era posible que  
precediese. Las palabras expresivas de aquel acto i  
ntelectual serian  
estas: «no es verdad que todo hecho haya de ser ate

stiguado por los  
sentidos; pues que hay hechos muy verdaderos, que n  
o pertenecen á la  
sensibilidad.» Véase si estas palabras, ú otras sem  
ejantes, son  
compatibles con la instantaneidad del \_nó\_.

[182.] Se me objetará tal vez, que una cosa es la n  
egacion, y otra la  
razon de la negacion; que para la primera, bastaba  
el simple \_nó\_, y que  
solo para la segunda eran menester las palabras ult  
eriores. Pero en esto  
hay una equivocacion: cuando se ha dicho el \_nó\_, s  
e ha dicho con  
motivo; y este era la vision de la inconsecuencia q  
ue luego se ha  
expresado con las palabras. De otro modo, seria pre  
ciso admitir que el  
juicio negativo era un juicio ciego, sin ninguna ra  
zon. Ahora bien: esta  
razon, fundamento del juicio, aun expresada del mod  
o mas lacónico  
posible, necesita de algunas palabras; las que no h  
an tenido tiempo de  
formarse ni exterior ni interiormente. Esta es cues  
tion de cálculo. El  
que oia la proposicion, no podia saber lo que se ex  
presaria en ella,  
hasta que se pronunció la palabra \_atestiguarán\_, y  
con punto final.  
Antes de llegar á la palabra \_atestiguarán\_, ignora  
ba el sentido de la  
proposicion, no le era dable formar ningun juicio,  
pues que el otro en  
vez de decir «si es verdad, los sentidos, \_lo atest  
iguarán\_» podia haber  
dicho: si es verdad, los sentidos \_no lo desmentirá  
n\_.

He hablado del \_punto final\_, para manifestar la in  
stantaneidad de la

percepcion y del juicio, haciendo ver que el entendimiento no se determina, hasta el último instante. En efecto: supongamos que se hubiese empleado la misma palabra \_atestiguarán\_, sin punto final, diciendo: «si es verdad, los sentidos \_lo atestiguarán\_, si este hecho cae bajo su jurisdiccion.» Las palabras son las mismas, y no obstante no provocan un juicio negativo: y por qué? porque el interlocutor continúa. Si hubiese cesado de hablar, ó hubiese empleado aquella inflexion de voz, que indica la terminacion del período, el \_nó\_ hubiera surgido como un relámpago. El mismo efecto, que la pausa y el acento en la voz, producen una coma, ó un punto, en la escritura. Al ver estas señales, juzgamos instantáneamente, con una velocidad incomparablemente mayor que toda locucion externa ó interna.

Fácil seria multiplicar los ejemplos en que se manifestase la superioridad que lleva el pensamiento á la palabra, en punto á velocidad; pero considero bastantes los aducidos, para demostrar que hay alguna exageracion en el dicho de que «el hombre, antes de hablar su pensamiento, piensa su palabra;» si se entiende que sea imposible todo pensamiento sin una palabra pensada.

## CAPÍTULO XXIX.

### ORÍGEN Y CARÁCTER DE LA RELACION ENTRE EL LENGUAJE

## Y LAS IDEAS.

[183.] Parece que muchas ideas son como las sensaciones y los sentimientos; hechos simples que no podemos descomponer y que por lo mismo no alcanzamos á explicar con palabras (Lib. I V, cap. V). Estas aclaran las ideas; ¿pero no podría decirse que algunas veces las confunden? cuando se habla de una idea, se reflexiona sobre ella; y ya hice notar (Lib. I, cap. III y XXIII) que la fuerza refleja de nuestros actos perceptivos era muy inferior á la directa.

[184.] He pensado algunas veces, que quizás sabemos cosas que creemos ignorar, é ignoramos otras que pensamos saber. Lo cierto es que hay muchas ideas sobre las cuales se ha disputado en todas las escuelas filosóficas, sin que se haya obtenido un resultado satisfactorio; y no obstante estas ideas deben de ser bastante claras para nuestro espíritu, puesto que todos las empleamos continuamente sin equivocarnos nunca. Los filósofos no han llegado á ponerse de acuerdo sobre las ideas de espacio y tiempo; y sin embargo el hombre mas ignorante se sirve de estas palabras, y las aplica con exactitud, en todos los casos que se le ofrecen. Esto parece probar que la dificultad no está en la idea, sino en la explicacion de la misma.

[185.] Se ha notado que en el lenguaje comun hay mucha verdad y exactitud; por manera que el observador se asombra

al profundizar en la  
recóndita sabiduría que se oculta en una lengua: tan-  
tas, tan varias y  
delicadas son las gradaciones en que se distribuye  
el sentido de las  
palabras. Esto no es fruto de la reflexión, es obra  
de la razón operando  
directamente, y por tanto valiéndose de las ideas sin  
reflexionar sobre  
las mismas.

[186.] En las investigaciones ideológicas se quiere  
idea de la idea; y  
no se advierte que si esto es necesario á la ciencia,  
se podrá exigir  
otra idea de la otra idea, y así proceder hasta lo  
infinito. Debiérase  
tener presente que cuando se trata de hechos simples,  
tanto externos  
como internos, no cabe otra explicación que designar-  
los.

[187.] Las ideas-imágenes son una fuente de error  
; y probablemente no  
lo son menos las ideas explicables con palabras. La  
idea-imagen induce  
á creer que no hay mas ideas en nuestro espíritu que  
e las  
representaciones sensibles; y el suponer que toda idea  
puede expresarse  
con palabras hace que nos figuremos compuesto lo que  
es simple, y  
atribuyamos al fondo lo que solo corresponde á la forma.

[188.] Una idea compuesta parece ser un conjunto, ó  
mas bien una serie  
eslabonada de ideas, que ó se excitan simultáneamente,  
ó se suceden con  
mucho rapidez. Nuestro entendimiento necesita las palabras  
para ligar  
este conjunto y retener el hilo con que le enlaza:



de aquí es que cuando  
la idea es simple, la palabra no es indispensable.  
Se dice que la  
palabra es necesaria para \_pensar\_; tal vez se habl  
aria con mas  
exactitud, diciendo que es necesaria para \_recordar  
—.

[189.] Cuando el objeto de que nos ocupamos se ofre  
ce á la intuición  
sensible, no hemos menester de la palabra. Al refle  
xionar sobre la línea  
recta, sobre el ángulo, sobre el triángulo, podemos  
observar que nos  
basta su representacion imaginaria, y que no necesi  
tamos ligar estos  
objetos con palabras. Lo mismo acontece al pensar e  
n la unidad, ó en los  
números, dos, tres y cuatro, que fácilmente nos rep  
resentamos  
sensiblemente. La necesidad de las palabras comienz  
a cuando la  
imaginacion no puede representarse distintamente lo  
s objetos, y es  
preciso combinar varias ideas. Si no ligásemos á un  
a palabra la idea de  
un polígono de muchos lados, estaríamos en la mayor  
confusion, y nos  
seria imposible discurrir sobre él.

[190.] Como nuestras facultades perceptivas, no cre  
an sus objetos, sino  
que están limitadas á combinarlos, y por otra parte  
nuestra percepcion  
no es capaz de abarcar muchos á un tiempo; resulta  
que el ejercicio de  
nuestras facultades, es por necesidad sucesivo, sir  
viendo de lazo á las  
percepciones, la unidad de la conciencia. Esta, par  
a asegurarse de lo  
que en ella ha pasado, no tiene otro medio que liga  
r sus operaciones con

determinados signos, y de aquí dimana la necesidad de los signos arbitrarios. Los signos han de ser sensibles, á causa de las relaciones que ligan á nuestra inteligencia con las facultades sensitivas: por cuya razon se observa que todo signo á que vinculamos una idea, puede ser objeto de un sentido. La muchedumbre y variedad de las ideas y de sus combinaciones, exigen un signo sumamente vario y flexible, y que á esta variedad y flexibilidad, reuna ciertos caractéres que simplificándole, hagan fácil su retencion en la memoria, y hé aquí las ventajas del lenguaje: en medio de su asombrosa variedad, posee dichos caractéres en las sílabas radicales. La conjugacion de un solo verbo nos ofrece un número considerable de ideas muy diferentes; cuya retencion seria sobre manera difícil, si no estuviesen ligadas por algun vínculo, cual es, la sílaba radical: como es en el verbo amar, la sílaba \_am\_. Así es de notar, que al aprender una lengua nos cuestan mucho mas trabajo los verbos irregulares; y en los niños se observa tambien, que se equivocan en las irregularidades. Yo compararia el lenguaje á un registro de biblioteca; que será tanto mas perfecto cuanto mejor reuna la sencillez y la variedad, para designar con exactitud las clases de los libros, y los estantes donde se hallan.

[191.] \_Sucesion de ideas y operaciones\_, hé aquí el origen de la necesidad de un signo que las recuerde y ligue; \_relacion de nuestro

entendimiento con las facultades sensitivas\_; hé aquí la razón de que los signos hayan de ser sensibles; \_variedad y simplicidad del lenguaje\_, hé aquí su mérito, como signo de las ideas (V. Lib. I, cap. XXVII).

## CAPÍTULO XXX.

### IDEAS INNATAS.

[192.] Hay entre los adversarios de las ideas innatas, diferencias profundas. Los materialistas sostienen que el hombre lo recibe todo por los sentidos, de tal manera que cuanto posee nuestro entendimiento no es mas que el producto del organismo que se ha ido perfeccionando, como una máquina adquiere con el uso, mayor facilidad y delicadeza de movimiento. Nada suponen preexistente en el espíritu, sino la facultad de sentir; mejor diremos, no admiten espíritu, sino un ser corpóreo cuyas funciones producen naturalmente lo que se llama el desarrollo intelectual.

Los sensualistas, que no atribuían á la materia la facultad de pensar, tampoco admitían ideas innatas; confesaban la existencia del espíritu, pero solo le otorgaban facultades sensitivas: todo su caudal debía sacarlo de las sensaciones, y no podía ser otra cosa que sensación transformada.

Contaban las ideas innatas con otros adversarios que no eran materialistas, ni sensualistas. Tales eran los escolásticos, que defendiendo por una parte el principio de que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido, combatían por otra, el materialismo y el sensualismo. La diferencia entre los escolásticos y los defensores de las ideas innatas, quizás no hubiera sido tanta como se cree, si la cuestión se hubiese planteado de otra manera.

[193.] Los escolásticos consideraban las ideas como formas accidentales, de suerte que un entendimiento con ideas, podía compararse á un lienzo cubierto de figuras. Los defensores de las ideas innatas decían «en el lienzo preexisten las figuras: para que se ofrezcan á la vista, basta levantar el velo que las cubre.» Esta explicación es algo dura, pues contraría abiertamente la experiencia que atestigua: 1.º la necesidad de la excitación del entendimiento por las sensaciones; 2.º la elaboración intelectual que experimentamos al pensar, y que nos dice que hay dentro de nosotros una especie de producción de ideas.

«El lienzo está en blanco, decían los adversarios de las ideas innatas, ved en prueba de ello, como trabaja de continuo el artista para cubrirle de figuras.» Pero la doctrina de estos, ¿suponía por ventura que nada absolutamente preexistiese á la experiencia? ¿Admit

ían que el hombre  
fuese la simple obra de la instrucción y educación?  
¿Defendían que  
nuestro mundo interior no fuese más que una serie de  
fenómenos causados  
por las impresiones, y que hubiese podido ser otro  
el orden intelectual,  
si las impresiones hubieran sido otras? Nó ciertamente.  
Ellos admitían:  
1.º una actividad interna, que se aprovechaba de la  
experiencia sensible  
y que era excitada por ella; 2.º la necesidad de los  
primeros principios  
intelectuales y morales; 3.º una luz interior que nos  
hace verlos,  
cuando se nos presentan, y asentir á ellos con irresistible  
necesidad.  
El «signatum est super nos lumen vultus tui Domine,  
» se halla citado á  
cada página en estos autores.

[194.] Santo Tomás dice que es preciso que nos hayan  
sido comunicados  
naturalmente, los primeros principios, tanto los especulativos,  
como los  
prácticos; «Oportet igitur \_naturaliter nobis esse indita\_, sicut  
principia speculabilium, ita et principia operabilium» (1. P.Q. 79. art.  
12). En otro lugar, buscando si el alma conoce las cosas inmatrimiales  
en las razones eternas, (in rationibus æternis), dice que la luz  
intelectual, que hay en nosotros, es una semejanza participada de la luz  
increada, en que se contienen las razones eternas.  
«Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud,  
quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes  
æternæ» (1. P.Q. 84. art. 5).

[195.] En estos pasajes se halla expresamente consignado que hay en nosotros algo mas de lo adquirido por la experiencia, en lo cual convienen los escolásticos con los defensores de las ideas innatas. La diferencia entre ellos está en que los primeros consideran la luz intelectual, como insuficiente para el conocimiento, cuando faltan las formas ó especies, sobre que pueda reflejar; y los otros creen que en esta misma luz van envueltas las ideas; aquellos, distinguen la luz de los colores, estos los hacen brotar de la misma luz.

[196.] La cuestion de las ideas innatas agitada con tanto calor en las escuelas filosóficas, no ofreceria tantas dificultades si se la plantease con la debida claridad. Para esto seria menester clasificar de la manera correspondiente los fenómenos llamados ideas; y determinar con precision el sentido de la palabra innatas.

[197.] Por lo dicho anteriormente tenemos que hay en nuestro espíritu representaciones sensibles; accion intelectual sobre ellas, ó ideas geométricas; ideas intelectuales puras, intuitivas y no intuitivas; é ideas generales determinadas é indeterminadas. Para mayor claridad pondré un ejemplo de todos estos casos. Un triángulo particular representado en mi imaginacion, hé aquí una representacion sensible; acto intelectual perceptivo de la naturaleza del tr

ángulo considerado  
en general, hé aquí una idea relativa al orden sensible ó geométrica;  
conocimiento de un acto mio de entendimiento ó de voluntad, hé aquí una  
idea pura é intuitiva; inteligencia, voluntad, concebida en general, hé  
aquí una idea general determinada; substancia, hé aquí una idea general  
indeterminada (V. Cap. XII y XIII).

[198.] ¿Qué se entiende por innato? Lo no nacido, lo que el espíritu  
posee, nó por trabajo propio, nó por impresiones venidas de lo exterior,  
sino por don inmediato del Autor de su naturaleza. Lo innato pues se  
opone á lo adquirido; y preguntar si hay ideas innatas, es preguntar si  
antes de recibir impresiones y de ejercer ningun acto, tenemos ya en  
nuestra mente las ideas.

[199.] No puede sostenerse que las representaciones sensibles sean  
innatas. La experiencia atestigua que sin las impresiones de los órganos  
no tenemos las representaciones que les corresponde; que una vez  
puestos aquellos en accion de la manera conveniente, no podemos menos de  
experimentarlas. Esto es general á todas las sensaciones, ya sean  
actuales ya recordadas. Los que se empeñen en defender que las  
representaciones sensibles existen en nuestra alma, anteriormente á  
todas las impresiones orgánicas, sostienen una opinion que no pueden  
apoyar ni con hechos de experiencia ni con razones \_à priori\_.

[200.] Es de notar que el argumento fundado en la imposibilidad de que el cuerpo trasmita impresiones al espíritu, no prueba nada en favor de la opinion que combatimos. Aun cuando el argumento fuera concluyente, no se inferiria la necesidad de las ideas innatas; pues que con el sistema de las causas ocasionales se salvaria la comunicacion física del cuerpo con el espíritu, y al propio tiempo se podiera defender que las ideas no preexistian, sino que han sido causadas á la presencia y con ocasion de las afecciones orgánicas.

[201.] Las ideas relativas á las representaciones sensibles, parecen consistir, nó en formas del entendimiento, sino en actos de este ejercidos sobre dichas representaciones (V. Cap. XX). Llamar innatas á estas ideas es contrariar la experiencia, y hasta desconocer la naturaleza de las mismas. No pueden ejercerse dichos actos cuando les falta el objeto que es la representacion sensible; y esta no existe sin la impresion de los órganos corpóreos. Luego el apellidar innatas á estas ideas, ó carece de sentido, ó no puede significar otra cosa que la preexistencia de la actividad intelectual, desarrollada despues con la presencia de las intuiciones sensibles.

[202.] Las ideas intuitivas que no se refieren á la sensibilidad, como son las que tenemos al reflexionar sobre los actos de entender y querer, tampoco pueden ser innatas. Lo que en este caso sirve de idea es el



mismo acto del entendimiento ó de la voluntad, que se presenta á nuestra percepcion en la conciencia: decir pues que estas ideas son innatas, equivale á decir que estos actos existian antes de existir. Aun cuando la percepcion no se refiera á los actos presentes, sino á los recordados, el argumento conserva la misma fuerza: porque no puede haber recuerdo de ellos, sin que hayan preexistido; y siendo actos nuestros, no pueden haber existido antes que los ejerciésemos .

[203.] Infiérese de esto que ninguna idea intuitiva es innata; pues que la intuicion supone un objeto presentado á la facultad perceptiva.

[204.] Las ideas generales determinadas son las que se refieren á una intuicion: luego no pueden existir antes que esta; y como por otra parte la intuicion no es posible sin un acto, resulta que estas ideas no pueden ser innatas.

[205.] Quedan por último las ideas generales indeterminadas, es decir, aquellas que por sí solas no ofrecen al espíritu nada existente ni aun posible (V. Cap. XXI). Si bien se observa el carácter de estas ideas, se echará de ver que no son otra cosa que percepciones de un aspecto de los objetos, considerados bajo una razon general. Es indudable que uno de los caracteres de la inteligencia es la percepcion de estos aspectos; pero tambien lo es que no se alcanza por qué hemos de figurarnos esas

ideas como una especie de formas preexistentes en nuestro espíritu, y distintas de los actos con que ejerce su facultad perceptiva. No veo con qué fundamento se puede afirmar que estas ideas son innatas, y que yacen ocultas en nuestro espíritu anteriormente al desarrollo de toda actividad, á manera de cuadros arrinconados en un museo no abierto todavía á la curiosidad de los espectadores.

[206.] Parece que en vez de entregarnos á suposiciones semejantes, debemos reconocer en el espíritu una actividad innata, con sujeción á las leyes que le ha impuesto la infinita inteligencia que le ha criado. Aun cuando se pretenda que las ideas son distintas de los actos perceptivos, no hay necesidad de admitirlas preexistentes. Es verdad que en tal caso será preciso reconocer en el espíritu una facultad productiva de las especies representativas; de lo que tampoco nos eximiríamos, identificando las ideas con las percepciones. Estas son actos que brotan por decirlo así, del fondo de nuestra alma, y que aparecen y desaparecen como las flores en la planta; y así de todos modos hemos de reconocer en nosotros una fuerza, que colocada en las debidas circunstancias, produce lo que antes no existía. Sin esto, no es posible formarse idea de lo que es la actividad.

[207.] Resumiendo la doctrina emitida hasta aquí sobre las ideas innatas, podremos formularla de la manera siguiente .

1.º Existen en nosotros facultades sensitivas que se desarrollan por efecto, ó con ocasion, de las impresiones orgánicas .

2.º Nada sentimos sino con sujecion á las leyes del organismo.

3.º Las representaciones sensibles internas no pueden formarse de otros elementos que de los suministrados por las sensaciones.

4.º Todo cuanto se diga sobre preexistencia de representaciones sensibles, anteriormente á las impresiones orgánicas, á mas de carecer de fundamento, está en contradiccion con la experiencia.

5.º Las ideas geométricas, ó sean las relativas á intuiciones sensibles, no son innatas; puesto que son los actos del entendimiento que opera sobre los materiales ofrecidos por la sensibilidad.

6.º Las ideas intuitivas del orden intelectual puro, no son innatas; porque no son otra cosa que los actos de entendimiento ó voluntad, ofrecidos á nuestra percepcion en la conciencia reflexiva.

7.º Las ideas generales determinadas no son innatas ; puesto que son la representacion de intuiciones, en las que se ha ejercido por necesidad algun acto.

8.º Se afirma sin fundamento que sean innatas las i

deas generales  
indeterminadas; las cuales parecen ser los actos de  
la facultad  
perceptiva de los objetos bajo una razon general.

9.º Lo que hay innato en nuestro espíritu es la act  
ividad sensitiva y la  
intelectual; pero ambas, para ponerse en movimiento  
, necesitan objetos  
que las afecten.

10.º El desarrollo de esta actividad principia por  
las afecciones  
orgánicas; y aunque va mucho mas allá de la esfera  
sensible, permanece  
siempre mas ó menos sujeta á las condiciones que le  
impone la union del  
espíritu con el cuerpo.

11.º La actividad intelectual tiene condiciones \_à  
priori\_, del todo  
independientes de la sensibilidad; y que aplica á t  
odos los objetos,  
sean cuales fueren las impresiones que le causen. E  
ntre estas  
condiciones, figura como la primera, el principio d  
e contradiccion.

12.º Luego en nuestra inteligencia hay algo \_à prio  
ri\_ y absoluto, que  
no podria alterarse aun cuando se variasen completa  
mente todas las  
impresiones que recibimos de los objetos, y sufries  
en un cambio radical  
todas las relaciones que tenemos con los mismos.

FIN DEL LIBRO CUARTO.

## LIBRO QUINTO.

### IDEA DEL ENTE.

#### CAPÍTULO I.

#### HAY EN NUESTRO ENTENDIMIENTO LA IDEA DEL ENTE.

[1.] Independientemente de las sensaciones, y en un orden muy superior á ellas, existen en nuestro entendimiento ideas, que se extienden á todo, y que son un elemento necesario de todo pensamiento. La que figura entre ellas como principal, es la de ser, ó del ente. Cuando los escolásticos decían que el objeto del entendimiento es el ente, «objectum intellectus est ens,» enunciaban una verdad profunda, y consignaban uno de los hechos ideológicos mas ciertos y mas importantes.

[2.] El ser ó ente en sí, y prescindiendo de toda modificación, de toda determinación, considerado en su mayor generalidad, es concebido por nuestro entendimiento. Sea cual fuere el origen de esta idea, ó el modo con que se forma en nuestro entendimiento, lo cierto es que existe. De ella hacemos continuas aplicaciones, sin ella nos es casi imposible el pensar. En todas las lenguas se encuentra el verbo \_ser\_, expresión de esta idea; en todas las oraciones, aun las mas sencillas, se halla esta expresión; el sabio como el ignorante, la emplean de continuo, en el

mismo sentido, con igual acierto.

La única diferencia que en el uso de esta idea, se nota entre el rudo y el filósofo, es que aquel no reflexiona sobre ella, y este sí; pero la percepcion directa es en ambos la misma, igualmente clara en todos los casos. Tal cosa es ó no es; fué ó no fué; será ó no será; hay algo ó no hay nada; hubo ó no hubo; habrá ó no habrá; hé aquí aplicaciones de la idea de ser, aplicaciones que todos hacen, sin la menor sombra de oscuridad; comprendiendo perfectamente el sentido de las palabras, y por consiguiente teniendo en su espíritu la idea que les corresponde. La dificultad, si alguna hay, comienza en el acto reflejo, en la percepcion, nó del ente, sino de la idea del ente. Tocante al acto directo, hay un concepto clarísimo, que nada deja que desear.

[3.] Esto que la experiencia nos enseña, se puede probar con razones concluyentes. Todos los filósofos convienen en que el principio de contradiccion es evidente por sí mismo, para todos los hombres, sin necesidad de explicacion, bastando la inteligencia del sentido de las palabras; lo que no se podría verificar si todos los hombres no tuviesen la idea del ente. El principio dice: «es imposible que una cosa \_sea\_ y no \_sea\_ á un mismo tiempo.» Aquí no se habla de nada determinado; ni de cuerpos ni de espíritu; ni de substancias ni de accidentes; ni de infinito ó finito; sino del ente, de una \_cosa\_ en

su mayor generalidad,  
sea lo que fuere: y de esto se afirma que no puede  
ser y no ser á un  
mismo tiempo. Si no tenemos idea de ser, el princip  
io no significa nada;  
la contradiccion no es concebible, cuando no hay id  
ea de los extremos  
que se contradicen; y aquí los extremos son \_ser\_ y  
no \_ser\_.

[4.] Lo mismo se manifiesta en el otro principio mu  
y parecido al de  
contradiccion, si no es idéntico con él: «cualquier  
a cosa ó es ó no es.»  
Tambien aquí se habla del ser en su mayor indetermi  
nacion,  
considerándole solo como ser, nada mas: faltando la  
idea de \_ser\_, el  
axioma carece de significado.

[5.] El principio de Descartes «yo pienso luego soy  
» incluye tambien la  
idea de ser «yo soy.» El mismo filósofo, al tratar  
de explicarle, se  
funda en que lo que no \_es\_, no puede obrar; luego  
la idea del ser  
entra, no solo en el principio, sino en el fundamen  
to en que Descartes  
le apoya.

[6.] Ya se establezca como base de nuestros conocim  
ientos el sentido  
íntimo, ya se prefiera la evidencia con que una ide  
a está contenida en  
otra, siempre es necesario tomar como elemento prim  
itivo la idea del  
ente; es preciso suponer que el entendimiento \_es\_,  
para que pueda  
pensar; es preciso suponer que el pensamiento \_es\_,  
para que podamos  
ocuparnos de él; es necesario suponer que nuestras  
sensaciones, que

nuestros sentimientos, que las operaciones y afecciones de nuestra alma \_son\_, para que podamos investigar sus causas, su origen, y examinar su naturaleza; es necesario suponer que nosotros \_somos\_, que el \_yo\_ es, para que podamos dar un paso en ningun sentido.

Luego la idea del ente existe en nuestro entendimiento; y es un elemento indispensable para todos los actos intelectuales.

## CAPÍTULO II.

### SIMPLICIDAD É INDETERMINACION DE LA IDEA DE ENTE.

[7.] Nada se puede concebir mas simple que la idea del ente. Es imposible componerla de otros elementos. Nada admite determinado; pues en sí, es absolutamente indeterminada. Desde el momento que se hace entrar en ella una determinacion cualquiera, se la destruye en cierto modo; ya no hay la idea de ser, sino de \_tal\_ ser; una idea aplicada, mas nó la del ser mismo, en toda su generalidad.

[8.] ¿Cómo daremos á entender lo que expresamos por la palabra ser ó ente? Diciendo que en ella lo comprendemos todo, aun las cosas mas diferentes, mas opuestas; añadiendo que ninguna particularidad es necesaria, así como ninguna obsta, para ser comprendido en esta denominacion. Todo lo que sea unir con la idea de ente, cualquiera



determinacion, es introducir en ella un elemento heterogéneo, que no le pertenece de ningun modo, que la puede acompañar por pura agregacion, pero que jamás puede combinarse con ella, sin quitarle lo que ella es. Combinada con la idea de ser, la de la subsistencia, ya no teneis la idea pura de ser, sino la de substancia.

[9.] Luego la idea del ente es una idea simplicísima, que es irresoluble en otros elementos, y que por tanto no puede nacer de la palabra, sino como de una causa excitante.

Si por ejemplo se nos pregunta lo que entendemos por substancia, por modificacion, por causa, por efecto, lo explicamos uniendo á la idea de ser, la de subsistencia ó de inherencia, la de fuerza productiva, ó de cosa producida; pero el ser, nos es imposible explicarlo de otra manera que por sí mismo. Emplearemos las palabras de algo, alguna cosa, lo que es, la realidad etc., etc., pero todo esto viene á significar lo mismo; son esfuerzos que hacemos para excitar en el entendimiento del otro, la idea que contemplamos en el nuestro. Si queremos dar otras explicaciones, manifestando que la idea que corresponde á la palabra ser, es aplicable á todo; y para esto enumeramos las diferentes clases de seres, aplicándola á todos ellos, no hacemos mas que manifestar el uso que tiene la idea, las aplicaciones de que es susceptible; pero no la descomponemos. Indicamos que en todo hay algo que le corresponde á ella,

mas este algo no lo descomponemos, solo lo señalamos.

[10.] De esto se infiere que la idea de ente no es para nosotros intuitiva; pues que con su indeterminacion misma, excluye el que pueda ofrecer á nuestra percepcion un objeto determinado.

### CAPÍTULO III.

#### EL SER SUBSTANTIVO Y EL COPULATIVO.

[11.] Para comprender mas á fondo estas materias conviene distinguir entre la idea absoluta del ser y la relativa; es decir, entre lo que se expresa por el verbo \_ser\_, cuando significa la realidad, la simple existencia, y cuando significa la union de un predicado con un sujeto. El diverso significado de esta palabra, \_es\_, se ve clarísimamente en las dos proposiciones que siguen: Pedro \_es\_; Pedro \_es\_ bueno. En la primera, el verbo \_es\_ significa la realidad de Pedro, ó su existencia; en la segunda, expresa la union del predicado, bueno, con el sujeto, Pedro. En el primer caso, el verbo ser es sustantivo, en el segundo es copulativo. El sustantivo expresa simplemente la existencia; el copulativo una determinacion, un modo de existir. La mesa es, significa la simple existencia de la mesa; la mesa es alta, expresa un modo de

ser, la altura.

[12.] El ser puramente substantivo no se encuentra en otra proposicion que en la siguiente: el ser es, ó lo que es es; pues en todas las demás, en el sujeto mismo está envuelto algun predicado que determina un modo. Cuando decimos la mesa es; si bien el predicado directo de la proposicion es la existencia, expresada por la palabra \_es\_; no obstante, en el sujeto \_mesa\_, entra ya una determinacion del ser de que hablamos: esto es de un ser que es mesa. Luego observábamos con verdad que el verbo ser en su significacion puramente substantiva, no se halla en otra proposicion que en la dicha, el ser es. Esta es enteramente idéntica, absolutamente necesaria, absolutamente convertible, es decir, que el predicado se puede afirmar de todos los sujetos, y el sujeto de todos los predicados. Así, poniendo la proposicion en otra forma, se tendrá: el ser es existente; y se puede decir todo ser es existente; y al contrario, lo existente es ser; y todo lo existente es ser.

[13.] Si se me opone que el ser posible no es existente, observaré que el ser puramente posible, no es ser, en todo rigor; y que en el modo en que lo es, á saber, en el orden posible, es tambien existente. Pero como de esto me ocuparé mas abajo, voy á la proposicion en que el ser es copulativo. La mesa es, equivale á, la mesa es existente. Es verdad que toda mesa real es existente; pues real es lo mismo

que existente; y así  
en algun sentido se podria decir que la proposicion  
se parece á la otra:  
todo ser es. Pero salta desde luego á los ojos una  
diferencia, y  
consiste en que en la idea de mesa, no entra por ne-  
cesidad la de  
existencia, pues podemos concebir una mesa que no e-  
xista, mas nó un ser  
como tal, sin existencia, es decir, un ser que no s-  
ea ser. De todos  
modos, se encuentra entre las dos proposiciones una  
diferencia mas  
notable: en la primera, el sujeto se puede afirmar  
de todos los  
predicados diciendo, todo lo existente es ser; pero  
es evidente que no  
se puede decir, todo lo existente es mesa.

[14.] La razon de esto se halla en que la proposici-  
on: el ser es, es  
absolutamente idéntica, es la expresion de un conce-  
pto puro, reducido á  
forma de proposicion; y por tanto los términos que  
sirven de extremos,  
se pueden tomar indistintamente los unos por los ot-  
ros: el ser es; lo  
que es, es ser; el ser es existente; lo existente e-  
s ser. Pero en las  
demás proposiciones se combinan diferentes órdenes  
de ideas; y aunque la  
idea comun de ser, es aplicable á todo; como esta i-  
dea es esencialmente  
indeterminada, no se sigue que una de las cosas á q-  
ue conviene la idea  
general, se identifique con otra que entra tambien  
en la misma idea  
general. De que á toda mesa existente le convenga e-  
l ser; no se sigue  
que todo ser sea mesa.

[15.] El ser copulativo se aplica sin el substantiv

o: así cuando decimos la elipse es curva; prescindimos de si existe ó nó alguna elipse; y la proposicion seria verdadera, aunque no existiese ninguna elipse en el mundo. La razon está en que el verbo ser, cuando es copulativo, expresa la relacion de dos ideas.

[16.] Esta relacion es de identidad; por manera que para que un predicado pueda afirmarse de un sujeto no basta la union de los dos. La cabeza está unida con el hombre, y no puede decirse : «el hombre es su cabeza;» la sensibilidad está unida con la razon en el mismo hombre; y no puede decirse: «la sensibilidad es la razon;» la blancura está unida con la pared, y no puede decirse: «la pared es la blancura.»

La afirmacion pues de un predicado expresa la relacion de identidad; y así es que no existiendo esta identidad con respecto al predicado en abstracto, se le expresa en concreto, para hacer entrar en el mismo, algo que envuelva la identidad. La pared es la blancura; esta proposicion es falsa, porque se afirma la identidad que no existe; la pared es blanca: la proposicion es verdadera, porque blanco significa alguna cosa que tiene blancura, y en efecto la pared es una cosa que tiene blancura; hay pues la identidad que verifica la proposicion (V. Lib. I, cap. XXVI, XXVII y XXVIII).

[17.] Luego en toda proposicion afirmativa el predicado se identifica

con el sujeto. Luego cuando percibimos la identidad afirmamos. Luego el juicio es la misma percepcion de la identidad. No niego que en lo que llamamos asenso hay á veces algo mas que la simple percepcion de la identidad, pero no concibo cómo, al verla evidentemente, necesitamos algo mas para asentir. Lo que se llama asenso, adhesion del entendimiento, parece ser una especie de metáfora, como si el entendimiento se adhiriese, se uniese á la verdad, cuando ella se le presenta; pero en el fondo, dudo mucho que respecto á lo evidente, haya otra cosa que percepcion de la identidad.

[18.] De aquí se sigue que si á las mismas palabras correspondiesen exactamente las mismas ideas y del mismo modo, en diferentes entendimientos, seria imposible la oposicion y la diversidad de juicios. Luego cuando hay esta diversidad ú oposicion, hay siempre discrepancia en las ideas.

[19.] Concebimos las esencias de las cosas, y raciocinamos sobre ellas, prescindiendo de que existan ó nó; y aun suponiendo que no existen; es decir, que concebimos relaciones entre los predicados y los sujetos, sin la existencia de los sujetos ni de los predicados. Y como todos los seres contingentes pueden ser y dejar de ser, y aun puede señalarse un instante en que han comenzado, se sigue que la ciencia, ó sea el conocimiento de la naturaleza y relaciones de los seres, fundado en

principios ciertos y evidentes, no tiene por objeto nada contingente en cuanto existe. Luego hay un mundo infinito de verdades fuera de la realidad contingente.

Reflexionando sobre esto se deduce que fuera del mundo contingente ha de haber un ser necesario en el cual esté fundada esa verdad necesaria que es el objeto de la ciencia. Esta no puede tener por objeto la nada; pues bien, los seres contingentes prescindiendo de su existencia, son pura nada. No cabe esencia, nó propiedades, nó relaciones, en lo que es pura nada: luego hay algo necesario en que estriba la verdad necesaria de esas naturalezas, propiedades y relaciones que el entendimiento concibe en las mismas cosas contingentes. Luego hay Dios; y el negarlo es convertir la ciencia en una pura ilusión. La comunidad de la razón humana nos ha dado una prueba de esta verdad; la necesidad de la ciencia humana nos suministra otra, y nos confirma la primera (V. Lib. IV, cap. XXIII hasta el XXVII).

[20.] En toda proposición necesaria en que no se afirma ó niega el ser substantivo, sino el relativo, como esta: todos los diámetros de un círculo son iguales, se halla envuelta una proposición condicional. Así la anterior viene á equivaler á esta otra: si existe un círculo, todos sus diámetros serán iguales. En efecto: no existiendo ningún círculo, no hay diámetros, ni igualdad, ni nada; la nada no tiene ninguna propiedad;

por lo cual, en todo cuanto se afirme, ha de ir sobrentendida la condicion de la existencia.

[21.] En las proposiciones generales se afirma el enlace concebido de dos objetos: pero es necesario advertir que si bien suele decirse que lo que se afirma es el enlace de dos ideas, esto no es del todo exacto. Cuando yo afirmo que todos los diámetros de un círculo son iguales, no entiendo tan solo que así esté en mis ideas, que yo lo conciba así; sino que en efecto es así en la realidad, fuera de mi entendimiento, prescindiendo de mis ideas, y aun de mi propia existencia. Mi entendimiento pues ve una relacion, un enlace en los objetos; y afirma que siempre que estos existan, existirá realmente el enlace, con tal que se cumplan las condiciones bajo que es concebido el objeto.

#### CAPÍTULO IV.

EL ENTE, OBJETO DEL ENTENDIMIENTO, NO ES ÉL POSIBLE, EN CUANTO POSIBLE.

[22.] Réstanos aclarar un punto importante sobre la idea del ente: esto es, si dicha idea tiene por objeto el ser real, ó el posible. Los escolásticos decian que el objeto del entendimiento es el ente; y nó sin razon, porque una de las cosas que con mas claridad concebimos, y que



mas fundamental se encuentra en nuestras ideas, es la idea del ser, la cual en cierto modo las comprende todas. Pero como el ente se distingue en actual, y en posible, surge aquí la dificultad, á cuál de estas categorías es aplicable la idea del ser, objeto principal de nuestro entendimiento.

[23.] El abate Rosmini (Nuovo saggio sull'origine delle idee) pretende que la forma y la luz de nuestro entendimiento, y el origen de todas nuestras ideas, está en la de ser, mas nó real, sino o posible. «La simple idea del ser, dice, no es percepcion de alguna cosa existente, sino intuicion de alguna cosa posible: no es mas que la idea de la posibilidad de la cosa» (Seccion 5, Parte 1, Cap. 3, Art. 1, §. 2).

Yo dudo mucho que esto sea verdad; y me parece que hay aquí confusion de ideas. Antes de hacer entrar la idea de posibilidad en la de ser, era necesario definimos la posibilidad misma. Tratemos de dar esta definicion, que ella aclarará mucho lo demás.

[24.] ¿Qué es la posibilidad? La idea de posibilidad, prescindiendo de sus clasificaciones, nos ofrece una idea general de la no repugnancia ó la no exclusion de dos cosas entre sí; como la idea de imposibilidad nos presenta esa repugnancia, esa exclusion. El triángulo no puede ser un círculo. El triángulo puede ser equilátero. En el primer caso afirmamos la repugnancia de las ideas de círculo y triángulo;

en el segundo, la no repugnancia de que un triángulo tenga sus tres lados iguales. Si bien se observa, en estos casos no se habla del triángulo ni del círculo, con respecto á su existencia; y la posibilidad ó imposibilidad se refieren á la repugnancia de sus esencias mismas, prescindiendo de que existan ó nó; bien que la imposibilidad ideal trae consigo la imposibilidad real.

[25.] Como siempre que se afirma la imposibilidad, se afirma también la repugnancia, y no hay repugnancia de una cosa consigo misma, resulta que la imposibilidad solo es dable cuando se comparan dos ó mas ideas. Por otra parte, en no habiendo repugnancia, hay posibilidad; luego ninguna idea simple, por sí sola, puede ofrecernos un objeto imposible. Luego el objeto de toda idea simple es siempre posible; es decir, no repugnante.

[26.] Las cosas intrínsecamente imposibles son aquellas que envuelven el ser y el no ser, de una misma; y por esto se las llama contradictorias. Cuando se nos presenta un absurdo de esta naturaleza, recordamos desde luego el principio de contradicción; «esto no puede ser, decimos; pues sería y no sería á un mismo tiempo.» ¿Por qué es imposible un triángulo circular? porque á un mismo tiempo, sería y no sería triángulo.

En la idea de imposibilidad, entra pues la del no ser; sin esto no hay exclusion del ser; y por tanto ni contradicción, ni

imposibilidad.

[27.] La posibilidad puede entenderse de dos maneras: 1.º en cuanto no expresa más que la simple no repugnancia; y entonces es posible no solo lo que no existe, pero que no entraña ninguna contradicción; sino también lo existente, lo actual; 2.º en cuanto expresa la no repugnancia, unida á la idea de no estar realizado; y entonces solo se aplica á las cosas que no existen. Lo posible tomado en el primer sentido, se opone á lo imposible; en el segundo, se opone á lo existente; envuelta empero la condición de la no repugnancia. La posibilidad en el primer caso, se llama simplemente con este nombre; en el segundo, se apellida posibilidad pura.

De estas observaciones se deduce que la idea de posibilidad añade algo á la de ser: es decir, la no repugnancia, la no exclusión; y si se trata de posibilidad pura, se añade además la no existencia del ser posible.

[28.] Cuando el entendimiento percibe el ser en sí mismo, no puede considerar que haya ó nó repugnancia. Esta se descubre en la comparación; y la idea del ser en sí, es simple, no incluye términos comparables. La idea de ser solo puede encontrar repugnancia cuando se le aplica á una cosa determinada, á una esencia en la cual se fingen condiciones contradictorias; así se verificará en el caso de querer aplicar el ser á un triángulo circular.

[29.] La idea del ser, en sí misma, tanto dista de poder prescindir de la idea de la existencia, que antes bien es la misma idea de la existencia. Cuando concebimos el ser en toda su abstracción, no concebimos otra cosa que el existir; estas dos palabras significan una misma idea.

[30.] En las cosas determinadas, puedo concebir la esencia sin la existencia; así puedo muy bien considerar todas las figuras geométricas imaginables, y examinar sus propiedades y relaciones, prescindiendo de que existan ó nó; pero la idea del ser, como que es absolutamente indeterminada, si la abstraigo de la existencia, la abstraigo de sí misma, la anonado.

Quisiera que se me dijese, á qué corresponde la idea del ser en general, prescindiendo de que exista. Si después de haber prescindido de todas las determinaciones, prescindo también del ser mismo, ¿qué me resta?--Resta, se me dirá, una cosa que puede ser.--¿Qué significa una \_cosa\_? Supuesto que prescindimos de todo lo determinado, \_cosa\_ no puede significar sino un ser; tendremos pues que una cosa que puede ser, equivaldrá á un ser que puede ser. Ahora bien; cuando se habla de un ser que puede ser ¿se trata simplemente de posibilidad no pura? entonces no se prescinde de la existencia, y se falta á lo supuesto; ¿se trata de posibilidad pura? entonces se niega la exi

stencia: y la  
proposicion equivale á esta otra: un ser que no es,  
pero que no envuelve  
ninguna repugnancia. Veamos lo que significa esta e  
xpresion: «un ser que  
no es». ¿Qué significa el sujeto, un ser? una cosa,  
ó bien, lo que es;  
¿Qué significa una cosa? un ser; pues se prescinde  
de todo lo  
determinado. Luego, ó el sujeto de la proposicion n  
o significa nada, ó  
la proposicion es absurda, pues equivale á esta otr  
a, «una cosa que es,  
que no es, pero que no envuelve repugnancia.»

[31.] El origen de la equivocacion que combatimos e  
stá en que se aplica  
á la idea misma del ser, lo que solo conviene á las  
cosas que son algo  
determinado, concebible sin la existencia. El ser p  
uro, en toda su  
abstraccion, no es concebible sin ser actual, es la  
existencia misma.

[32.] Ni la posibilidad pura significa nada, sino e  
n orden á la  
existencia. ¿Qué es ser posible, sino poder ser rea  
lizado, poder  
existir? Luego la idea del ser es independiente de  
la idea de  
posibilidad; y esta no es aplicable sino con relaci  
on á aquella.

[33.] La idea pues de ser, es la misma idea de la e  
xistencia, de la  
realizacion. Si concebimos el ser duro, sin mezcla,  
sin modificacion,  
subsistente en sí mismo, concebimos lo infinito, co  
ncebimos á Dios; si  
consideramos la idea de ser, como participada, de u  
na manera  
contingente, con aplicacion á las cosas finitas, en

tonces concebimos la  
actualidad ó la realizacion de ellas.

[34.] Cuando aplicamos á las cosas la idea de ser,  
no entendemos  
aplicarles la de posibilidad; sino la de realidad.  
Si digo la mesa es,  
afirmo del sujeto mesa, el predicado contenido en l  
a idea del ser: y sin  
embargo, no quiero decir que la mesa es posible, si  
no que existe en  
realidad.

[35.] Todavía mas: la idea de ser, excluye la del n  
o ser; es así que, si  
la idea del ser, fuera únicamente de lo posible, no  
excluiria la del no  
ser, pues lo puramente posible hasta incluye el no  
ser; luego la  
posibilidad no entra en sola la idea del ser; y est  
a idea no expresa mas  
que la existencia, la realidad.

## CAPÍTULO V.

### SOLUCIÓN DE UNA DIFICULTAD.

[36.] ¿Qué significa pues la idea de ser puramente  
posible? Si sostengo  
que el objeto de la idea de ser es la realidad, par  
ece que estas dos  
ideas: ser, y puramente posible, son contradictoria  
s; la realidad no es  
puramente posible, porque si es puramente posible,  
no existe: y en no  
existiendo ya no es realidad. Examinemos esta difi  
cultad, investigando  
el origen de la idea de la posibilidad pura.

[37.] Como estamos rodeados de seres contingentes, y aun nosotros mismos lo somos, presenciamos incesantemente la destrucción de unos y la producción de otros, es decir el tránsito del ser al no ser, y del no ser al ser. Un sentimiento íntimo nos atestigua que este tránsito del no ser al ser, lo hemos experimentado nosotros mismos: todos nuestros recuerdos se limitan á un término muy breve, antes del cual existía ya el mundo. Así pues, la razón, la experiencia y el sentido íntimo nos manifiestan que hay objetos que son y después desaparecen, y otros que antes no eran y después aparecen. A las cosas que experimentan este cambio, las vemos propiedades y relaciones, que dan lugar á cierta combinación de nuestras ideas; combinación que subsiste, ya existan, ya dejen de existir, los objetos á que se refieren. De este modo concebimos la idea general de cosas, que aunque no sean, pueden ser; pero este sujeto, \_cosas\_, no expresa el ser, sino en general objetos finitos, determinados.

[38.] Hé aquí pues soltada la dificultad. El ser puramente posible, tal como lo concebimos de la manera explicada, no envuelve contradicción alguna. No significa «una realidad que no es realidad» sino un objeto, ó una cosa, finita, determinada, cuya idea tenemos, aunque no exista, pero cuya existencia no envuelve contradicción, ó repugnancia con ninguna de las condiciones contenidas en su idea. El decir que

s, ser puramente posible, si se le explica de este modo, no es mas que la generalizacion de estas y otras proposiciones semejantes. Una mesa que no es, es posible. ¿Qué queremos decir con esto? que en la idea de la mesa, no hay nada que repugne á que exista; pues bien, ser puramente posible, no significa mas tampoco, sino que tenemos muchas ideas de cosas finitas, á que no repugna la existencia. La expresion se refiere á cosas determinadas, concebidas por nosotros, pero prescindiendo en aquel caso de que sea esta ó aquella la esencia de que hablamos, y comprendiendo todas las que no ofrecen repugnancia.

[39.] Se me objetará, que entonces un ser infinito no existente, es una cosa contradictoria; y no tengo dificultad en admitirlo. Si un ser infinito no existe, es absurdo; y si al comparar estas dos ideas, infinidad y no existencia, nosotros no vemos con toda claridad la repugnancia, es porque no comprendemos bien qué es la infinidad. Solo por esta causa ha sufrido y sufre dificultades, la demostracion de la existencia de Dios fundada simplemente en su idea. Pero es cierto que si el ser infinito no existiese, seria imposible. Imposible es lo que no puede existir: y no podria existir, si ya no existiese. Esta existencia no le podria venir de otro, pues lo infinito no puede ser producido; ni de sí mismo, pues que no existiria. Nosotros, es verdad, imaginamos lo infinito en su esencia, prescindiendo de su existen



cia; pero repito que esta precision solo nos es posible, porque no comprendemos bien la infinidad; que si la comprendiéramos, veríamos la repugnancia de los términos, infinidad y no existencia, con tanta claridad como las del triángulo y círculo.

## CAPÍTULO VI.

CÓMO SE ENTIENDE QUE LA IDEA DEL ENTE SEA LA FORMA DEL ENTENDIMIENTO.

[40.] Cuando se afirma que el objeto del entendimiento es el ente, hay la duda de si se quiere significar que la idea de ente sea la forma general de todas las concepciones; ó si tan solo se quiere decir que todo lo que el entendimiento concibe es ente; ó en otros términos, si la calidad de objeto, se la atribuye al ente, en cuanto ente, por manera que solo bajo esta forma sean concebibles los objetos; ó bien si solo se significa que la calidad de ente conviene á todo lo que el entendimiento concibe. En el primer caso, se tomará la proposicion reduplicativamente; y equivaldria á esta: «El entendimiento nada concibe, sino en cuanto es ente;» en el segundo, se tomaria formalmente, y equivaldria á esta otra: «todo lo que el entendimiento concibe es ente.»

[41.] Yo creo que no puede decirse que el objeto de l entendimiento sea solo el ente en cuanto ente; de manera que la idea del ente sea la única forma que el entendimiento conciba; pero sí que esta forma es una condicion esencial á toda percepcion.

[42.] Que la idea de ente, no es la única forma concebida por el entendimiento, se ve claro si se considera que esta idea en sí, no incluye ninguna determinacion, ninguna variedad, no expresa mas que el ser, en toda su abstraccion; luego si el entendimiento no percibiese en los objetos otra cosa que esta idea, no conoceria las diferencias de ellos; su percepcion no pasaria de lo que les es comun á todos: el ser.

[43.] Si se dice que estas diferencias percibidas son maneras de ser, modificaciones de lo representado en la idea general, ya se conviene en que el ser en sí, no es la única forma percibida; pues que la modificacion, la manera de ser, ya añade algo á la idea del ser. El triángulo rectángulo es una manera de triángulo; su idea es una modificacion de la idea general; y nadie dirá que la idea de rectángulo no añade algo á la del triángulo, y que sean una misma cosa. Lo propio se verifica con respecto á la idea del ente y sus modificaciones.

[44.] Ya hemos visto (Lib. IV, cap. XXI) que las ideas indeterminadas no nos conducen por sí solas á conocimientos positivos : y por cierto que

ninguna merece mejor este nombre, que la de ente. Si nuestro entendimiento se limitase á ella, la percepcion no seria mas que un concepto vago, incapaz de toda combinacion.

[45.] La misma negacion, que como veremos mas abajo, es conocida por nosotros, no podria serlo, si admitiésemos que el entendimiento nada concibe sino en cuanto es ente; en cuyo caso, nos faltaria la condicion indispensable de todo conocimiento: el principio de contradiccion.

[46.] Bastan estas razones para dejar fuera de duda lo que me proponia manifestar: pero como este punto tiene íntimas relaciones con lo mas transcendental de la lógica y de la metafísica, quiero explicarle mas por extenso en el capítulo siguiente.

## CAPÍTULO VII.

TODA CIENCIA SE FUNDA EN EL POSTULADO DE LA EXISTENCIA.

[47.] He dicho que la idea de ente no es la única forma percibida, pero que es una forma necesaria á toda percepcion. Mas no quiero significar con esto, que no podamos percibir sino lo existente en acto; sino que la existencia entra cuando menos, como una condicion de todo lo percibido. Me explicaré. Cuando percibimos simplemente un objeto, sin afirmar nada

de él, se nos presenta siempre como una realidad. Nuestra idea nos expresa algo; y fuera de la realidad no hay nada. Aun la percepción de las relaciones esenciales de las cosas, envuelve la condición si existen. Así, cuando digo que en un mismo círculo ó en círculos iguales, arcos iguales están subtendidos por cuerdas iguales, supongo implícitamente la condición, «si existe un círculo. »

[48.] Como esta manera de explicar el conocimiento de las relaciones esenciales de las cosas, puede parecer extraña, voy á presentarla bajo el punto de vista mas claro que me sea posible. Cuando afirmo ó niego una relación esencial de dos cosas, ¿la afirmo ó niego de mis ideas ó de las cosas? Claro es que de las cosas y nó de mis ideas. Si digo «la elipse es una curva» no digo esto de mi idea, sino del objeto de mi idea. Bien sabemos que nuestras ideas no son elipses; que dentro de nuestra cabeza no las hay; y que cuando pensamos por ejemplo, en la órbita de la tierra, la órbita de la tierra nó está en nosotros. ¿De qué hablamos pues? Nó de la idea, sino de su objeto; nó de lo que está en nosotros, sino de lo que está fuera de nosotros.

[49.] Tampoco significamos que nosotros lo \_vemos\_ así: significamos que \_es\_ así: cuando digo que la circunferencia es mas larga que el diámetro, no significa que así lo veo, sino que es así. Tanto disto de hablar de mi idea, que afirmaré ser verdad lo mismo

, aunque yo no lo  
viese, aunque yo no existiese. Solo hablamos de la  
idea, cuando dudamos  
de su correspondencia con el objeto: entonces no ha  
blamos de la  
realidad, sino de la apariencia; y en tales casos e  
l lenguaje tiene de  
por sí una admirable exactitud: no decimos: \_es\_, s  
ino \_me parece\_.

[50.] Nuestras afirmaciones y negaciones se refiere  
n pues, á los  
objetos. Ahora discurro así: lo que no existe, es u  
n puro nada; es así  
que de la nada, nada se puede afirmar ni negar, pue  
s no tiene propiedad,  
ni relacion de ninguna clase, es una pura negacion  
de todo; luego nada  
se puede afirmar ni negar, nada combinar, nada comp  
arar, nada percibir,  
sino bajo la condicion de la existencia.

Digo bajo la condicion; porque conocemos las propie  
dades, las  
relaciones, de muchas cosas que no existen, pero en  
todo lo que de  
ellas concebimos, entra siempre la condicion: si ex  
istiesen.

[51.] De aquí resulta que nuestra ciencia estriba s  
iempre en un  
postulado; y empleo á propósito esta palabra matemá  
tica, para hacer ver  
que esta condicion que exijo á toda ciencia, no la  
desdeñan las que por  
autonomasia se denominan exactas. La mayor parte de  
sus demostraciones  
empiezan por un postulado. «Tírese una línea etc. e  
tc.» «Si se supone un  
ángulo recto en B etc. etc.» «Tómese una cantidad A  
mayor que B etc.  
etc.» Hé aquí pues como el matemático mismo, con to

do el rigor de sus demostraciones, supone siempre la condicion de la existencia.

[52.] Esta existencia es necesario suponerla: de otro modo no se puede explicar nada. Lo que no han visto algunos metafísicos, lo alcanza el sentido comun. Hagamos la prueba; veamos cómo hablaría un matemático que jamás hubiese pensado en metafísica. Supondré que el interlocutor me haya de demostrar que en un triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual á la suma de los cuadrados de los catetos; y que para ejercitar su inteligencia, ó mejor, para que sin advertirlo nos explique lo que pasa en su mente, con respecto á la percepcion de su objeto, le hacemos varias preguntas, en apariencia necias, pero que en realidad solo serán escudriñadoras. Para mayor claridad lo pondré en forma de diálogo; y suponiendo que no hay encerado y que la demostracion se da de memoria.

Demostracion. Bájese una perpendicular desde el ángulo recto á la hipotenusa.

¿Dónde?

Es claro: en el triángulo de que hablamos.

Pero señor, si no hay tal triángulo.....

Pues entonces ¿de qué se trata?

Ya se ve; se trata de un triángulo rectángulo; y el caso es que no hay

ninguno.

No lo hay, pero lo puede haber. Si tuviésemos el en  
cerado ó papel, y  
regla, lo haríamos desde luego.

Es decir que V. habla del triángulo que haríamos...

Sí señor.

Ya lo entiendo, pero entonces lo tendríamos, mas ah  
ora no lo tendremos.

Enhorabuena; pero si lo tuviésemos, ¿no podríamos b  
ajar la  
perpendicular?

Sí señor.

Pues no quiero decir otra cosa.

Pero V. ya decia que se bajase.....

Claro es que si no hay triángulo, no se puede bajar  
; pero entonces no  
hay ni vértice del ángulo recto, ni hipotenusa, ni  
nada; pero cuando  
digo que se baje la perpendicular, siempre supongo  
el triángulo. Y como  
es evidente que este triángulo se puede construir,  
no expreso la  
suposición; se la sobrentiende.

Ya comprendo esto; pero entonces bajaremos la perpe  
ndicular en aquel  
triángulo solo, y V. me habla como si se la bajase  
en todos.

El triángulo se construiria para un ejemplo; y lo q  
ue con él hiciésemos,  
claro es que podríamos hacerlo con todos.

¿Con todos?

Sí señor; ¿pues no concibe V. que en todo triángulo rectángulo se puede bajar una perpendicular del ángulo recto á la hipotenusa?

Aquí dentro se me representa así: pero como esto que hay en mi cabeza, no son triángulos, pues algunos se me representan con lados de millares de varas, y no tengo yo la cabeza tan grande.....

Mas no se trata de lo que tiene V. en su cabeza, sino de los triángulos mismos.....

Pero como estos triángulos no los hay, nada puedo decir de ellos.....

Pero, al menos ¿los puede haber?

¿Quién lo duda?

Pues bien, si los hubiese, grandes ó pequeños, en una posición ú otra, en una parte ú otra, ¿no es verdad que se podría tirar una perpendicular desde el vértice del ángulo recto á la hipotenusa?

Es claro.

Pues yo no quiero decir otra cosa; sino que en todo triángulo rectángulo sea cual fuere, se puede bajar esta perpendicular.

Pero se entiende que V. no habla de los que no son. .... ¿no es verdad?

Hablo de todos, de los que son y de los que no son.



Ya se ve que la perpendicular no se la puede tirar en un triángulo que no existe. Lo que no existe no es nada. Pero lo que no existe puede existir; y veo con toda claridad que \_suponiendo que exista\_, se verificará lo que digo. Así puedo hablar, y hablo de todos, de los existentes, y de los no existentes, sin excepcion alguna.

El lector juzgará si al molestar al pobre matemático con las importunas dificultades de un taimado haciéndose el rudo, no le hemos hecho responder como responderia cualquiera que no estuviere prevenido con ninguna idea metafísica; y es evidente que estas respuestas las aceptarían como razonables, como satisfactorias, como las únicas que se pueden dar en este caso, todos los matemáticos del mundo.

Pues bien: en estas respuestas y explicaciones está lo que hemos dicho: toda la ciencia fundada en un postulado: todo raciocinio para demostrar aun las propiedades y relaciones mas esenciales de las cosas, parte de la suposición de su existencia.

## CAPÍTULO VIII.

EL FUNDAMENTO DE LA POSIBILIDAD PURA, Y LA CONDICION DE LA EXISTENCIA.

[53.] He dicho que el fundamento de la posibilidad pura de las cosas, y de sus propiedades y relaciones, se hallaba en la esencia de Dios, donde está la razón de todo (v. L. IV desde el cap. XXIII hasta el XXVII): y á primera vista pudiera parecer que á la ciencia le basta aquel fundamento, y que no necesita apoyarse en la condición de la existencia de las cosas.

Porque, si las esencias están representadas en Dios, se halla en la esencia divina el objeto de la ciencia: y por tanto no es concluyente el argumento fundado en que de la nada, no se puede afirmar nada. Suponiendo dicha representación, la ciencia no se ocupa de un puro nada, sino de una cosa muy real; y por consiguiente, tiene á la vista un objeto muy positivo, aun cuando prescindamos de la realidad de la cosa considerada.

Veamos cómo se puede desvanecer esta dificultad.

[54.] Las relaciones necesarias de las cosas, independientemente de su existencia, han de tener una razón suficiente: esta solo puede encontrarse en el ser necesario. Luego, la condición de la existencia, presupone la representación de la esencia del ser contingente, en el ser necesario; luego la condición «si existe» no se puede poner, si no se presupone el fundamento de la posibilidad.

[55.] Esta observación manifiesta que hay aquí dos cuestiones: 1.<sup>a</sup> ¿cuál

es el fundamento de la posibilidad intrínseca de las cosas? 2.<sup>a</sup> Supuesta la posibilidad, ¿cuál es la condición que se envuelve en cuanto se afirma ó niegue del objeto posible? El fundamento de la posibilidad es Dios: la condición es la existencia de los objetos considerados.

Ambas cosas son necesarias para que haya ciencia: si faltase el fundamento de la posibilidad intrínseca, no se podría poner la condición de la existencia; y si admitida la posibilidad, no añadimos la condición, la ciencia carece de objeto.

[56.] Para entender mas á fondo esta materia conviene observar, que al afirmar ó negar las relaciones de los seres representadas en Dios, no tratamos de lo que estos seres son en Dios, sino de lo que serian en sí mismos, cuando existiesen. En Dios, son el mismo Dios; porque todo lo que hay en Dios, se identifica con Dios; si pues considerásemos las cosas solo en cuanto están en él, no tendríamos por objeto á las cosas, sino á Dios mismo. Es cierto que en Dios hay el fundamento, ó sea la razón suficiente, de las verdades geométricas: pero la geometría no se ocupa de estas en cuanto están en Dios, sino en cuanto realizadas ó posibles de realizar. En Dios no hay líneas, ni dimensiones de ninguna clase; luego no hay el objeto de la geometría propiamente dicha. Las verdades geométricas tienen en él un valor objetivo, ó de representación, y nó subjetivo; de lo contrario ser

ia necesario decir  
que Dios es extenso.

[57.] Hé aquí manifestado como lo dicho en el citad  
o lugar, no se opone  
á lo que se establece aquí: y como el poner en Dios  
el fundamento de  
toda posibilidad, no excluye la necesidad científic  
a de la condicion de  
la existencia.

[58.] Para dejar este punto fuera de toda duda, voy  
á presentar la  
cuestion bajo otro aspecto, manifestando que cuando  
Dios conoce las  
verdades finitas, ve tambien en ellas esta condicio  
n: «si existen.» Dios  
conoce la verdad de esta proposicion: «Los triángul  
os de igual base y  
altura son iguales en superficie.» Esto es verdad á  
los ojos de la  
inteligencia infinita como de la nuestra; si así no  
fuese, la  
proposicion no seria verdadera en sí misma: nosotro  
s estaríamos en  
error. Ahora bien; en Dios, ser simplicísimo, no ha  
y figuras verdaderas,  
aunque haya la percepcion intelectual de las mismas  
. Luego el  
conocimiento de Dios en lo tocante á las cosas fini  
tas, se refiere á la  
existencia posible de ellas; y por consiguiente env  
uelve la condicion:  
«si existen.» El conocimiento de Dios, no se refier  
e á la  
representacion puramente ideal, sino á su realidad,  
actual ó posible:  
cuando Dios conoce una verdad sobre los seres finit  
os, no la conoce de  
la sola representacion de las mismas que en sí prop  
io tiene, sino de lo  
que ellas serian, si existiesen.

[59.] Todo objeto, puede ser considerado ó en el órden real, ó en el ideal. El ideal, es su representacion en un entendimiento, la cual solo tiene algun valor, en cuanto se refiere á la realidad actual ó posible. Solo de este modo tiene la idea objetividad; pues sin esto seria un hecho puramente subjetivo del cual no se podria afirmar ni negar nada, excepto lo puramente subjetivo. La idea que tenemos del triángulo nos sirve para conocer y combinar, en cuanto tiene un objeto real ó posible; lo que afirmamos ó negamos de ella, lo referimos á su objeto: si este desaparece, la idea se convierte en un hecho puramente subjetivo, al cual no podremos aplicar sin abierta contradiccion, las propiedades de una figura triangular.

## CAPÍTULO IX.

### IDEA DE LA NEGACION.

[60.] Se dice que el entendimiento no concibe la nada; y esto es verdad, en el sentido de que no concebimos la nada como algo, lo que seria contradictorio; pero no se sigue de esto, que de ningun modo concibamos la nada. El no ser es la nada; y no obstante concebimos el no ser. Esta percepcion nos es necesaria; sin ella no percibiríamos la contradiccion, y por tanto nos faltaria el principio fundamental d

e nuestros  
conocimientos: «es imposible que una cosa sea y no  
sea á un mismo  
tiempo.»

[61.] Se dirá que el concebir la nada, el no ser, n  
o es concebir, sino  
no concebir; pero esto es falso; porque no es lo mi  
smo concebir que una  
cosa no es, y el no concebirla. Lo primero envuelve  
un juicio negativo,  
que se puede expresar por una proposicion negativa;  
y lo segundo es la  
simple ausencia del acto de percepcion que nada tie  
ne que ver con la  
cosa: lo primero es objetivo, lo segundo es subjeti  
vo. Al dormir no  
percibimos las cosas; pero esta no percepcion no eq  
uivale á percibir que  
no sean. De una piedra se puede decir que no percib  
e á otra piedra; pero  
nó que perciba el no ser de otra piedra.

[62.] La percepcion del no ser es un acto positivo;  
y no se puede decir  
que sea la misma percepcion del ser, lo que fuera c  
ontradictorio: se  
seguiria que siempre que percibiéramos el ser, perc  
ibiríamos su  
negacion, el no ser, y viceversa, lo que es absurdo  
.

[63.] Cuando percibimos el no ser, es verdad que lo  
percibimos con  
relacion al ser; y que no es concebible un entendim  
iento percibiendo el  
no ser absoluto, sin ninguna idea de ser; mas esto  
no prueba que las dos  
ideas no sean distintas, y contradictorias.

[64.] Si bien se observa, la idea de la negacion, á  
mas de entrar en los

principios fundamentales de nuestro entendimiento,  
«es imposible que una  
cosa sea y no sea, á un mismo tiempo,» «cualquiera  
cosa ó es, ó no es;»  
es necesaria tambien á casi todas nuestras percep-  
ciones. No concebimos  
los seres distintos, sin concebir que el uno \_no es  
\_ el otro; y nos es  
imposible formar un juicio negativo, sin que en él  
entre la negacion. De  
donde resulta que así como hay idea del ser absolut  
a y relativa; la hay  
tambien del no ser; así como se puede decir: «El so  
l \_es\_» «los  
diámetros de un círculo \_son\_ iguales;» se puede de-  
cir tambien: «El  
Fenix \_no es\_» «los diámetros de una elipse \_no son  
\_ iguales.»

[65.] A los que sostienen que toda idea es imágen d  
el objeto, se les  
puede preguntar, ¿de qué será imágen la idea del no  
ser? Esto confirma  
lo que hemos indicado mas arriba de que no conviene  
figurarse todas las  
ideas como una especie de tipos semejantes á las co-  
sas; y que muchas  
veces no podemos dar explicacion ninguna de esos fe-  
nómenos internos que  
apellidamos ideas, sin embargo de que con ellos con-  
ocemos y explicamos  
los objetos.

[66.] Se dice tambien que el objeto del entendimien-  
to es el ser; pero  
esto no puede explicarse en el sentido de que el en-  
tendimiento no  
perciba el no ser; sino que el no ser lo percibimos  
con órden al ser; y  
que el no ser por sí solo, no puede dar origen á ni-  
ngun conocimiento.

Y aquí es de notar una diferencia importante: con la idea del ser podemos entenderlo todo; cuanto mas hay de ser en la idea, mas entendemos; y si se supone una idea que represente un ser sin ninguna limitacion, ó lo que es lo mismo, sin ninguna negacion, tendremos el conocimiento de un ser infinito. Por el contrario: la percepcion del no ser, no nos enseña nada, sino en cuanto nos manifiesta la limitacion de determinados seres, y sus relaciones; si suponemos que la idea del no ser va extendiéndose, notamos que á medida que se acerca á su límite, esto es al no ser puro, á la nada absoluta, el entendimiento pierde sus objetos, le van faltando los puntos de comparacion y los elementos de combinacion, toda luz se extingue, la inteligencia muere.

[67.] No concebimos la nada universal, absoluta, si no como una condicion momentánea, que fingimos y no admitimos. En ella vemos la imposibilidad de que exista algo, pues si fuera dable señalar un momento en que no hubiese habido nada, no habria ahora nada. No hallamos en esa nada imaginaria ningun punto de partida para la inteligencia; toda combinacion es imposible, absurda: el espíritu se siente perecer de inanicion en el vacío que él se ha fabricado.

[68.] La idea de negacion es completamente estéril si no se combina con la del ser; mas con esta combinacion posee tambien á su modo una especie de fecundidad. Las ideas de distincion, de limitaci



on, de determinacion  
envuelven una negacion relativa, no concebimos seres  
distintos sin  
concebir que el uno no es el otro; ni seres limitados,  
sin concebir que  
\_carecen\_, es decir, que \_no son\_ en algun sentido;  
ni determinados, sin  
concebir alguna cosa que los hace tales, y nó tales  
otros.

## CAPÍTULO X.

IDENTIDAD, DISTINCION; UNIDAD, MULTIPLICIDAD.

[69.] Veamos cómo de la idea del no ser nace la explicacion de las de  
ideas de identidad, distincion; unidad y multiplicidad.

Si concebimos un ser, sin compararle con nada que no sea él, fijándonos únicamente en él, sin hacer entrar ninguna idea de no ser; tendremos las ideas de identidad y unidad, con respecto á él: ó mejor diremos, esas ideas de identidad y unidad, no serán otra cosa que las ideas del mismo ser. Por esta causa, las ideas de identidad y unidad son inexplicables por sí solas, porque son simples, ó se confunden con una idea simple, en la cual no hay comparacion; y en que si entra negacion, no es advertida, no se la hace objeto de reflexion. Así por ejemplo, en la percepcion de todo ser limitado, entra en algun modo la idea de un no ser, pero tambien podemos prescindir de esta negacion, consid

erando lo que el  
objeto es, y no atendiendo á lo que no es.

[70.] Si percibo un ser, y luego otro ser; la percepcion de que el uno no es el otro, da la idea de distincion, y por consiguiente la de multiplicidad. Sin percepcion pues de un no ser relativo combinado con el ser, no hay distincion ni número; pero esta percepcion basta para la distincion y el número.

[71.] Las ideas de identidad y unidad son simples, las de distincion y número compuestas: las primeras no envuelven negacion; las segundas implican un juicio negativo: «esto no es aquello.» No es posible que se nos presente A distinto de B, sin que percibamos que B no es A; y por el contrario nos basta saber que B no es A, para decir tambien que son distintos. Estas expresiones «A no es B; ó A y B son distintos,» son enteramente idénticas.

[72.] De aquí se infiere que la combinacion primordial de nuestra inteligencia consiste en la percepcion del ser y del no ser. Con ella percibimos la identidad y la distincion; la unidad y el número; con ella comparamos, con ella afirmamos ó negamos. Sin esta percepcion no nos es posible pensar. Sin la percepcion de la negacion, no tendríamos mas que la del ser; es decir una intuicion fija en un objeto idéntico, uno, inmutable, cual concebimos la inteligencia divina contemplando la infinitud del ser, en la esencia infinita.

[73.] ¿Conoce Dios las negaciones? Sí; porque cuando un ser deja de existir, Dios conoce esta verdad, y en esta verdad hay una negacion. Dios conoce la verdad de todas las proposiciones negativas, ya expresen el ser substantivo, ya el relativo; luego conoce la negacion. ¿Es esto imperfeccion? nó. Porque no puede serlo el conocer la verdad. La imperfeccion está en los objetos, que por lo mismo de ser finitos incluyen la negacion, el ser combinado con el no ser. Si Dios no conociera la negacion, sería porque la negacion fuera imposible en sí misma, lo que equivaldria á la imposibilidad de la existencia de lo finito; y conduciría á la necesidad absoluta y exclusiva de un ser infinito solo.

## CAPÍTULO XI.

### ORÍGEN DE LA IDEA DEL ENTE.

[74.] Si nada hemos podido pensar sin la idea del ente, ella preexiste á todo acto reflexivo; y parece que no ha podido nacer de la reflexion. Luego la idea de ente será innata. Examinemos esta cuestion.

[75.] Que no podemos pensar sin la idea de ente, lo demuestra lo dicho en los capítulos anteriores; y además cualquiera puede consultar la

experiencia en sí mismo, esforzándose para hacer una reflexión en que no entra la idea del ser. Ya hemos visto que ni aun los primeros principios pueden prescindir de ella; y es seguro que nadie irá mas allá de los primeros principios.

[76.] ¿Podrá habernos venido de las sensaciones? La sensación en sí, no nos presenta sino cosas determinadas: la idea del ente es cosa indeterminada; la sensación no nos ofrece sino cosas particulares; la idea del ente es lo mas general que hay y que puede haber; la sensación nada nos enseña, nada nos dice, fuera de lo que ella es, una simple afección de nuestra alma; la idea del ente es una idea vasta, que se extiende á todo, que fecunda admirablemente nuestro espíritu, que es el elemento de toda reflexión, que funda por sí solo una ciencia; la sensación no sale de sí misma, no se extiende siquiera á las otras sensaciones; la del tacto nada tiene que ver con la del oído; todas pertenecen á un instante de tiempo y no existen fuera de él; la idea del ente conduce al espíritu por todo linaje de seres, por lo corpóreo y lo incorpóreo, por lo real y lo posible, por el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito. Si algo sacamos de las sensaciones, si nos producen algun fruto intelectual, es porque reflexionamos sobre ellas; y la reflexión es imposible sin la idea del ente.

[77.] La idea del ser tampoco parece que pueda formarse por abstracción.

Para abstraer es necesario reflexionar: y la reflexion es imposible, sin tener de antemano dicha idea; luego esta es necesaria para la abstraccion, luego la abstraccion no puede ser su causa.

[78.] Por otra parte, á este argumento que tan concluyente parece, se le puede oponer una explicacion sumamente sencilla del método con que la abstraccion se ejecuta. Yo veo el papel en que escribo; la sensacion envuelve dos cosas: blanco y extenso. Si no tengo mas que la simple sensacion, aquí me pararé, y solo recibiré esta impresion: extenso y blanco. Si hoy en mí alguna facultad distinta de la de sentir, que me haga capaz de reflexionar sobre la misma sensacion que experimento, podré considerar que esta sensacion tiene algo semejante con otras, que recuerdo haber experimentado. Podré pues considerar la existencia y blancura en sí, prescindiendo de que sean estas que en la actualidad me afectan. En seguida puedo reflexionar que estas sensaciones tienen algo comun con las demás, en cuanto todas me afectan de algun modo; entonces tengo la idea de sensacion en general. Si luego considero que todas las sensaciones tienen algo comun con todo lo que hay en mí, en cuanto me modifican de alguna manera, formaré la idea de una modificacion mía, prescindiendo de que sea sensacion, ó pensamiento, ó acto de voluntad; y si en fin, prescindiendo de que estas cosas se hallen en mí, de que sean substancias ó modificaciones, solo atiendo á que so

n algo, habré llegado  
á la idea del ser. Luego esta idea puede formarse p  
or abstraccion. Esta  
explicacion es seductora por su sencillez; pero no  
deja de sufrir graves  
dificultades.

[79.] Desde los primeros pasos de la operacion nos  
servimos sin  
advertirlo, de la idea de ser: luego nos hacemos il  
usion cuando creemos  
formárnosla. Para reflexionar sobre lo extenso y bl  
anco, es necesario  
considerar que existe; que es \_algo\_ semejante á ot  
ras sensaciones;  
cuando prosigo pensando en que me afecta, ya sé que  
yo \_soy\_, que  
aquello que me afecta \_es\_, ya hablo de ser ó no se  
r, de tener ó no  
tener \_algo\_ comun; y por fin cuando prescindo de q  
ue las modificaciones  
de mi espíritu sean esto ó aquello, y solo las miro  
como una \_cosa\_,  
como \_algo\_, como un \_ser\_, claro es que no podría  
considerarlas como  
tales; si no existiese en mí la idea de \_algo\_ en g  
eneral, es decir del  
ente. Aquí el ser es un predicado que yo aplico á l  
as cosas; luego ya  
conocía este predicado. Lo que hago es colocar las  
cosas particulares y  
determinadas en una idea general é indeterminada, q  
ue preexistia en mi  
entendimiento. Las operaciones sucesivas que he hec  
ho para la  
abstraccion no han sido mas que una descomposicion  
del objeto, una  
clasificacion de él en varias ideas generales, hast  
a llegar á la  
superior, la del ente.

[80.] En vista de estas razones, todas muy fuertes,

no es fácil  
resolverse por ninguna de las opiniones opuestas si  
n temor de errar: no  
obstante yo emitiré la mia, con arreglo á los princ  
ipios que llevo  
consignados en diferentes lugares de esta obra. La  
idea del ente, no la  
tengo por innata, en el sentido de que preexista en  
nuestro  
entendimiento, como un tipo anterior á las sensacio  
nes, y á los actos  
intelectuales (v. lib. IV, cap. XXX); pero no veo i  
nconveniente en que  
se la llame innata, si con este nombre no se signif  
ica otra cosa, que la  
\_facultad innata\_ de nuestro entendimiento, para pe  
rcibir los objetos  
bajo la razon general de ente ó de existencia, tan  
pronto como  
reflexiona sobre ellos. De esta suerte, la idea no  
dimana de las  
sensaciones; y se la reconoce como un elemento prim  
ordial del  
entendimiento puro; tampoco se la forma por abstrac  
cion, como si se la  
produjese totalmente; sino que se la separa de las  
demás, se la depura  
por decirlo así, contribuyendo á esta depuracion el  
la misma. Así puede  
preexistir á la reflexion, y ser en algun modo frut  
o de la reflexion,  
segun los varios estados en que se la considera. En  
cuanto anda mezclada  
y confusa con las demás ideas, preexiste á la refle  
xion; pero es fruto  
de la misma reflexion, en cuanto esta la ha separad  
o y depurado.

[81.] Para resolver cumplidamente las dificultades  
propuestas conviene  
fijar las ideas con precision y exactitud.

La idea de ente es no solo general sino tambien indeterminada; no ofrece al espíritu nada real, ni aun posible; pues que no concebimos que exista ni pueda existir un ser que no sea mas que ser, de tal modo que no se pueda afirmar del mismo ninguna propiedad excepto la de ser. Dios tiene en sí la plenitud de ser; es su mismo ser, se llama con profunda verdad: el que es; pero de él afirmamos tambien con verdad que es inteligente, que es libre, y que tiene otras perfecciones no expresadas en la idea general y pura de ser.

De esto se infiere que no debemos considerar la idea de ente como un tipo que nos represente algo determinado, ni aun en general.

[82.] El acto con que percibimos el ser, la existencia, la realidad, es necesario á nuestro entendimiento, pero está confundido con todos los demás actos: intelectuales, como una condicion sin e qua non de todos ellos, hasta que viene la reflexion á separarle de los mismos, depurándole, y haciéndole objeto de nuestra percepcion.

Como al percibir, percibimos algo, es evidente que la razon de ser anda siempre envuelta en todas nuestras percepciones; por el mero hecho de conocer, conocemos el ente, es decir una cosa. Pero como al fijarse nuestra percepcion en un objeto no siempre distinguimos las varias razones en que puede ser descompuesto; aunque la idea de ser se halle en



todos los objetos percibidos, no es directamente percibida por nuestro entendimiento, hasta que la reflexion la separa de todo lo demás.

[83.] Si pienso en un objeto azul, claro es que en la idea de azul entra la de color; pero si no reflexiono, no distinguiré entre el género que es color y la diferencia que es azul. En el objeto percibido, estas dos cosas no se distinguen realmente; pues seria hasta ridículo el pretender que en un objeto particular de color azul, una cosa es el color y otra lo azul; no obstante cuando reflexiono sobre el objeto, puedo distinguir muy bien entre las dos ideas de color y de azul, y fijarme y discurrir sobre la una sin ocuparme de la otra. ¿Será necesario decir que yo tenga la idea de color en general, anteriormente á la representacion sensible? nó por cierto. Solamente será preciso reconocer en el espíritu una fuerza innata por la que considera en general lo que se le ofrece en particular, y descompone un objeto simple en varias ideas ó aspectos.

[84.] Nuestro entendimiento posee la fuerza de concebir la unidad bajo la idea de multiplicidad, y la multiplicidad bajo la idea de unidad. De lo último hallamos el ejemplo en las ideas generales, en cuanto reunimos en un solo concepto lo que es múltiplo en la realidad. Nuestro entendimiento puede compararse á un prisma que descompone en muchos colores un rayo de luz; de aquí nacen los diferentes conceptos relativos

á un objeto simple. Cuando no necesitamos reducir l  
a multiplicidad á la  
unidad, la fuerza intelectual obra en un sentido in  
verso: en vez de  
dispersar reúne: la variedad de colores desaparece;  
y vuelve á  
presentarse el rayo luminoso en toda su pureza y si  
mplicidad.

[85.] Por el mismo hecho de estar limitado nuestro  
espíritu á conocer  
muchas cosas por conceptos, y nó por intuiciones, h  
a menester de la  
facultad de componer y descomponer, de mirar una co  
sa simple bajo  
aspectos distintos, y de reunir diferentes cosas ba  
jo una razon comun.  
No se pierda pues de vista que la fuerza generaliza  
dora y divisora, de  
que está dotado nuestro entendimiento, aunque es pa  
ra él un poderoso  
recurso, indica sin embargo su debilidad en el órde  
n intelectual, y la  
advierte continuamente de la circunspeccion con que  
debe proceder cuando  
se trata de fallar sobre la íntima naturaleza de la  
s cosas.

[86.] Segun esta doctrina, las ideas generales y mu  
y particularmente las  
indeterminadas, resultan de la reflexion ejercida s  
obre nuestros propios  
actos perceptivos; y no hay en la idea general mas  
de lo que se halla en  
la percepcion particular, excepto su misma generali  
dad nacida de que se  
prescinde de las condiciones individuantes. Esto se  
verifica muy  
particularmente en la idea del ser, que como ya hem  
os visto, entra como  
condicion necesaria en todas nuestras percepciones;  
y es además

indispensable para todas las operaciones, tanto de composicion como de descomposicion.

No podemos concebir, sin concebir \_algo\_, ó un \_ente\_; hé aquí el ser substantivo. No podemos afirmar ó negar, sin decir \_es\_ ó \_no es\_; hé aquí el ser copulativo. Luego la idea de ser es mas bien que idea, una condicion necesaria para que nuestro entendimiento pueda ejercer sus funciones: no es un tipo que le represente nada determinado; es mas bien su condicion de vida; sin ella no le es posible ejercer su actividad.

[87.] Pero esta condicion de todos nuestros pensamientos, la podemos percibir con la reflexion; y entonces la idea de ser que estaba envuelta con lo demás, se ofrece depurada á nuestros ojos; y concebimos esa razon general, de \_ser\_, de \_cosa\_, que entra en todas las percepciones, pero que antes no habíamos distinguido con bastante claridad.

## CAPÍTULO XII.

### DISTINCION ENTRE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA.

[88.] Se ha disputado mucho en las escuelas sobre si la existencia es distinta de la esencia. Esta cuestion á primera vista indiferente, no lo es cuando se atiende á las consecuencias que de ella dimanar en opinion

de autores respetables, quienes pretendian nada menos que establecer en la distincion de la esencia y de la existencia una nota característica de lo finito, atribuyendo al solo ser infinito la identidad de su esencia con su existencia.

[89.] Que nosotros distinguimos entre la esencia y la existencia de las cosas, es indudable: en cuanto concebimos el objeto como realizado, concebimos la existencia; y en cuanto concebimos que ese objeto existe con esta ó aquella determinacion que le constituye en tal ó cual especie, concebimos la esencia. La idea de existencia, nos representa la realidad pura; la idea de la esencia, nos ofrece la determinacion de esta realidad. Pero las escuelas han ido mas lejos, y han querido trasladar á las cosas, la distincion que se halla en los conceptos: su opinion parece mas sutil que sólida.

[90.] La esencia de una cosa es aquello que le constituye tal, y le distingue de todo lo demás; y la existencia es el acto que da el ser á la esencia, ó aquello por lo cual la esencia existe. De estas definiciones parece resultar que no hay distincion entre la esencia y la existencia. Para que dos cosas sean distintas es necesario que la una no sea la otra; y como la esencia abstraída de la existencia, no es nada, no se puede decir que haya entre ellas una distincion real.

La esencia de un hombre, si se prescinde de su exis

tencia ¿á qué se reduce? á nada: luego no se debe admitir ninguna relacion entre ellas. Convengo en que prescindiendo de la existencia del hombre, concebimos todavía la esencia del hombre; pero la cuestion no está en si distinguimos entre la idea del hombre y su existencia, sino en si hay una distincion real entre su esencia propia y su misma existencia.

[91.] Las esencias de todas las cosas están en Dios ; y en este sentido puede decirse que se distinguen de la existencia finita; pero esto, si bien se considera, no afecta en nada la cuestion presente. Cuando las cosas existen en Dios, no son nada distinto de Dios ; están representadas en la inteligencia infinita, la cual con todas sus representaciones, es la misma esencia infinita. Comparar pues la existencia finita de las cosas con su esencia, en cuanto se halla en Dios, es variar radicalmente el estado de la cuestion, y buscar la relacion de la existencia de las cosas, nó con sus esencias particulares, sino con las representaciones del entendimiento divino.

[92.] Puede objetarse que si la existencia de los seres finitos es lo mismo que su esencia, resultará que la existencia será esencial á dichos seres; porque nada mas esencial que la misma esencia: luego los seres finitos existirán por necesidad, pues que todo lo que pertenece á la esencia es necesario. Los radios de un círculo son iguales entre sí,

porque la igualdad está contenida en la esencia del círculo; del mismo modo, si la existencia pertenece á la esencia de las cosas, estas no podrán menos de existir, y la no existencia seria una verdadera contradiccion.

Esta dificultad se funda en el sentido ambiguo de la palabra \_esencia\_, y en la falta de exactitud con que se ligan las ideas de esencial y de necesario. La relacion de las propiedades esenciales es necesaria, porque destruyéndola se cae en contradiccion. Los radios del círculo son iguales porque en la misma idea del círculo entra y a la igualdad; y por consiguiente si esta se negase, se afirmaria y se negaria á un mismo tiempo. La contradiccion no existe cuando no se comparan unas propiedades con otras; y esta comparacion no se hace cuando se trata de la esencia y de la existencia. Entonces no se compara una cosa con otra, sino una cosa consigo misma; si se introduce la distincion, no se la refiere á dos cosas, sino á una misma, considerada bajo dos aspectos, ó en dos estados: en el órden ideal y en el real.

Cuando nos ocupamos de la esencia prescindiendo de la existencia, el objeto es el conjunto de las propiedades que dan al ser tal ó cual naturaleza; prescindimos de que estas existian ó nó, y solo atendemos á lo que serian si existiesen. En todo cuanto afirmamos ó negamos de las mismas, envolvemos expresa ó tácitamente, la condicion de la existencia;

pero cuando consideramos la esencia realizada, ó existente, no comparamos propiedad con propiedad, sino la cosa consigo misma. En este caso, la no existencia no implica contradicción; porque desapareciendo la existencia desaparecerá también la misma esencia, y por consiguiente todo lo que ella incluye. La contradicción resultaría si dijésemos que la esencia implica la existencia, y quisiéramos que permaneciendo la primera, desapareciese la segunda, lo que no se verifica en este supuesto. La igualdad de los radios del círculo no puede faltar mientras el círculo no falte; y la contradicción está en querer que los radios sean desiguales y el círculo continúe círculo: mas si el círculo deja de serlo, no hay inconveniente en que los radios sean desiguales. La esencia es lo mismo que la existencia; mientras hay a esencia habrá también existencia; si la esencia falta, faltará también la existencia: ¿dónde está la contradicción? De la esencia del hombre es la vida, y sin embargo el hombre muere; se me dirá que entonces se destruye el hombre, y que por esto no hay contradicción; pues bien, también se destruirá la esencia cuando deje de existir, y no habrá ninguna contradicción en que falte la existencia que estaba identificada con aquella.

[93.] Decían los escolásticos que el ser cuya esencia fuese lo mismo que su existencia, sería infinito y absolutamente inmutable, á causa de que siendo la existencia lo último en la línea de ente

ó de acto, dicho ser  
no podría recibir cosa alguna. Esta dificultad se f  
unda tambien en el  
sentido equívoco de las palabras. ¿Qué se entiende  
por \_último\_ en la  
línea de ente ó de acto? Si se quiere significar qu  
e á la esencia  
identificada con la existencia nada le puede sobrev  
enir, se comete  
peticion de principio, pues se afirma lo que se ha  
de probar. Si se  
entiende que la existencia es lo último en la línea  
de ente ó de acto,  
en tal sentido que puesta ella nada falte para que  
las cosas cuya es la  
existencia, sean realmente existentes, se afirma un  
a verdad indudable,  
pero de ella no se infiere lo que se intentaba demo  
strar.

[94.] Parece pues que á la distincion de los concep  
tos de la esencia y  
de la existencia, no le corresponde una distincion  
real en las cosas.  
La esencia no se distingue de la existencia; y nó p  
or esto deja de ser  
finita la primera y contingente la segunda. En Dios  
, la existencia se  
identifica con la esencia; pero de tal suerte que s  
u no existencia  
implica contradiccion, y su esencia es infinita.

### CAPÍTULO XIII.

#### OPINION DE KANT SOBRE LA REALIDAD Y LA NEGACION.

[95.] Kant cuenta entre sus categorías la realidad  
y la negacion, ó sea



la existencia y la no existencia, y las define con arreglo á sus principios, diciendo: «la realidad en un concepto puro del entendimiento, es lo que corresponde en general á una sensacion cualquiera; por consiguiente aquello cuyo concepto designa un ser en sí, en el tiempo. La negacion es aquello cuyo concepto representa un no ser en el tiempo. La oposicion de estas dos cosas consiste en la diferencia del mismo tiempo como lleno ó vacío. Pues que el tiempo consiste únicamente en la forma de la intuicion, por consiguiente en la forma de los objetos como fenómenos, se sigue que lo que en ellos corresponde á la sensacion, es la materia trascendental de todos los objetos, como cosas en sí, realidad esencial. Toda sensacion tiene un grado ó intensidad por la cual puede llenar mas ó menos el mismo tiempo, es decir el sentido íntimo relativamente á la representacion de un objeto hasta que se reduzca á la nada=0=negacion.» En este pasaje hay un error fundamental que destruye por su base toda inteligencia; y hay además mucha confusion en las aplicaciones que se hacen de la idea del tiempo.

[96.] Segun Kant, la realidad solo se refiere á las sensaciones: luego la idea de ente será la idea de los fenómenos de la sensibilidad en general; luego esta idea no significará nada cuando se la quiera aplicar á lo no sensible; luego el mismo principio de contradiccion está

necesariamente limitado á la esfera de la sensibilidad; luego ni conocemos ni podemos conocer nada fuera del orden sensible. Estas son las consecuencias: veamos la solidez del principio de que dimanen.

[97.] Si la idea de realidad no fuese mas que la idea de lo sensible en general, no la aplicaríamos jamás á cosas no sensibles; no obstante, la experiencia enseña todo lo contrario. Hablamos continuamente de la posibilidad y aun de la existencia de seres no sensibles; y hasta con respecto á los fenómenos de nuestra alma, distinguimos entre los que pertenecen á la sensibilidad, y los que corresponden al orden intelectual puro: luego para nosotros la idea de ente expresa un concepto general, no circunscrito al orden sensible.

[98.] Responderá Kant que las aplicaciones que hacemos de esta idea, extendiéndola mas allá de la esfera de la sensibilidad, son vanas ilusiones que se expresan en palabras que no significan nada. A esto replicaré lo siguiente.

1.º Ahora no tratamos de saber si las aplicaciones de la idea de ente ó realidad fuera del orden sensible, son fundadas ó infundadas; se trata únicamente de saber qué es lo que no representa dicha idea, sea ó no ilusorio el objeto representado. Cuando Kant define la realidad, la considera como una de sus categorías; y por consiguiente como uno de los

conceptos puros del entendimiento: para que la definición sea buena, debe expresar este concepto puro con toda la extensión que en sí tiene, y como he demostrado que el concepto en sí mismo, no está limitado á la esfera de la sensibilidad, resulta que la definición de Kant es inadmisibile. Si este filósofo hubiese dicho que las aplicaciones del concepto, cuando se las llevaba fuera del orden sensible eran infundadas, habria caido en error, pero nó destruido el mismo concepto; mas ahora, su equivocacion está no solo en los usos del concepto, sino en la naturaleza de este, el cual queda destruido, si se le limita á la esfera de la sensibilidad.

2.º En la idea de ente se funda el principio de contradicción, el cual se extiende tanto á lo insensible como á lo sensible. Si admitiésemos la doctrina de Kant se seguiria que el principio de contradicción, «es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo» equivaldria á esta proposicion: «es imposible que un fenómeno de la sensibilidad aparezca y no aparezca á un mismo tiempo.» Es evidente que ni la filosofía ni el sentido comun han dado jamás al principio de contradicción una significacion semejante. Cuando se afirma la imposibilidad de que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, se habla en general, y se prescinde absolutamente de que esta cosa pertenezca ó nó al orden sensible. Si así no fuese, ó deberíamos decir que son

absolutamente imposibles los seres no sensibles, lo que no se atreve á sostener el mismo Kant, ó bien que dudamos si el principio de contradiccion es aplicable á ellos, dado caso que existan. ¿Quién no ve lo absurdo de esta duda, y que con solo admitirla por un momento, destruimos toda inteligencia? Si limitamos la generalidad del principio de contradiccion, la imposibilidad no es absoluta; y entonces, supuesto que pueda fallar en algunos casos, ¿quién nos asegura que no fallará en todos?

3.º El mismo Kant admite la distincion entre los fenómenos de la sensibilidad y los conceptos intelectuales puros; luego para él mismo, la realidad comprende algo mas que lo sensible. Los conceptos intelectuales puros son una realidad, son algo, si quiera como fenómenos subjetivos de nuestro espíritu, y sin embargo no son sensibles, segun lo confiesa el mismo Kant; luego este filósofo incurre en contradiccion cuando limita la idea de realidad á lo puramente sensible.

[99.] Kant no concibe la realidad y la negacion sino como llenando ó dejando vacío el tiempo, el cual en opinion del filósofo aleman, es forma primitiva de nuestras intuiciones, y una especie de fondo en el cual ve el alma todos los objetos, incluso sus operaciones propias. Segun esta doctrina, la idea del tiempo precede á las de realidad y negacion; pues que estas dos últimas no son concebi

bles sino con  
relacion á aquel. Desde luego salta á los ojos la e  
xtrañeza de una  
forma, ó llámese como se quiera, á la cual se hayan  
de referir las ideas  
de realidad y negacion, cuando fuera de la idea de  
realidad no es  
concebible nada. Kant tan escrupuloso en el análisis  
de los elementos  
contenidos en nuestro espíritu, y tan desdeñoso par  
a con todos los  
metafísicos que le han precedido, debiera habernos  
explicado la  
naturaleza de esta forma en la cual vemos la realid  
ad, y que sin embargo  
no está contenida en la idea de realidad. Si es alg  
o, será tambien una  
realidad; y si no es algo, será un puro nada; por c  
onsiguiente no podrá  
ser una forma que llenándose ó vaciándose, ofrezca  
al espíritu las ideas  
de realidad ó negacion. Fácil me seria manifestar c  
on abundante copia de  
razones la equivocacion del filósofo aleman, cuando  
determina con tanta  
inexactitud las relaciones entre el tiempo y la ide  
a del ser; pero como  
me propongo explicar detenidamente la idea del tiem  
po, no quiero  
adelantar aquí lo que corresponde á otra parte de l  
a obra.

#### CAPÍTULO XIV.

#### RESÚMEN Y CONSECUENCIAS DE LA DOCTRINA DEL ENTE.

[100.] Resumamos la doctrina expuesta en los capítu  
los anteriores, para

que podamos verla de una ojeada en su conjunto y trazarla.

La idea de ente es tan fecunda en resultados, que conviene profundizarla bajo todos sus aspectos, y no perderla nunca de vista en las investigaciones de la filosofía trascendental.

[101.] Tenemos la idea de ente, ó de ser en general : así lo atestiguan la razón y el sentido íntimo.

[102.] Esta idea es simple, y no podemos resolverla en otros elementos: expresa una razón general de las cosas, y se la desnaturaliza en cierto modo, si se la mezcla con ideas particulares. No es intuitiva, sino indeterminada, hasta el punto de que por sí sola, no nos daría idea de un ser real y posible. En todo ser, no solo concebimos que es, sino que es alguna cosa, la cual es su predicado: el mismo ser infinito, no solo es un ser, sino un ser inteligente y libre, y que posee formalmente todas las perfecciones que no implican nada de imperfección.

[103.] La idea del ser puede expresar ó la simple existencia, ó la relación de un predicado con un sujeto: en el primer caso, es substantiva, en el segundo copulativa. Hé aquí dos ejemplos: «el sol es;» «el sol es luminoso:» en la primera proposición, el ser es substantivo, ó expresa la existencia; en la segunda, es copulativo, ó significa la relación del predicado con el sujeto.

[104.] Las ideas de identidad y distincion nacen de las ideas del ser y del no ser; y así la idea del ser copulativo, que a firma la identidad de un predicado con un sujeto, dimana tambien en algun modo de la idea del ser substantivo.

[105.] El ser, que es el principal objeto del entendimiento, no es él posible, en cuanto posible; no concebimos la posibilidad sino en orden á la actualidad: aquella nace de esta; nó esta de aquella. No concebiríamos la posibilidad pura, esto es la posibilidad sin existencia, si no concibiésemos seres finitos, en cuya idea no está envuelto el ser por necesidad, y cuya aparicion y desaparicion estamos experimentando continuamente.

[106.] El entendimiento percibe el ser; y esta es una condicion indispensable para todas sus percepciones; pero la idea del ser no es la única que se le ofrece; pues que conoce diferentes modos de ser, los cuales por lo mismo que son \_modos\_, añaden algo á la idea general y absoluta de la existencia.

[107.] Cuando consideramos las esencias de las cosas prescindiendo de su realidad, nuestros conocimientos envuelven siempre la siguiente condicion: si existen. De lo posible puro, en cuanto no es, solo hay ciencia condicional; es decir, si el objeto pasa de la posibilidad á la realidad. Para fundar la posibilidad pura, de suerte que haya en ella

relaciones necesarias, bajo la condicion de la existencia, es menester recurrir á un ser necesario origen de toda verdad.

[108.] Las esencias de las cosas en abstracto, nada significan, ni pueden ser objeto de afirmacion ó negacion, si no suponemos un ser necesario, en que se halle la razon de las relaciones de las cosas, y de la posibilidad de su existencia.

[109.] La verdad pura, independientemente de todo entendimiento, de todo ser, no solo creado, sino tambien increado, es una ilusion, ó mejor diremos, un absurdo. De la pura nada, no es verdad nada.

La verdad no puede ser atea: sin Dios no hay verdad .

[110.] No solo conocemos el ser, sino tambien el no ser; tenemos idea de la negacion. Esta se refiere siempre á algun ser: la nada absoluta, no puede ser objeto de la inteligencia. La idea de la negacion tiene su fecundidad peculiar: combinada con la de ser, funda el principio de contradiccion, engendra las ideas de distincion y multiplicidad, y hace posibles los juicios negativos.

[111.] La idea de ser no dimana de las sensaciones; ni tampoco es innata, en el sentido de que preexista en nuestro entendimiento como un tipo anterior á todas las percepciones. No hay inconveniente en llamarla innata, si por esta palabra se significa una condicion sine qua non de



todos nuestros actos intelectuales, y por consiguiente del ejercicio de nuestras facultades innatas. En toda percepcion intelectual se halla mezclada la idea de ser, pero esta no se ofrece con toda claridad y distincion á nuestro entendimiento; hasta que por medio de la reflexion, la separamos de las ideas particulares que la acompañan.

[112.] La esencia no se distingue de la existencia, ni aun en los seres finitos. Esta es una distincion de conceptos á que no corresponde una distincion en la realidad.

[113.] La identidad de la esencia con la existencia, no lleva consigo la necesidad de las cosas finitas. Los argumentos con que se pretende sacar esta consecuencia se fundan en el sentido equívoco que se da á las palabras.

[114.] La opinion de Kant que limita la idea de la realidad y de la negacion al órden puramente sensible, acarrea la ruina de toda inteligencia; pues que hace vacilar el mismo principio de contradiccion. Esta doctrina del filósofo aleman, está en oposicion con lo que él propio enseña sobre los conceptos intelectuales puros, distintos de las representaciones sensibles. Refiriendo las ideas de realidad y de negacion á la idea del tiempo, como forma primitiva del sentido íntimo, deja fuera de la idea de realidad lo que no puede menos de pertenecer á ella; y presenta la del tiempo bajo un punto de vis

ta totalmente  
equivocado.

[115.] Así como la representacion sensible tiene por base la intuicion primitiva de la extension, así las facultades perceptivas del entendimiento puro, reconocen por base la idea de ser; y de la propia suerte que la extension se ofrece á la sensibilidad, como limitable, y de la limitabilidad resulta la figurabilidad, y por consiguiente, todos los objetos de la ciencia geométrica, así tambien la idea del no ser, se combina con la del ser, y fecundiza en cierto modo las ciencias metafísicas.

[116.] Ese paralelismo de las dos ideas extension y ser, no es de tal naturaleza, que la primera sea independiente de la segunda. La idea de extension es estéril para la ciencia, si no se combina con las ideas generales de ser y no ser. Esto podria manifestarse de varias maneras; pero basta recordar que la geometría á cada paso echa mano del principio de contradiccion; en el cual entran las ideas de ser y no ser (V. lib. IV, cap. V).

[117.] De las ideas de ser y de no ser, combinadas con las intuitivas, nacen todos nuestros conocimientos. En los libros siguientes tendremos ocasion de observar esa admirable fecundidad de una idea que aunque por sí sola no enseñaria nada positivo, no obstante unida con otras y modificada ella misma de varias maneras, ilumina de

tal modo el mundo  
intelectual, que con razon ha podido llamarse el ob  
jeto del  
entendimiento.

FIN DEL LIBRO QUINTO.

LIBRO SEXTO.

UNIDAD Y NUMERO.

CAPÍTULO I.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES SOBRE LA IDEA DE UNIDA  
D.

[1.] Antes de analizar la idea del número, comencem  
os por su elemento  
mas simple, la unidad. El número es un conjunto de  
unidades; si  
ignoramos lo que es la unidad, no podremos saber lo  
que es el número (V.  
lib. V, cap. X).

[2.] ¿Qué es la unidad? ¿Cuándo una cosa es una? Pa  
rece que todos  
sabemos lo que es la unidad, pues con ella construi  
mos el edificio de  
nuestros conocimientos aritméticos. Todos sabemos c  
uándo una cosa es  
una, sin que nos equivoquemos jamás sobre el signif  
icado de la palabra.  
En esto no hay diferencia entre el sabio y el rudo.  
La voz \_uno\_, en

nuestra lengua, significa lo mismo para todos los que la comprenden; lo propio sucede á los demás pueblos con respecto á la palabra con que expresan la misma idea. Cuando se ha encontrado el guarismo 1 que corresponde á esta idea, y que la expresa de un modo general, prescindiendo de las diferencias de idiomas, todos los hombres le han entendido y aplicado de la misma manera.

[3.] La idea de la unidad, es la misma en todos los hombres; es un patrimonio comun del género humano. No se liga á este ó aquel objeto; ni á este ó aquel acto del espíritu; se extiende á todo de la misma manera. Aun las cosas compuestas, las cosas múltiples, no llegan á ser llamadas unas, sino en cuanto participan de la idea general. El punto indivisible es uno. La línea que consta de muchos puntos, no sería una, si estos puntos no tuviesen enlace de contigüidad, sí no contribuyesen á formar un objeto que nos causa una impresion, que está sometido á un acto de nuestro entendimiento.

[4.] La idea de unidad no es ninguna sensacion particular, pues conviene á todas; no es la sensacion en general, pues conviene á lo que no es sensacion: una es la sensacion del color, pero una es tambien la conciencia del yo, que no es ninguna sensacion; uno es el tamaño del rectángulo que tengo á la vista, que siento, y una es la relacion de igualdad de sus ángulos, que no es sensacion.

[5.] La idea de unidad, es una idea simple, que acompaña á nuestro espíritu desde sus primeros pasos: la hallamos en todo, la comprendemos bien; no la explicamos como desearíamos, porque es simple, y no puede descomponerse expresándose con varias palabras. No quiero decir con esto, que sea necesario renunciar á toda explicación de la idea de la unidad; solo me propongo advertir al lector de la clase de explicación que debe prometerse; la cual no puede ser otra que el análisis del hecho en cuanto está en los objetos, y del fenómeno en cuanto se presenta á nuestro espíritu.

## CAPÍTULO II.

### QUÉ ES LA UNIDAD.

[6.] Los escolásticos han dicho con verdad que todo ser es uno, y que todo lo uno es ser. La unidad es un atributo general á todo ser, pero nó distinto del mismo. Por poco que se reflexione, salta á los ojos que la unidad y el ser no se distinguen, la idea de unidad por sí sola, no nos ofrece nada real, ni aun posible: ¿qué sería la unidad que no fuese mas que unidad? Esta idea va envuelta en la de ser, es un aspecto del mismo, una razón bajo la cual se presenta el ser al entendimiento.

[7.] Pero ¿qué es el concepto de unidad, bajo el cu

al se nos ofrecen los  
seres? Decimos que hay unidad en el objeto, cuando  
no hay distincion en  
el concepto que le presenta; y no hay distincion, c  
uando la percepcion  
del \_no ser\_ relativo no se combina en el objeto co  
n la del \_ser\_. Donde  
quiera que hay percepcion de un objeto simplemente,  
hay unidad. Percibo  
el objeto B. Sea lo que fuere B, será uno para mí,  
si no le percibo  
compuesto de c, d, de los cuales el uno \_no sea\_ el  
otro. Si en el  
objeto B percibo la distincion entre c y d, la unid  
ad desaparece.

Es evidente que aun cuando conozca esta composicion  
, puedo prescindir de  
ella y considerar simplemente el resultado, el todo  
, B; entonces la  
unidad aparece de nuevo.

[8.] Por lo dicho se ve que la unidad es de dos man  
eras, real y  
facticia. La real existe, cuando en la cosa no solo  
no se percibe la  
distincion, sino que no la hay; la facticia se hall  
a en los compuestos,  
que en sí mismos encierran cosas distintas, las que  
pueden ofrecerse al  
entendimiento, en cuanto subordinadas á una unidad  
de órden y  
prescindiendo de la distincion real que contienen.

[9.] En las escuelas se definia algunas veces \_lo u  
no\_, ens indivisum in  
se, et divisum ab aliis: la primera parte parece mu  
y exacta con tal que  
por \_indivision\_, no se entienda \_no separacion\_, s  
ino \_indistincion\_;  
pero la segunda la considero cuando menos redundant  
e. Si no existiese

mas que un ser solo y simplicísimo; no dejaría de ser uno; y sin embargo, no se le podría aplicar el que estuviese dividido de los otros: divisum ab aliis. No habiendo otros, no habría la division de ellos. Luego este miembro de la definicion es redundante.

[10.] Se dirá que el ser uno está dividido de los otros reales ó posibles; y que en el supuesto de un ser solo, si bien no habria seres reales, los habria posibles; pero esto no deshace la dificultad. El ser solo, seria uno realmente, y la division de los otros, seria solo posible: pues que la division de dos extremos no puede ser real cuando uno de ellos no es mas que posible; luego la division de los otros, divisio ab aliis, no es un constitutivo necesario de la unidad: porque esta es ya real, cuando el constitutivo es solo posible.

[11.] Todavía se puede hacer otra observacion que confirma esta doctrina. En el uso comun, la unidad se opone á la distincion: en no habiendo distincion, hay unidad. Para que no haya distincion, basta que el ser uno no sea concebido como múltiplo; y esto se consigue, independientemente de su comparacion con los demás. Las palabras otros, demás, suponen seres unos; la idea de unidad precede á la de distincion: los seres no se consideran distintos entre sí, sino despues que se los concibe, como unos, cada cual de por sí.

[12.] Me parece pues que el ser uno está definido con decir *\_ens indivisum in se\_*; ó un ser que en sí no tiene división. Segun sea la indivision, será la unidad. Si la indivision significa *\_indistincion\_*, la unidad será real; pero si solo significa, *\_no separacion\_*, ó sea reunion, la unidad será facticia. Las moléculas inextensas de que algunos suponen compuesta la materia, serian *\_unas\_* realmente; porque en ellas no habria distincion. Los cuerpos son *\_unos\_* facticiamente, porque sus partes son realmente distintas, aunque estén reunidas.

[13.] Puede proponerse la dificultad de si seria uno el ser, indiviso en sí, y no dividido de los otros; porque si no fuese *\_uno\_*, se inferiria que la definicion no ha sido justamente censurada: puesto que no seria uno lo que careciese de la segunda propiedad señalada en la definicion. A esto respondo que el ser que no encerrase distincion en sí, y no se distinguiese de los otros, seria tambien uno: y que en dicho caso, no habrá *\_otros\_*, pues no los hay cuando no hay distincion. En este supuesto, solo habria una unidad, la unidad del panteísmo, el *\_gran todo\_*, el absoluto, en que todo se identificaria.

[14.] Se ha dicho que la unidad que se confundia con el ente, era distinta de la unidad que da origen al número. En efecto, se encuentran aquí dos conceptos diferentes de la unidad, en cuanto la primera



significa solamente indistincion, y la otra expresa la relacion á engendrar cantidad. Mas de esto no se infiere que lo uno que se identifica con el ente se distinga del que engendra el número. Todos los seres unos en sí, pero distintos entre sí, sean cuales fueren, pueden ser concebidos bajo la idea de número. En el augusto misterio de la Trinidad, entra el número \_tres\_; y decimos con mucha verdad, que en Dios hay \_tres\_ personas.

[15.] La unidad que engendra el número no es necesario que sea real; basta que sea facticia. Tomando por unidad el pié, nos servimos de una unidad facticia, pues que el pié consta de partes; y sin embargo el número que resulta es un verdadero número.

### CAPÍTULO III.

#### UNIDAD Y SIMPLICIDAD.

[16.] La unidad real, se confunde con la simplicidad. Lo realmente uno carece de distincion en sí mismo; no consta de partes de las cuales se pueda decir: esta \_no es\_ aquella. Es evidente que nada mas se requiere para que haya simplicidad; lo simple se opone á lo compuesto; á lo que está formado de varios seres, de los cuales el uno \_no es\_ el otro.

[17.] Esta simplicidad no la encontramos en ninguno

de los objetos  
sometidos á nuestra intuición, excepto en los actos  
de nuestra alma. Por  
manera que, aun cuando conocemos por el discurso qu  
e hay substancias  
realmente unas, ó simples, no las vemos en sí misma  
s.

Lo extenso consta esencialmente de partes: de donde  
resulta que la  
unidad real, ó la simplicidad, no la hallamos en el  
mundo corpóreo, en  
cuanto es objeto de nuestra sensibilidad. Pero como  
lo compuesto se ha  
de resolver en lo simple, y no es dable proceder ha  
sta lo infinito; se  
infiere también que el mismo universo corpóreo es u  
n conjunto de  
substancias, que, llámense puntos inextensos ó como  
se quiera, parece  
que no pueden descomponerse en otras, y por consigu  
iente son realmente  
unas, ó simples.

[18.] De esto se infiere, que en cierto modo podría  
decirse que las  
substancias son realmente simples; y que los llamad  
os compuestos, son  
conjuntos de substancias, que á su vez forman una t  
ercera substancia,  
reuniéndose bajo una cierta ley que las preside, y  
que les da la unidad  
que he llamado facticia.

[19.] Aquí no puedo menos de hacer observar como el  
análisis  
trascendental confunde á los que no admiten la simp  
licidad en los seres  
pensantes; pues que encontramos que la simplicidad  
es primero que la  
composición, y que esta no puede ni aun concebirse,  
si no presuponemos

aquella. La simplicidad es una ley necesaria de todo ser: un ser compuesto, mas bien que un ser, debe llamarse un conjunto de seres.

[20.] He dicho que las substancias simples no se ofrecen á nuestra intuicion; y que esta no tenia mas objetos que mereciesen el nombre de simples que los actos de nuestra alma. Esto dimana de que el principal medio de intuicion para nosotros es la sensibilidad; la cual estriba en representaciones basadas sobre la extension. Tocante á los actos de nuestra alma, que nos son dados en intuicion, en el sentido íntimo, no cabe duda de que son perfectamente simples. ¿Quién es capaz de descomponer una percepcion, un juicio, un raciocinio, un acto de voluntad?

[21.] La percepcion de ciertos objetos necesita de actos preparatorios, y lo mismo puede decirse del juicio y del raciocinio; pero estas operaciones en sí mismas, son sumamente simples, y es imposible dividir las en varias partes. La simplicidad se encuentra igualmente en los actos de la voluntad, ya sean de la voluntad pura, ó intelectual, ya de la sensible. ¿Cómo se pueden dividir en partes estos actos, \_quiero, no quiero, amo, aborrezco, gozo, sufro\_?

[22.] Conviene no confundir la multiplicidad de los actos con los actos: no niego que estos sean muchos, solo digo que estos son simples en sí mismos. En nuestro espíritu se suceden continuament

e pensamientos,  
impresiones, afecciones de varias clases: estos fenómenos son distintos entre sí, como lo prueba, el que existen en tiempos diferentes, y en un mismo tiempo existen los unos sin los otros, y algunos de ellos son incompatibles porque se contradicen: pero cada fenómeno de por sí, es incapaz de ser descompuesto, no admite dentro de sí la distincion en varias partes, y por consiguiente es simple.

[23.] La verdadera unidad solo se encuentra pues en la simplicidad: donde no hay verdadera simplicidad, hay unidad facticia, nó real; pues aun cuando no haya separacion, hay distincion entre las varias partes de que el compuesto se forma.

[24.] Se infiere de esto que en la definicion del ser uno, en vez de \_indivisum\_, quizás deberia ponerse \_indistinctum\_; porque la distincion se opone á la unidad de identidad, la division á la union. A la unidad facticia, le basta la indivision; pero la unidad real, necesita la indistincion. Por mas unidas que estén dos cosas, si la una no es la otra, son distintas, y no se pueden llamar unas en todo rigor metafísico.

[25.] Estas observaciones solo van dirigidas á fijar bien las ideas, nó á modificar el lenguaje. En el uso comun, se aplica la idea de unidad en un sentido menos riguroso; y lejos de oponerme á este uso, convengo en que está fundado en razon. De la union de cosas rea

lmente distintas  
resulta un conjunto que puede llamarse uno, en cuanto está sometido  
también á cierta unidad; y si no fuese permitido el emplear esta palabra  
en una acepción menos rigurosa de lo que exige el análisis metafísico,  
sería preciso desterrar la unidad de la mayor parte de los objetos. Ya  
he dicho que las substancias simples no se nos ofrecen en intuición  
inmediata; y que vemos más bien los conjuntos que los elementos de que  
se componen; si solo pudiésemos aplicar la unidad á los elementos  
simples, las ciencias se estrecharían sobre manera; el lenguaje se  
empobrecería; y la literatura y las bellas artes se verían despojadas de  
una de sus perfecciones características: la unidad.

#### CAPÍTULO IV.

#### ORÍGEN DE LA TENDENCIA DE NUESTRO ESPÍRITU HACIA LA UNIDAD.

[26.] Encontrando la multiplicidad en todos los objetos sensibles, que  
son los que llaman más principalmente nuestra atención, ¿cómo adquiere  
nuestro espíritu la idea de unidad? Buscamos la unidad en las ciencias,  
la unidad en la literatura, la unidad en las artes, la unidad en todo.  
¿De dónde nace esa irresistible tendencia hacia la unidad, que nos la  
hace buscar facticia, cuando no la encontramos real

¿ y esto, á pesar de la multiplicidad que se nos ofrece en los objetos de nuestra percepcion?

[27.] Si no me engaño, se pueden señalar dos orígenes de esta tendencia á la unidad: uno objetivo, otro subjetivo. El primero consiste en el mismo carácter de la unidad, en la cual está entrañado principalmente el objeto del entendimiento; el otro es la unidad que se halla en el ser inteligente, y que este experimenta en el fondo de sí mismo. Estas ideas necesitan mayor explicacion.

[28.] La unidad es el ser: todo ser es uno: y propiamente hablando, el ser no se halla sino en la unidad. Tomemos un objeto compuesto: en él hallamos dos cosas: los elementos simples de que se compone, y la reunion de los mismos. El ser propiamente dicho, no está en la union, sino en los elementos unidos. La union es una mera relacion, que no es ni siquiera posible, cuando no hay elementos que se hayan de unir. Por el contrario, estos elementos en sí mismos, prescindiendo de la union, son verdaderos seres, que existian antes de la union y que existen despues. ¿Qué es un cuerpo organizado? Un conjunto de moléculas unidas bajo cierta ley, segun es el principio que preside á la organizacion. Las partes existian antes de que esta se formase; y cuando sea destruida, continuarán existiendo. Luego el ser se hallaba propiamente en los elementos; y la organizacion era una relacion de estos entre sí.

[29.] La organizacion necesita un principio que la domine, sujetando sus funciones á leyes determinadas para llenar su objeto. Por donde se ve que aun la misma relacion está sometida á la unidad; esto es, á la unidad de fin y á la unidad del principio que la domina y dirige.

[30.] No se concibe que la union de cosas distintas pueda significar nada ni conducir á nada, sino en cuanto preside á ella la unidad. En los objetos sometidos á nuestra experiencia, las cosas se unen de tres maneras: por yuxtaposicion en el espacio; por coexistencia en el tiempo; y por asociacion en el ejercicio de su actividad. Del primer modo, están unidos los elementos que constituyen la extension; del segundo todos los objetos que pertenecen á un mismo tiempo; y del tercero todos los que reúnen sus fuerzas dirigiéndolas á un mismo fin.

[31.] La union que consiste en la continuidad de los elementos en el espacio, no tiene un valor, á los ojos de la ciencia, sino en cuanto hay un ser inteligente que percibe las formas que resultan de la continuidad, reduciéndolas á principios de unidad en tipos ideales. Cuatro líneas de puntos dispuestas de manera que formen un cuadrilátero, no significan nada científico, hasta que hay una inteligencia que percibe bajo la unidad, la forma de cuadrilátero. No niego la existencia del cuadrilátero independientemente de la percepcion intelectual;

prescindiendo de la inteligencia, existirían ciertamente aquellas líneas dispuestas de la misma manera; pero esta disposición en forma de cuadrilátero, es una relación, no es un ser distinto del conjunto de los elementos dispuestos; y por sí sola no ofrece objeto á la inteligencia, sino en cuanto se presenta bajo la unidad de la forma de cuadrilátero.

Cuando la inteligencia busca un verdadero ser, no lo encuentra sino en los elementos; y al querer percibir la relación de estos, se ve precisada á echar mano de la unidad de forma.

[32.] La coexistencia en el tiempo es una relación que por sí sola, no da ni quita nada á los objetos. Estos tienen su existencia independiente de dicha relación: para que coexistan es necesario que existan. La relación solo significa algo perceptible por el entendimiento, en cuanto se presenta á este bajo la unidad: que en tal caso es unidad de tiempo, así como en el anterior, era unidad de espacio.

[33.] La asociación de actividades tampoco significa nada concebible, sino en cuanto expresa la convergencia de las fuerzas hácia un mismo objeto. Si faltase la unidad del punto de dirección, la reunión no expresaría nada; y la inteligencia tendría por objeto las actividades dispersas sin ninguna relación.

[34.] Queda pues demostrado que la unidad es una ley de nuestro entendimiento, fundada en la misma naturaleza de la



s cosas. El ser absoluto no se encuentra en lo compuesto sino en lo simple; y el ser relativo no es ni siquiera concebible, sino en cuanto está sometido á la unidad.

[35.] El otro origen de la tendencia de nuestro espíritu hácia la unidad, le encontramos en la naturaleza del mismo. Él en sí, es uno, simple, y por consiguiente procura asimilárselo todo en esa unidad y simplicidad. Bajo la variedad inmensa de los fenómenos sensibles, intelectuales y morales, que experimenta sin cesar, se siente uno en medio de la multiplicidad, permanente al través de la sucesion. La identidad del \_yo\_ le está atestiguada por el sentido íntimo con una certeza irresistible. Esa unidad, esa identidad, es tan cierta, tan evidente para el niño que comienza á sentir dolor ó placer, y que está seguro de que es él mismo quien experimenta ambas impresiones, como para el filósofo que ha invertido largos años en investigaciones profundas sobre la idea del \_yo\_ y la unidad de la conciencia .

La unidad y simplicidad que experimentamos en nosotros, nos obligan á reducir lo compuesto á lo simple, y lo múltiplo á lo uno. La percepcion de las cosas mas compuestas se refiere á una conciencia esencialmente una: aun cuando percibiésemos con un solo acto toda la complicacion que hay en el universo, este acto seria simplicísimo, pues que nó de otro

modo podria el \_yo\_ decir: \_yo percibo\_.

[36.] Existen pues dos razones para que nuestro espíritu busque en todo la unidad. La inteligibilidad de los objetos no existe sino en cuanto están sometidos á una cierta unidad perceptible, á una forma bajo la cual lo múltiplo se haga uno y lo compuesto simple. El objeto del entendimiento es el ser; y el ser está en lo simple. Lo compuesto envuelve un conjunto de elementos simples, con la relacion que se llama \_union\_: pero esta no forma objeto perceptible, sino en cuanto se presenta bajo cierta unidad.

La inteligencia es inconcebible en el sujeto, sin la indivisible unidad de la conciencia. Todo ser inteligente necesita este vínculo que une la variedad de los fenómenos, de que es sujeto: si llegase á faltar dicha unidad, estos fenómenos serian un conjunto informe, sin ninguna relacion entre sí; serian actos intelectuales sin un ser inteligente.

La tendencia á la unidad nace de la perfeccion de nuestro espíritu, y es en sí misma una perfeccion: pero es necesario guardarse de extraviarla, buscando una unidad real, donde solo podemos encontrarla facticia. De esta exageracion dimana un error funesto, el error de nuestra época, el panteismo. La unidad está en nuestro espíritu; está en la esencia infinita, causa de todos los seres finitos; pero no está en el conjunto de estos seres, que aunque unidos por muchos lazos,

no dejan de ser  
distintos. En el mundo hay unidad de orden, unidad  
de armonía, unidad de  
origen, unidad de fin; pero no hay unidad absoluta.  
En la unidad  
armónica entra también el número, el cual es incompat  
ible con esa unidad  
absoluta, que combaten á un mismo tiempo la experie  
ncia y la razón.

## CAPÍTULO V.

### GENERACION DE LA IDEA DEL NÚMERO.

[37.] La unidad es el primer elemento del número, m  
as por sí sola no  
constituye el número: este no es la unidad, sino la  
colección de  
unidades.

[38.] El dos, ya es número. ¿Qué es la idea del dos  
? Salta á la vista  
que esta idea no se confunde con su signo: los sign  
os son muchos y muy  
diferentes; ella es una, y siempre la misma.

[39.] A primera vista parece que la idea del dos es  
independiente del  
modo de su generación; y que siendo única se puede  
formar por adición ó  
sustracción; sumando uno con uno; ó restando uno de  
tres.  $1+1=2$ ;  $3-1=2$ .  
Pero reflexionando sobre estas dos expresiones se d  
escubre que la  
segunda es imposible sin la primera. No sabríamos q  
ue  $3-1=2$ , si no  
supiéramos que el dos entra en la composición del t  
res, y de qué modo;

nada de esto puede sernos conocido, si no tenemos de antemano idea del dos. La idea de suma es pues esencial á la idea del dos: y esta no es mas que la percepcion de dicha suma.

[40.] La idea del dos no es sensacion, pues que se extiende á lo sensible como á lo insensible, á lo simultáneo como á lo sucesivo. Su objeto es compuesto; ella en sí, es simple.

[41.] Como en el dos la coleccion es de pocos objetos, la imaginacion puede representarse lo que el entendimiento percibe; así la idea nos parece mas clara, porque tiene delante una representacion, en que puede sensibilizarse. La idea de adiccion hecha in facto, es decir la de suma, entra en la idea del dos; mas nó la adiccion in fieri. Tenemos de este número una idea clarísima, sin pensar en uno mas uno, sucesivamente.

[42.] La idea del dos se refiere así á lo simultáneo como á lo sucesivo; pero nuestro espíritu no la descubre en las cosas hasta que se ha puesto la última. Esta percepcion tiene por objeto la relacion de las cosas reunidas; el entendimiento las percibe como tales, y solo entonces tiene idea del dos.

[43.] La percepcion sucesiva, ó simultánea de dos objetos, si no está acompañada de relacion, no es idea del dos. En esto se funda lo que suele decirse de que un hombre y un caballo no hacen dos, sino uno y

uno: porque entonces se presentan al entendimiento el hombre y el caballo, nó por lo que se parecen, sino por lo que se diferencian; y solo forman número cuando se ofrecen al espíritu bajo una idea comun. Así, prescindiendo de su diferencia, y considerados solo como animales, ó seres corpóreos, ó seres, ó cosas, forman dos.

[44.] No hay pues número cuando entre los objetos no hay semejanza, ó no están comprendidos de algun modo bajo una idea comun. El número por excelencia es el abstracto; porque prescindiendo de lo que distingue las cosas numeradas, las considera únicamente como seres, y por tanto como semejantes, como contenidas bajo la idea general de ser. Los números concretos, no son números, sino cuando participan de esta propiedad. \_Dos\_, que puede aplicarse á un caballo y un caballo, no es aplicable á un caballo y un hombre; pero lo es, si no pensando en la diferencia de racional é irracional, los confundo en la idea de animal. El número concreto necesita una denominacion comun; de lo contrario no es número.

[45.] En la idea del dos, entra la de distincion; es decir la de que un objeto no sea otro: por manera que envuelve por necesidad una afirmacion y una negacion. Afirmacion de la existencia, real, ó posible, ó imaginada, de los objetos contados; negacion del uno con respecto al otro. La afirmacion, sin distincion, sin negacion, envuelve la identidad. Las dos ideas de identidad y de distincion

on entran en la del  
dos, y de todo número. Identidad de cada extremo pa  
ra consigo;  
distincion de ellos entre sí. La identidad en la co  
sa es la cosa misma;  
la identidad en la idea es la simple percepcion de  
la cosa. La  
distincion en la cosa es la negacion con respecto á  
otra; la distincion  
en la idea, es la percepcion de la negacion. Cuando  
percibimos una cosa  
siempre la percibimos idéntica: y por tanto la idea  
de unidad está  
contenida en toda percepcion. Cuando percibimos una  
cosa, no siempre  
atendemos á su negacion con respecto á otra, y por  
tanto no siempre  
percibimos el número. La idea de este nace al hacer  
la comparacion;  
cuando vemos un objeto que no es otro.

[46.] En la idea del dos entran las siguientes: ser  
, distincion,  
semejanza. Ser, porque la nada no se cuenta. Distin  
cion, ó negacion de  
que uno sea otro; porque lo idéntico no forma númer  
o. Semejanza; porque  
solo se numeran las cosas, en cuanto se prescinde d  
e su diferencia. El  
ser es la base de la percepcion. La distincion es l  
a base de la  
comparacion. La semejanza es la base de la reunion.  
La percepcion  
comienza por la unidad, sigue por la distincion, y  
acaba por la  
semejanza, que es una especie de unidad. La percep  
cion de esta semejanza  
hace reunir lo distinto. La reunion no siempre está  
en las cosas, basta  
que se halle en la idea que las comprende. Los polo  
s del mundo son dos,  
y no están reunidos. Para la percepcion del número

dos, no basta  
percibir simplemente los objetos, es necesario poder  
compararlos y en  
seguida reunirlos en una idea comun. Luego esta percepcion exige  
comparacion y abstraccion, y hé aquí por qué los animales son incapaces  
de contar. Ellos no comparan ni generalizan.

[47.] El análisis de la idea del dos, es el análisis de todos los  
números; la diferencia no está en su naturaleza, sino en el mas y en el  
menos. Está en la repeticion de las mismas percepciones.

[48.] Aquí se ofrece una cuestion: ¿el número se halla en las cosas ó  
solo en el espíritu? Está en las cosas como en su fundamento, porque en  
las cosas están la distincion, y la semejanza; es decir el no ser la una  
la otra, y el tener ambas una cosa comun. Está en el espíritu, que  
percibe este ser y no ser.

[49.] Percibida la distincion y la reunion de dos objetos, podemos  
percibir todavía un objeto, que no sea ninguno de ellos, y que pueda ser  
contenido con ellos en una idea general. Esta es la percepcion ó la idea  
del tres. Imagínense todos los números que se quiera, y no se encontrará  
en ellos otra cosa, que percepcion simultánea de objetos, de distincion  
de objetos, de semejanza de objetos. Cuando estos se determinan, el  
número es concreto; cuando se comprenden en la idea general de ser, de  
cosa, el número es abstracto.

[50.] La limitacion de nuestro espíritu hace que ni pueda comparar muchos objetos á un tiempo, ni recordar fácilmente las comparaciones que haya hecho. Para auxiliar la percepcion de estas relaciones, y la memoria, empleamos los signos. En pasando de tres ó cuatro, ya falta la fuerza para una percepcion simultánea; entonces dividimos el objeto en grupos que nos sirven de nuevas unidades, y estos grupos los expresamos por signos. En el sistema decimal se ve claro que el grupo general es el diez; pero antes de llegar á él ya hemos formado otros subalternos, pues para contar el diez no decimos uno mas uno, mas uno etc. etc.; sino uno mas uno, dos. Dos mas uno, tres. Tres mas uno, cuatro etc. etc. En lo que se ve que á medida que añadimos una unidad, formamos un nuevo grupo, que á su vez nos sirve para formar otro. Con el dos formamos el tres; con el tres el cuatro y así sucesivamente. Esto da una idea de la relacion de los números con sus signos; pero la importancia de la materia exige ulteriores explicaciones, que daré en los capítulos siguientes.

## CAPÍTULO VI.

### VINCULACION DE LAS IDEAS DE LOS NÚMEROS CON LOS SIGNOS.

[51.] La vinculacion de las ideas é impresiones en



un signo, es uno de los fenómenos intelectuales mas curiosos; y al propio tiempo, uno de los mejores auxiliares de nuestro espíritu. Sin esta vinculación, apenas podríamos pensar en objetos algo complejos: y sobre todo, la memoria seria sumamente limitada (V. lib. IV. cap. XXVIII y XXIX).

[52.] Condillac, que ha hecho excelentes observaciones sobre esta materia, las aplica de una manera especial á los números, haciendo notar que sin signos no podríamos contar sino un número muy corto, que segun él, no pasaria de tres ó cuatro. En efecto: supóngase que no tenemos mas signo que el de la unidad; podemos contar fácilmente el dos, diciendo uno y uno. Como no hay mas que dos ideas, nos es fácil asegurarnos de que hemos repetido dos veces el uno. Pero si hemos de contar, hasta tres, diciendo uno y uno y uno, ya no es tan fácil asegurarnos de la exactitud de la repeticion; pero todavía no es difícil. Ya lo es algun tanto con el cuatro; y es poco menos que imposible en llegando por ejemplo á diez. Hágase un esfuerzo por prescindir de los signos, y se verá que no es posible formarse idea de un diez con la repeticion del uno; y que no es doble asegurarse de que el uno se ha repetido diez veces, si no se emplea algun signo.

[53.] Suponiendo inventado el signo dos, ya las dificultades disminuyen por mitad. Así el tres, será mucho mas fácil dicién

do dos y uno, que  
diciendo uno, uno y uno. El cuatro en este caso, no  
será mas difícil que  
el dos en el primero; pues así como para el dos dec  
íamos uno y uno, para  
el cuatro diremos, dos y dos. La atencion que se ha  
bia de dividir en la  
repeticion de cuatro veces uno se dividirá solo en  
dos. El seis que en  
el primer supuesto era un número muy difícil de con  
tar, será ahora tan  
fácil como antes lo era el tres; pues repitiendo do  
s, dos y dos, se  
tendrá seis. La atencion que antes se dividia en se  
is signos, se divide  
ahora en solo tres. Es evidente que si se continúa  
inventando los  
nombres, tres, cuatro y demás que expresen distinta  
s colecciones, se irá  
facilitando la numeracion hasta llegar á la sencill  
ez de la que ahora  
empleamos, llamada decimal.

[54.] Ocurre aquí una cuestion: ¿el sistema actual  
es el mas perfecto  
posible? Si la facilidad depende de la distribucion  
de las colecciones  
en signos, ¿cabe perfeccionar esta distribucion? Pu  
ede hablarse de  
nuevos signos para designar nuevas colecciones; ó d  
e la combinacion de  
ellos. Nada hay que inventar para significar nuevas  
colecciones, pues  
que con nuestro sistema no hay número que no podamo  
s expresar. Para las  
mismas colecciones, podrian inventarse nuevos signo  
s; esas mismas  
colecciones podrian quizás distribuirse de otra man  
era mas sencilla y  
mas cómoda. En esto último admito la posibilidad de  
un adelanto, aunque  
me parece difícil: en lo primero nó. En una palabra

: el progreso puede  
estar en expresar mejor, nó en expresar mas.

[55.] El signo vincula muchas ideas que sin él no tendrían enlace: de aquí su necesidad en muchos casos; de aquí su utilidad en todos. Con la palabra ciento, ó su cifra 100, yo sé muy bien que tengo la repetición de uno, uno, uno, hasta ciento. Si este auxilio me faltase, me sería imposible hablar del ciento, ni calcular sobre él, ni aun formarle. Porque si bien se observa, no llegó á su formación sino pasando por diez, y repitiendo la colección diez, otras diez veces.

[56.] Mas no se crea por esto que la idea del número sea la idea del signo: porque es evidente que la misma idea del diez corresponde á la palabra hablada diez, á la escrita, y á la cifra 10; que son tres signos muy diferentes. Cada lengua tiene su palabra propia para expresar el diez, y la idea es una misma en todos los pueblos.

[57.] De esta última consideración nace una dificultad particular; ¿en qué consiste la idea del diez? No podemos decir que sea el recuerdo de la repetición de uno, uno, hasta diez veces: 1.º porque en este recuerdo no pensamos, cuando pensamos en el diez. 2.º Porque por lo dicho (52) nos es imposible un recuerdo claro de esta repetición. Tampoco es la idea del signo; porque cuando se ha inventado el signo, existía ya la idea significada; de lo contrario la invención no t

enia objeto, y hasta era imposible. No hay signo cuando no hay nada que significar.

La idea del número encierra mas dificultades de lo que creyó Condillac; quien, si despues de haber analizado con sagacidad lo que facilita la numeracion, hubiese meditado profundamente sobre la idea misma, no habria reprendido tan fácilmente á san Agustin, á Malebranche, y á toda la escuela platónica, por haber dicho que los números percibidos por el entendimiento puro, eran algo muy superior á los percibidos por los sentidos.

## CAPÍTULO VII.

ANÁLISIS DE LA IDEA DEL NÚMERO, EN SÍ Y EN SUS RELACIONES CON LOS SIGNOS.

[58.] Para concebir con toda claridad lo que es la idea del número, y cómo se engendra en nuestro espíritu, enseñemos á contar á un sordo mudo.

La idea de unidad, no se la podemos dar mejor que presentándole un objeto. Veamos ahora cómo le daremos la del dos. Mostrémosle dos dedos; despues dos naranjas; despues dos libros; y en cada una de estas operaciones, hágase un signo cualquiera, pero siempre el mismo.

Repitiéndose esta operacion muchas veces, el sordo mudo unirá la idea de dos á la del signo, y con la una se le excitará la otra. Para indicaros que ha visto dos objetos cualesquiera, procurará acompañar la expresion del objeto con el signo de dos. Lo mismo sucederá con el tres, y con el cuatro. En llegando á números mas altos, ya el signo se hace mas indispensable; ya la idea del número no se representa tan fácilmente, y por tanto le será todavía mas necesario el vincularla. Lo que haremos para dar cuenta de los números al sordo mudo; lo que hace él propio para expresar el número que concibe, esto hacemos todos para dárnosla á nosotros mismos.

[59.] La numeracion es una repeticion de operaciones; y el arte para facilitarla consiste en dejar señales que nos recuerden lo que hemos hecho. Es un laberinto muy complicado; podemos recorrerle todo con seguridad de volver, si á medida que adelantamos, tenemos el cuidado de marcar el camino.

La admirable sencillez del sistema decimal, unida á su inagotable variedad, es la causa de la facilidad y fecundidad de nuestra aritmética. El álgebra que ha dado un paso mas, que expresa los números sin determinarlos, y que presenta los resultados de las operaciones sin borrar la huella del camino por donde se ha llegado á ellos, es muy superior á la aritmética, y ha hecho dar agigantados pasos al espíritu

humano. ¿Con qué medio? Solo auxiliando la memoria.

De suerte, que el mismo principio que guía al niño para decir cuatro y uno cinco; en vez de decir uno y uno etc. etc.; el mismo que guía al mudo para que exprese el cinco por una mano; el ciento por un grano, por un nudo etc. etc., guía al algebrista que expresa por una fórmula fácil de retener en la memoria, el resultado de prolijas operaciones. Ambos alcanzan su objeto, con solo auxiliar la memoria. Para el mudo, un grano de maíz expresará la idea del ciento, que luego aplicará á todos las colecciones semejantes; para el matemático algunas letras combinadas de una manera sencilla, expresarán una propiedad de ciertas cantidades, que luego aplicará á todas las que se hallen en el mismo caso.

[60.] La numeracion no es mas que un conjunto de fórmulas; cuanto mas fáciles sean de trasformarse la una en la otra con una ligera modificacion, tanto la numeracion será mas perfecta. Cuanto mejor se conocen las relaciones de estas fórmulas, y el modo de transformarlas, tanto mas se sabe contar. Cuanto mas fuerza intelectual hay para dirigir simultáneamente la atencion á muchas fórmulas, comparándolas, hay mas perfeccion aritmética, porque la simultánea comparacion de muchas hace percibir nuevas relaciones.

[61.] ¿Qué es para mí la idea de ciento? Es la reunion de las unidades que le componen, reunion que hice una ó mas veces,

cuando me enseñaron á contar. ¿Y cómo sé que es la misma? Porque me dieron una fórmula, la llamaron ciento, y me la expresaron con una cifra 100; y como esta fórmula es muy fácil de recordar, recuerdo con facilidad la idea del ciento y todas las propiedades que se han ligado con ella, aunque haya sido por una sola vez. Me preguntan si el ciento es mayor que noventa; si hubiese de contar uno, mas uno, mas uno, perdería la cuenta, y jamás llegaría á distinguir cuál es mayor; pero como sé que para llegar á la fórmula ciento, pasamos antes por otra fórmula, noventa, y que esto era creciendo, sé muy bien con una vez para todas, que por el ciento expresamos el noventa y algo mas, es decir que el ciento es mayor que el noventa. Si me preguntan cuánto es el exceso, tampoco lo buscaré por uno, mas uno etc. etc., sino por la relacion de las dos fórmulas noventa y diez, con las que compuse la fórmula ciento.

[62.] En la generalizacion reunimos en una idea muchas cosas semejantes. La idea general, es una especie de fórmula. En la numeracion reunimos en un signo, muchas cosas, que convienen en una idea general, pero este signo representa al propio tiempo su distincion respectiva. Así la idea general, conviene á todos los particulares como predicado: el número, no conviene á ninguno en particular, sino á todos juntos. En la abstraccion percibimos una propiedad comun, y prescindimos de los particulares que nos la han suministrado; en la numeracion, percibim

os la semejanza, pero siempre con la distincion. En la abstraccion hay el resultado de la comparacion; mas nó la comparacion. En la numeracion hay la comparacion perenne, ó el recuerdo de ella.

[63.] La idea del número no es convencional, el ciento es siempre ciento, con todas sus propiedades y relaciones, anteriormente á toda convencion, y aun á toda percepcion humana. Lo que hay convencional es el signo, nada mas. Si no existiendo ninguna criatura intelectual, existiesen cien seres distintos entre sí, habria en la realidad el número. En el augusto misterio de la Trinidad existe el número tres, desde toda la eternidad, por una necesidad absoluta. Para el número, basta la existencia de cosas distintas; pues por mas diferentes que sean entre sí, tendrán algo comun, que podrá ser contenido en una idea general, el ser, y por tanto reunirán las dos condiciones necesarias para formar número.

[64.] La percepcion del ser y de la distincion, es decir del ser sustantivo y del no ser relativo, es la percepcion del número; la ciencia de las relaciones de cada coleccion con su medida que es la unidad, es la ciencia de los números.

FIN DEL LIBRO SEXTO.



## LIBRO SÉPTIMO.

### EL TIEMPO.

#### CAPÍTULO I.

##### IMPORTANCIA Y DIFICULTAD DE LA MATERIA.

[1.] La explicacion de la idea del tiempo no es una mera curiosidad, es un objeto de la mas alta importancia. Basta para convencerse de ello el considerar, que se interesa en la explicacion todo el edificio de los conocimientos humanos. El principio mas fundamental, el indispensable para que los demás se sostengan, encierra la idea del tiempo. Es imposible que una cosa sea y no sea á \_un mismo tiempo\_. «Impossibile est idem \_simul\_ esse, et non esse.» La imposibilidad de ser y no ser, solo subsiste, por el \_simul, á un mismo tiempo\_. Luego la idea del tiempo entra por necesidad en el mismo principio de contradiccion.

[2.] La idea del tiempo se mezcla en todas nuestras percepciones; se extiende á muchos mas objetos que la del espacio. Con el tiempo medimos, no solo el movimiento de los cuerpos, sino tambien las operaciones del espíritu. Concebimos que se mide con el tiempo una serie de pensamientos, lo mismo que una serie de movimientos corpóreos.

[3.] En la idea del tiempo entra por necesidad la de sucesion; y recíprocamente, en la de sucesion, entra por necesidad la de tiempo. Podemos concebir que una cosa \_sucede\_ á otra; pero esta sucesion es imposible, sin \_antes y despues\_, es decir, sin tiempo. Este cálculo vicioso en apariencia, tal vez indica que las ideas de sucesion y tiempo, no se han de explicar la una por la otra, porque son idénticas.

[4.] El tiempo no parece que pueda ser distinto de las cosas; porque ¿hay quien pueda pensar ni imaginar lo que es una duracion distinta de lo que dura, una sucesion distinta de lo que sucede? ¿Será una substancia? ¿Será una modificacion inherente á las cosas, pero distinta de ellas? Todo lo que es algo, existe; y sin embargo, el tiempo no lo encontrais existente nunca. Su naturaleza se compone de instantes divisibles hasta lo infinito, esencialmente sucesivos, y por tanto incapaces de simultaneidad. Fingid el instante mas pequeño que querais, ese instante no existe; porque se compone de otros infinitamente pequeños, que no pueden existir juntos. Para concebir un tiempo existente, es necesario concebirle actual; y para esto es preciso sorprenderle en un instante indivisible; mas este ya no es tiempo; ya no envuelve sucesion; ya no es \_duracion\_ en que ha ya \_antes y despues\_.

[5.] Nada mas fácil que contar el tiempo; pero nada mas difícil que concebirle en su esencia. En lo primero no se distingue el rudo del sabio; ambos tienen ideas igualmente claras; lo segundo, es sumamente difícil aun á los hombres mas eminentes. Conocido es el pasaje de las \_confesiones\_ de san Agustin en que el santo doctor se esfuerza en penetrar este misterio [I].

## CAPÍTULO II.

SI EL TIEMPO ES LA MEDIDA DEL MOVIMIENTO.

[6.] Dicen muchos filósofos que el tiempo es la medida del movimiento. Esta idea es fecunda, pero necesita ser aclarada.

Medimos el movimiento refiriéndonos á algo fijo. Así medimos la velocidad con que hemos andado cierto espacio, atendiendo al tiempo marcado en el reloj. Pero ¿cómo medimos el tiempo del reloj? Por el espacio andado por la aguja en la muestra. Si bien se reflexiona, esto es puramente convencional, ó mejor dicho, depende de una condicion arbitraria. Porque si suponemos que el tiempo marcado es una hora, el espacio andado por la aguja de los cuartos de hora, es decir, la circunferencia de la muestra, no tiene mas relacion con la hora, sino la que ha dado el artífice al construir el reloj de tal modo, que en cada

hora la aguja diese la vuelta. Si el relojero lo hubiese construido de otro modo, como lo ha hecho con respecto á la aguja de las horas, el tiempo seria el mismo, y el espacio andado muy diferente.

[7.] Luego el tiempo marcado por el reloj no sirve de medida, sino en cuanto está sujeto á otra; luego él no es la medida primitiva. Y como es evidente que lo mismo se podría decir de todos los relojes, pues suponiéndolos arreglados unos por otros, siempre habremos de llegar á uno primero, que no se ha arreglado por los demás, resulta que ninguna de las medidas suministradas por el arte, es medida primitiva.

[8.] No encontrando esta medida en los artefactos del hombre, preciso es buscarla en la naturaleza; y así podremos encontrar medidas fijas. Refiriéndonos al curso del sol, y tomando por unidad el tiempo que gasta en volver al meridiano, tenemos el dia, que dividido en 24 partes nos da las horas. Con lo cual hallamos un gran reloj, que nos sirve para arreglarlos todos.

[9.] Sin embargo, por poco que se reflexione, se echa de ver que la solución no es tan satisfactoria como parece á primera vista.

El tiempo solar no es igual al tiempo sideral. Así, tomando el momento en que una estrella se encuentra en el meridiano junto con el sol, se nota que al dia siguiente la estrella llega al meri

diano un poco antes  
que el sol. ¿Quién tiene razon? Será la estrella la  
que habrá gastado  
las 24 horas justas, ó será el sol? Si el tiempo es  
cosa fija,  
independientemente del movimiento, una ú otra de es  
tas medidas no  
corresponde exactamente al tiempo.

[10.] Este argumento que podria llamarse práctico,  
se fortalece con otro  
puramente teórico. Tomando los movimientos celestes  
por medida del  
tiempo, ¿será verdad que ha pasado un determinado t  
iempo fijo, siempre  
que se haya verificado el movimiento que sirve de n  
orma? Si se me dice  
que sí, inferiré que aun cuando se acelerase ó reta  
rdase, por ejemplo,  
si una revolucion solar se hiciese con la mitad ó e  
l duplo de la  
velocidad ordinaria, habria siempre el mismo tiempo  
, lo que parece  
absurdo.

Si se replica que se supone el movimiento uniforme,  
haré observar que se  
comete una peticion de principio. La uniformidad de  
l movimiento consiste  
en que con tiempos iguales se recorran espacios igu  
ales. Si el tiempo  
pues en su naturaleza depende del movimiento del so  
l, ó de otro astro,  
como medida primitiva, nada significará la uniformi  
dad ni la variedad.  
Si el haber pasado 24 horas depende solo de haberse  
hecho la revolucion,  
hágase esta como se quiera, con la velocidad de la  
luz, ó la torpeza de  
una tortuga; nunca habrá mas ni menos de 24 horas.  
Pero si estas  
dependen de otra medida, si anteriormente á ellas,

hay un tiempo que mide la velocidad del movimiento, y determina lo que este se ha acelerado ó retardado, entonces el movimiento del astro no es medida primitiva; entonces el astro se encuentra en el mismo caso que nuestros relojes; marca el tiempo transcurrido; pero el tiempo no ha transcurrido porque él le marque. El tiempo es medida de su movimiento; su movimiento no es medida del tiempo. El movimiento está en el tiempo, nó el tiempo en el movimiento.

[11.] Claro es que para soltar esta dificultad, no basta apelar al movimiento del primer cielo; lo que se ha dicho del sol, puede decirse del astro mas retirado del firmamento. No basta apelar á los movimientos anuales, solares ó siderales; siempre queda en pié la misma dificultad. Los años siderales ¿serian los mismos, si el movimiento se hubiese hecho con mas ó menos velocidad? Si son los mismos, parece que se sigue un absurdo; si no lo son, la medida no es primitiva.

[12.] Además, reflexionando sobre el movimiento podremos observar, que independientemente de toda medida, parece que concebimos mas ó menos velocidad; así es que en la idea de velocidad entra necesariamente la de tiempo, pues la velocidad es la relacion del espacio recorrido, con el tiempo empleado; luego la idea de tiempo es anterior á la idea de toda medida particular, y por lo mismo, independiente de ella.

[13.] Para medir el tiempo, nos servimos del movimiento; y para medir la velocidad del movimiento, necesitamos del tiempo : aquí hay tal vez un círculo vicioso; pero también es posible que haya la indicación de que estas son ideas correlativas, que se explican las unas por las otras; ó mas bien, que hay diferentes aspectos de una misma idea. La dificultad de separar estas ideas, la íntima trabazón en que se las encuentra unidas por un lado, cuando se las separa por otro, confirma esta conjetura.

Hagamos la prueba. ¿Cuánto tiempo ha pasado? dos horas. ¿Cómo lo sabemos? por el reloj, ¿Y si él se hubiese adelantado ó atrasado? la medida no sirve. Hémos aquí el tiempo como una medida fija, anterior á la del reloj con que le queríamos medir. Pero ¿qué son esas dos horas, prescindiendo de toda medida, no solo del reloj, si no también de los astros? Dos horas en abstracto, no se las encuentra en ninguna categoría de los seres reales ó posibles; de ellas no podemos dar idea, ni formárnosla nosotros mismos, sin echar mano de una medida. La idea de hora se refiere á un movimiento determinado de cuerpos conocidos; este á su vez se refiere al de otros; y al fin llegamos á uno en el cual no encontramos ningún privilegio para eximirle de la ley general á que están sujetos los demás. Entonces no siendo posible otra referencia, se acaba toda medida; y faltando este, el tiempo se nos desvanece, á fuerza

de ser analizado.

[14.] Con referir pues el tiempo al movimiento, no se explica nada; se expresa una cosa sabida, esto es, la relacion mutua entre el tiempo y el movimiento; relacion conocida hasta por los mas ignorantes, y de la cual se sirven continuamente, en los usos comunes; pero la idea filosófica permanece intacta; queda siempre la misma dificultad; ¿qué es el tiempo? Prosigamos investigando.

### CAPÍTULO III.

#### SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE EL TIEMPO Y EL ESPACIO.

[15.] El tiempo parece ser para nosotros algo fijo: una hora no es mas ni menos que una hora, anden los relojes, y el mundo mismo como se quiera; así como un pié cúbico del espacio es siempre un pié cúbico, ni mas ni menos, ya le ocupen los cuerpos, ya no le ocupen.

[16.] Si el tiempo existe, independientemente de todo movimiento, de toda sucesion, ¿qué será? Si es una cosa absoluta con valores determinados en sí mismos, aplicable á todo lo mutable, sin que él se mude; medida de todo lo sucesivo, sin que él sea medido; ¿qué será? Su inmutabilidad, su universalidad, parecen no consentirle el carácter de



accidente. Todo vive en él; mas él no vive en nada;  
todo muere en él,  
pero la muerte no le alcanza á él. El accidente per  
ece, en pereciendo la  
substancia; el tiempo continúa el mismo, despues de  
no existir la  
substancia. Anteriormente á todo ser creado, conceb  
imos siglos y mas  
siglos, es decir tiempo; posteriormente á la destru  
ccion de todo lo  
criado, aun suponiendo que todo entrase en la nada,  
concebimos todavía  
una duracion sucesiva, pero interminable, es decir  
tiempo. La idea del  
tiempo pues, no necesita de la idea del universo; p  
reexiste á ella,  
sobrevive á ella; pero el universo no es concebible  
sin el tiempo.

[17.] La idea del tiempo parece ser independiente d  
e la idea de todo  
ser; duracion; todo puede durar en él; pero no comi  
enza ni acaba con lo  
que dura en él; se puede aplicar á todo lo que dura  
, mas no es nada de  
lo que dura. Le imaginamos uno en lo múltiplo, unif  
orme en lo vario,  
fijo en lo móvil, eterno en lo perecedero; y sí apa  
rece reunir algunos  
de los caractéres de los atributos de la divinidad;  
pero como por otra  
parte, está esencialmente despojado de toda propied  
ad, que no sea la de  
sucesion en su manera mas abstracta; como no entrañ  
a ninguna fuerza,  
como es de suyo radicalmente estéril, sin ninguna c  
ondicion de ser, ni  
de accion, ofrece grandes sospechas de que sea una  
pura idea, una  
abstraccion, que como el espacio, hayamos formado e  
n presencia de las  
cosas.

[18.] Los puntos de semejanza entre el tiempo y el espacio son dignos de atencion. Ambos infinitos, ambos inmóviles, ambos medida general, ambos esencialmente compuestos de partes continuas, é inseparables. Tratad de limitarlos, y no podeis; señalais un límite, pero mas allá del límite sentís que hay un océano. Vuestros esfuerzos son impotentes; mas allá del último cielo, hay los abismos de un espacio sin fin; mas allá del principio de las cosas, hay una cadena de siglos interminable.

Quereis mover el espacio; pero en vano; lo que haceis es moveros en él, recorrer sus diferentes partes. Los puntos son fijos; con respecto á ellos, tomáis distancias, direcciones, mas ellos no se alteran. Quereis mover el tiempo, y os sucede una cosa análoga. El instante de ahora, no es el instante anterior, ni el que viene en pos. Son esencialmente distintos. Se excluyen necesariamente. Su naturaleza consiste en sucederse. Si se cambia de lugar en la consideracion de los tiempos ya no es el mismo. Forcejad cuanto quisiereis para imaginaros que mañana es hoy, que hoy es ayer; ¿lo lograréis? es imposible. Lo que ha sido en un tiempo, no puede no haber sido. Si fuera dable mover el tiempo, no habria esta imposibilidad; pues para lograr que lo que fué ayer, no haya sido, bastaria volver el ayer en mañana. Esto es absurdo; lo pasado, lo presente, lo futuro, son cosas esencialmente distintas.

Un espacio simple, un espacio sin partes, no es espacio, es una contradiccion; un tiempo simple, un tiempo sin partes, tampoco es tiempo, es una contradiccion.

Un espacio cuyas partes no sean continuas, no es espacio; un tiempo cuyas partes no sean continuas, no es tiempo. Las partes del espacio son inseparables; las distinguiréis unas de otras, las contaréis unas despues de otras; las compararéis unas con otras, pondréis lo que quisiereis en unas y otras, mas no lograréis separarlas. En el gabinete donde escribo, pueden existir todos los cuerpos imaginables, uno ó muchos, en reposo ó en movimiento; pero el espacio que concibo, es uno, fijo, siempre el mismo, mido su volúmen, que consta de tantos piés cúbicos, y estos piés son fijos, inseparables; si me empeño en separar un pié cúbico de otro, no puedo; porque mientras le anonado, se me presenta allá, en la misma distancia que necesito para concebir la separacion. Si no concibo distancia, no concibo separacion, y si no concibo espacio, no concibo distancia. Separo unos cuerpos de otros; pero nó un espacio de otro: al hacer la separacion de los cuerpos, el espacio permanece con la misma continuidad, y mido los grados de separacion, por esa continuidad que sigue inalterable. Lo mismo nos sucede con el tiempo. Es una cadena que no se puede romper. ¿Puedo concebir tres instantes A, B, C, sucesivos, inmedia

tos, y luego suprimir  
el B? nó. Esta supresion ó será imposible, ó no con  
sistirá mas que en un  
vano juego. Destruído por un capricho el B, quedará  
n continuos el A y  
el C. Pues no separándose sino por el B, en desapar  
eciendo este, los  
extremos se tocan. Pero entonces el A no es A, sino  
B; porque el B, no  
es mas que el instante que precede á C. No tenemos  
otra nota para  
distinguirle que la anterioridad, con respecto á C,  
y su continuidad con  
él. Luego cuando el A, por la imaginada desaparicio  
n del B, se pone en  
contacto con el C, el A se convierte en B. Además e  
l A, no está solo  
ligado con B y C; está precedido por otros: si se t  
e hace dar un paso,  
por la desaparicion del B, lo da á un mismo tiempo  
toda la cadena  
infinita que le precede. Todo queda pues soldado; ó  
mejor diremos, no  
hay soldadura posible, porque á la cadena infinita  
la hemos hecho  
finita, quitándole un instante. Mas claro: ¿podemos  
concebir mañana y  
ayer, sin hoy; futuro y pasado sin presente? Es evi  
dente que nó: el  
tiempo es pues esencialmente compuesto de partes in  
separables.

[19.] Esta semejanza del espacio con el tiempo, nos  
conduce naturalmente  
á creer, que así como el espacio es una idea abstra  
cta, lo será tambien  
el tiempo. Lo que hemos dicho de aquel será aplicab  
le á este, pero con  
algunas modificaciones que nacen de la naturaleza m  
isma de la cosa. Sea  
como fuere no puede ser inútil en las investigacion  
es científicas, el

aproximar y comparar esas grandes ideas, que son como inmensos receptáculos donde nuestra espíritu deposita sus caudales. En la idea de espacio, tiene encerrado el universo corpóreo actual y todos los posibles; en la de tiempo incluye todos los seres finitos, sean ó nó corpóreos.

[20.] Es de sospechar que estas ideas, tan íntimamente unidas á nuestras percepciones, se forman en el espíritu de una manera semejante; porque es probable que pertenecen al orden de las leyes primitivas que regulan el desarrollo de nuestra inteligencia.

[21.] La semejanza entre el espacio y el tiempo, no debe hacernos desconocer las diferencias que los distinguen. Las mas notables son las siguientes.

1.<sup>a</sup> El espacio tiene todas sus partes coexistentes; sin esta coexistencia, no es ni siquiera concebible la continuidad que le es esencial. El tiempo consta de partes sucesivas: imaginarlas coexistentes, es destruir la esencia del tiempo.

2.<sup>a</sup> El espacio se refiere únicamente al mundo corpóreo, y bajo un solo aspecto: el de la continuidad. El tiempo se extiende á todo lo sucesivo, sea corpóreo ó incorpóreo.

3.<sup>a</sup> De esto resulta que la idea del espacio se halla únicamente en el orden geométrico, al cual sirve de base. La idea del tiempo se mezcla en

todo, y muy particularmente en nuestros propios actos.

4.<sup>a</sup> Nuestra alma, cuando reflexiona sobre sí misma, puede prescindir enteramente del espacio, olvidándose de todas las relaciones que tiene con los objetos extensos; pero no puede prescindir del tiempo, al que halla por necesidad en sus mismas operaciones.

Esta última diferencia es muy luminosa para comprender en qué consiste la idea del tiempo. Me atrevo á recomendarla á la atención y memoria del lector.

## CAPÍTULO IV.

### DEFINICION DEL TIEMPO.

[22.] El tiempo es duracion; duracion sin algo que dure, es una idea absurda. No hay pues tiempo, sin alguna cosa que exista. La duracion que concebimos, despues de reducirlo todo á la nada, es una vana imaginacion; no es una idea, antes bien está en contradiccion con las ideas.

De esto resulta una consecuencia importante, y es, que el tiempo no puede definirse en sí mismo, con absoluta abstraccion de alguna cosa á que se refiera. Luego el tiempo carece de existencia propia; y no es posible separarle de los seres, sin anonadarle.

[23.] De aquí resulta también que la infinidad que atribuimos al tiempo, carece de fundamento racional. Para afirmar esa infinidad, no tenemos otro motivo, sino la concepción vaga que nos la presenta así; pero ya acabamos de ver que dicha concepción existe también, aun suponiéndolo todo reducido á la nada: si pues en este supuesto es un vano juego de la imaginación; nó una idea, sino una contradicción con las ideas; ya que nos engaña en un caso, no merece crédito para otro. Los infinitos siglos de tiempo que concebimos antes de la creación del mundo, no son nada; son tiempos imaginarios, semejantes al espacio imaginario.

[24.] El tiempo no tiene ninguna relación necesaria con el movimiento; pues si nada se moviese, ni aun existiesen cuerpos, todavía concebiríamos tiempo en la sucesión de las operaciones de nuestra alma. Esto último es indispensable; para concebir tiempo, se necesita alguna sucesión de cosas. Si suponemos que nada se muda, que nada se altera, que hay un ser, sin mudanza externa ni interna, con un solo pensamiento, siempre el mismo; con una sola voluntad, siempre la misma; sin ninguna sucesión de ideas, ni de actos de ninguna clase; nada concebimos á que sea aplicable la idea del tiempo.

El tiempo es de suyo una medida: ¿y qué medirá en un ser de esta clase? La sucesión? no la hay. ¿La duración? Qué medirá de la duración, siempre

la misma, y que no es mas que el mismo ser? Para medir la duracion, es necesario darle partes y ¿qué partes son estas? Las del tiempo? Entonces hay una peticion de principio, pues se le aplica el tiempo, mientras se busca si se le puede aplicar. Cuando los teólogos han dicho que la existencia de Dios no se media con el tiempo; que en la eternidad no habia sucesion, que todo estaba reunido en un punto, han dicho una verdad profunda. Clarke, antes de ridiculizarla, debia tratar de entenderla (II).

[25.] El tiempo comienza con las cosas mudables; y si estas acabasen, acabaria con ellas. Si no hay mudanza, no hay sucesion, y por consiguiente no hay tiempo.

[26.] ¿Qué es pues el tiempo? Es la sucesion de las cosas considerada en abstracto.

¿Qué es la sucesion? Es el ser y el no ser. Una cosa existe; cesa de existir; hé aquí la sucesion. Siempre que se cuenta tiempo, hay sucesion; siempre que se cuenta sucesion, se considera un ser y un no ser. La percepcion de esta relacion, de este ser y no ser, es la idea del tiempo.

[27.] Es imposible que exista tiempo sin ser y no ser: porque en esto consiste la sucesion. Siempre que hay sucesion, hay alguna mudanza: y no cabe mudanza sin que algo sea de otra manera, y no es posible \_otra\_,



sin que deje de ser la anterior.

Substancias, modificaciones, ó apariencias, no tienen sucesion, sin este ser y no ser. ¿Qué es el movimiento? la sucesion de las posiciones de un cuerpo con respecto á varios puntos. Y cómo se verifica esta sucesion? tomando unas posiciones y perdiendo otras. ¿Qué es la sucesion de pensamientos ó afecciones de nuestro espíritu? Es el no ser de unas que eran, y el ser de otras que no eran.

[28.] El tiempo pues, en las cosas, es la sucesion de las mismas; su ser y no ser: el tiempo en el entendimiento, es la percepcion de esta mudanza, de este ser y no ser.

## CAPÍTULO V.

EL TIEMPO NO ES NADA ABSOLUTO.

[29.] El tiempo, ¿es algo absoluto? nó. La definicion dada en el capítulo anterior lo manifiesta bien claro. El tiempo en las cosas, no es el ser solo, ni el no ser solo; sino la relacion del ser y no ser. El tiempo en el entendimiento, es la percepcion de esta relacion.

La medida del tiempo no es mas que la comparacion de las mudanzas entre sí. Para nosotros sirven de medida primitiva aquellas mudanzas que nos parecen inalterablemente uniformes. Por esto hemos

tomado el movimiento solar. Este movimiento que comparado con el sideral es vario, deja de ser medida primitiva, cuando se refiere á él: y en esto se han fundado los escolásticos cuando han dicho, que la medida primitiva del tiempo es el movimiento del primer cielo.

[30.] ¿Qué sucederia pues si el sol, aumentando su velocidad hiciese su revolucion en la mitad del tiempo? Las horas ¿permanecerian las mismas? Es preciso distinguir. Si la alteracion se verifica se únicamente en el movimiento solar, entonces percibiríamos la discordancia con todos los demás movimientos; y por lo mismo hallando la alteracion en el sol, continuaríamos refiriendo las horas como cosas fijas, á otras medidas: á nuestro movimiento, á nuestros relojes, á los demás astros.

Pero si suponemos que todo se altera, á un mismo tiempo, y en la misma proporcion; que todo el cielo, y todo cuanto hay en la tierra, hace su movimiento doblemente acelerado; pero de tal modo que la rapidez de nuestros pensamientos no haya crecido; entonces descubriremos una alteracion, que no sabremos si atribuir al mundo ó á nosotros: hallaremos una discrepancia entre la sucesion de nuestros pensamientos, y la de los movimientos; pero no sabremos si es que estos se hayan acelerado, ó que nuestro pensamiento sea mas tardado.

Si esta rapidez se nos comunica tambien á nosotros;

de modo que si tal ó  
cual serie de pensamientos que antes correspondian  
á tantos minutos, se  
haga en la mitad; entonces hallaremos en todo una p  
erfecta  
correspondencia, y nos será imposible percibir la m  
udanza. Una hora por  
ejemplo, no es mas para nosotros que la percepcion  
de la relacion de  
ciertas mudanzas: cuando esta relacion continúe la  
misma, no habrá  
alteracion en la hora.

[31.] Esto de quitar toda idea de absoluto al tiemp  
o, parece un absurdo  
á la imaginacion, pero nó á la razon. Hé aquí un ca  
so que lo hace  
evidente. El hombre mas aventajado en percibir la s  
ucesion del tiempo,  
no es capaz de distinguir si en el espacio de doce  
horas, en que no haya  
visto ningun reloj, ni tenido á mano otra medida, h  
an transcurrido once  
horas y media ó doce. Si por mucho tiempo se le hac  
e vivir así, perderá  
enteramente la cuenta del tiempo; estando en un osc  
uro calabozo durante  
algunos meses, podria creer que han pasado años. Lu  
ego la idea de la  
medida del tiempo no es nada absoluto; es esencialm  
ente relativa; es la  
percepcion de las relaciones entre varias mudanzas.  
Siempre que estas  
relaciones permanecieran intactas todas, el tiempo  
seria para nosotros  
el mismo.

## CAPÍTULO VI.

## DIFICULTADES SOBRE LA EXPLICACION DE LA VELOCIDAD.

[32.] Preséntase aquí una dificultad grave. Si el tiempo no es nada absoluto, la mayor ó menor velocidad es inexplicable. Aun parece resultar de lo dicho, que no alterándose la relacion de los movimientos, el aumento ó disminucion de velocidad es imposible.

Porque, si la velocidad está en relacion necesaria con el tiempo, y este tiempo no es mas que la relacion de las mudanzas, es inconcebible que se altere el tiempo, y por consiguiente la velocidad, no alterándose la relacion de las mudanzas. Así, será imposible que la velocidad de la máquina del universo se altere en su totalidad; por manera que seria absurdo decir que los astros, y todo cuanto existe, pueden experimentar las mudanzas mismas que ahora, con mayor ó menor velocidad. Con esto se destruye la misma idea de la velocidad, á lo menos tomada como algo absoluto, en lo cual se puedan considerar diferentes grados.

[33.] Examinemos esta dificultad, que bien es digna de ello, cuando parece contrariar nuestras ideas mas comunes.

En primer lugar, conviene advertir que la velocidad no es nada absoluto: es una relacion. Los físicos y matemáticos la expresan por un quebrado, cuyo numerador es el espacio recorrido, y cuyo denominador es el tiempo empleado. Llamando  $V$  á la velocidad,  $E$  al espacio, y  $T$  al tiempo, resulta:  $V = E/T$ . Esto manifiesta que la velocidad

es esencialmente una  
\_relacion\_; pues no se ha podido expresar de otra manera que por la  
\_razon\_ del espacio al tiempo.

[34.] Esta fórmula matemática es la expresion de la idea que todos tenemos de la velocidad: es una fórmula que dice en tres letras, lo que está diciendo á cada paso el hombre mas rudo. La velocidad de dos caballos, se compara, nó por el trecho que han andado, considerado en sí solo; ni por solo el tiempo que han empleado en su carrera; sino por el mayor ó menor espacio en un mismo tiempo; ó por el menor ó mayor tiempo empleado en recorrer el mismo espacio.

Tenemos pues que el negar á la velocidad su naturaleza absoluta, no es nada nuevo; ya que todos la hacemos consistir esencialmente en una relacion.

[35.] En la expresion  $V = E/T$ , entran dos términos: el espacio, y el tiempo. Al primero, mirado en el órden real, y prescindiendo del fenomenal, le consideramos más fácilmente como cosa fija; en un caso dado, le comprendemos sin una relacion. El pié siempre es pié; la vara siempre es vara; estas son cantidades existentes en la naturaleza; y que si nosotros las referimos á otras cantidades, es únicamente para asegurarnos de que es así; nó porque la realidad depende de la relacion. Un pié cúbico de agua, no es un pié cúbico porque a sí lo diga su medida; por el contrario, la medida lo dice así, porque es

así. La misma medida es tambien una cantidad absoluta; y en general todas las extensiones son absolutas; pues de otro modo, seria necesario buscar la medida de la medida hasta lo infinito. Es verdad que el llamar las cosas grandes ó pequeñas, depende de la comparacion; mas esto no altera su cantidad propia. El diámetro de la tierra es inmenso, comparado con una pulgada; y es un punto imperceptible, comparado con la distancia de las estrellas fijas; mas esto no quita que la pulgada, el diámetro de la tierra, y la distancia de las estrellas fijas, sean valores determinados en sí, é independientes unos de otros (V. lib. III, cap. XX)

.

Si el denominador de  $E/T$ , fuese una cantidad del género del espacio; es decir, que tuviese valores determinados, concebibles por sí solos, existentes por sí solos, la velocidad, aunque fuera relacion, podria tener tambien valores determinados; nó enteramente absolutos, pero sí en la suposicion de compararse dos términos  $E$  y  $T$  con valores fijos. Por manera que al pedírselos 4 de velocidad por ejemplo, no tendríamos mas que tomar una cantidad fija de espacio, y otra cantidad fija de tiempo, que tuviesen entre sí la relacion de 4 á 1; lo que seria muy fácil, siendo  $E$  y  $T$  cantidades absolutas. En este supuesto, si se pidiese una aceleracion ó un retardo en la totalidad del universo, no habria mas que hacer sino disminuir ó aumentar el tiempo en que se recorre el

espacio respectivo. Pero como por una parte hemos visto ya las dificultades que ofrece el considerar el tiempo como cosa absoluta; y por otra, no se puede aducir ninguna prueba sólida en que se funde esta propiedad, resulta que no sabemos tampoco de qué manera considerar á la velocidad como absoluta, ni aun en el sentido arriba explicado.

[36.] De esto se deduce una consecuencia tan importante como curiosa, con respecto á la posibilidad de una aceleracion ó retardo universal. Si se nos pide una aceleracion ó retardo en toda la máquina del universo, quitándonos todo movimiento á que pudiésemos referir el tiempo, alterándolos todos á la vez, en la misma proporcion, incluso las operaciones de nuestra alma, se nos propone un problema que parece insoluble; nada menos que realizar un imposible; se quiere que alteremos la relacion de muchos términos, sin alterarla. Si la velocidad no es mas que la relacion del espacio con el tiempo, y el tiempo no es mas que la relacion de los espacios andados; alterar todas estas relaciones, en la misma proporcion, es lo mismo que no alterarlas: es dejarlo todo intacto.

[37.] La extrañeza de consecuencias semejantes, no debe ser título suficiente para desecharlas. Es preciso no olvidar que las ideas comunes de tiempo y velocidad, las examinamos en su region mas trascendental; y que por tanto, no es de admirar qu

e nuestro espíritu al salir de la esfera en que vive por lo comun, se halle con una atmósfera nueva, en que le parezca descubrir cosas contradictorias. Al examinar las ideas de tiempo y de velocidad, incurrimos sin pensarlo en el defecto de mezclarlas en la misma explicacion; queremos prescindir de ellas, pero lo hacemos con mucha dificultad, cayendo con frecuencia en un círculo vicioso. De esto resulta que cuando por un esfuerzo particular, llegamos á prescindir realmente, las consecuencias nos parecen contradictorias: pero esta contradiccion aparente, solo dimana de que no hemos continuado con bastante firmeza en la misma precision; en cuyo caso, como el entendimiento parte de dos supuestos diferentes creyendo partir de uno mismo, los resultados le parecen contradictorios, aunque no lo sean en la realidad. Una cosa semejante nos ha sucedido examinando la idea del espacio (V. lib. III, cap. XII, XIII y XIV).

## CAPÍTULO VII.

### EXPLICACION FUNDAMENTAL DE LA SUCESION.

[38.] Las razones que destruyen la naturaleza absoluta del tiempo, en cuanto está sujeto á medida, no parecen satisfacer plenamente á otra dificultad que nace del tiempo considerado en sí mismo. En efecto; si el



tiempo es la sucesion, ¿qué es esta sucesion? ¿Las cosas se suceden entre sí? es evidente; y ¿qué significa sucederse, si no hay \_antes\_ y \_despues\_, es decir tiempo preexistente á la sucesion, ya que la sucesion consiste en venir unas cosas \_despues\_ de otras? De este modo, se explica el tiempo por la sucesion, y la sucesion por el tiempo. ¿Qué es \_despues\_, sino una parte del tiempo, que está en relacion con un \_antes\_?

[39.] Lo que se ha dicho en el capítulo IV no parece resolver cumplidamente la dificultad: porque el ser y el no ser, no forman sucesion, sino en cuanto el uno viene \_despues\_ del otro; esto es en cuanto se presupone ya el mismo tiempo que se trata de explicar. El ser y no ser de cosas distintas puede ser simultáneo; y en una misma cosa, no hay repugnancia entre el ser y el no ser, sino en cuanto se refieren á un mismo tiempo. Luego en tal caso, este se halla siempre presupuesto; pues que, en una misma cosa, no son concebibles el ser y el no ser, sino como distribuidos en varios instantes de tiempo. De donde resulta que el tiempo no está bastante explicado, con el ser y el no ser.

[40.] Para satisfacer á esta dificultad, que en efecto es grave, es preciso encontrar una explicacion fundamental de la sucesion. Vamos á ensayarlo, evitando emplear la idea del tiempo, como supuesta en ningun sentido.

[41.] Hay cosas que se excluyen y otras que nó. Cuando hay existencia de cosas que se excluyen, hay sucesion. En una línea a ---b---c, si un cuerpo está en a, no puede pasar á b, sin dejar de estar en a; la situacion en b, excluye pues la en a; asi como la en c, excluye la en b. Cuando á pesar de la exclusion recíproca, vemos que existen las cosas, hallamos que hay sucesion.

[42.] La sucesion en la realidad, es la existencia de cosas que se excluyen. Lo que envuelve respectivamente, el ser de la excluyente, y el no ser de la excluida.

[43.] En toda variacion, hay esta exclusion: y por lo mismo en toda variacion, hallamos sucesion. Variacion es mudanza de estados; pérdida de uno, y adquisicion de otro; hay pues exclusion; pues el ser excluye el no ser, y el no ser el ser.

[44.] Cuando percibimos esas exclusiones realizadas, esas destrucciones, percibimos la sucesion, el tiempo: cuando contamos esas exclusiones, esas destrucciones en que se nos ofrecen cosas distintas y exclusivas, como ser y no ser, contamos el tiempo.

[45.] Aquí se levanta una dificultad. Si la sucesion entraña exclusion, y no hay sucesion, sino cuando hay exclusion, resulta, que las cosas que no se excluyen son simultáneas; de lo cual se infiere el absurdo de que las cosas sucedidas en tiempo de Adan, que no exclu

yen las del nuestro,  
son simultáneas. El movimiento de las hojas del par  
aiso no excluye el de  
las hojas de los jardines actuales; luego aquel mov  
imiento es simultáneo  
con este; luego el movimiento de entonces, es ahora  
; y el de ahora, era  
entonces: lo que es un absurdo inconcebible.

Esta dificultad es grave; la razon que la constituy  
e parece fundada en  
verdades evidentes; sin embargo, no es imposible de  
svanecerla.

[46.] Si existiese una cosa que no excluyese nada,  
ni fuera excluida por  
nada, esta cosa seria simultánea con todo. ¿Y sabeis  
cuál es esta cosa?  
No hay mas que una: Dios. Y por esto dicen los teól  
ogos con mucha  
verdad, con mucha profundidad, con una profundidad,  
quizás no siempre  
comprendida por los mismos que lo han dicho, que Di  
os está presente á  
todos los tiempos; que para él no hay sucesion, no  
hay \_antes\_ y  
\_despues\_: que para él, todo es un \_ahora\_, \_nunc\_.

[47.] Pero esto solo se verifica de Dios: en todo l  
o demás hay alguna  
exclusion, hay ser y no ser, y por tanto sucesion.  
Veamos por ejemplo,  
cómo se excluye el movimiento de las hojas de nuest  
ros jardines con las  
del jardin de Adan. Las de nuestros jardines, ¿cómo  
pueden moverse?  
existiendo, y además, estando sujetas á las condici  
ones necesarias para  
el movimiento. ¿Cómo existen? Por un desarrollo de  
los gérmenes que las  
contenian. ¿Qué es el desarrollo? una serie de movi

mientos, de ser y no  
ser, y por tanto de cosas que se excluyen. No hay p  
ues simultaneidad de  
existencia entre las del paraíso y las de nuestros  
jardines; porque  
entre aquellas y el primer germen, no mediaban mas  
que los movimientos  
para el primer desarrollo, y para la existencia de  
las nuestras, han  
mediado otros muchos. Hé aquí la exclusion, el ser  
y el no ser: el  
número de las exclusiones necesarias para la existe  
ncia, es muy  
diferente en unas y en otras: no hay pues simultane  
idad. Considerando  
todos los desarrollos, y todas las mudanzas del orb  
e, como una dilatada  
serie de términos, enlazados entre sí por una depen  
dencia mutua; como en  
efecto lo están por las leyes de la naturaleza; y l  
lamando esos términos  
A, B, C, D, E, F,..... N, las hojas del paraíso pe  
rtenecían al término  
A, y las actuales al N.

[48.] Del mismo modo que la no simultaneidad de la  
existencia, se prueba  
la no simultaneidad del movimiento; pues que el mov  
imiento es una manera  
de existir. Además, el aire que agita las hojas act  
uales, ha sido movido  
por otro, y este por otro; y estos movimientos, suj  
etos todos á las  
leyes de la naturaleza, fijas y constantes, se van  
eslabonando entre  
sí, hasta el primer movimiento, con tanta necesidad  
, como las del  
engranaje de una serie de ruedas. Y así como el eng  
ranar de un diente es  
el no engranar del otro, por excluir el uno al otro  
, así se excluyen los  
movimientos, en cuyo último eslabon se encuentra el

del aire que mueve  
las hojas actuales.

[49.] Esta explicacion de la sucesion y del tiempo,  
aclara algun tanto  
la idea de la eternidad; y manifiesta que la eterni-  
dad, es decir la  
simultaneidad de toda la duracion, corresponde al s-  
er inmutable, y solo  
á él. Los seres mudables, que incluyen por necesida-  
d, tránsito de no ser  
á ser, y de ser á no ser, cuando nó en sus substanc-  
ias, al menos en sus  
modificaciones, todos envuelven sucesion.

[50.] Por lo dicho se explica cómo la idea del tiem-  
po, se encuentra en  
casi todos nuestros conceptos, y se la expresa en t-  
odas las lenguas. Y  
es que el hombre percibe de continuo el ser y el no  
ser, en todo cuanto  
le rodea; lo percibe dentro de sí, en esa muchedumb-  
re de pensamientos,  
de afecciones que se suceden rápidamente, que ora s-  
e contrarían, ora se  
favorecen, ora se separan, ora se enlazan, pero sie-  
mpre se distinguen  
unos de otros; siempre modifican de diferente maner-  
a el espíritu, y por  
tanto se excluyen, no pueden coexistir: la existenc-  
ia del uno exige la  
no existencia del otro.

## CAPÍTULO VIII.

### QUÉ ES LA COEXISTENCIA.

[51.] Si la sucesion del tiempo envuelve exclusion,

se sigue que en no  
habiendo exclusion habrá coexistencia: de lo que se  
infiere que en el  
supuesto de haber Dios criado otros mundos, todos p  
or necesidad habrian  
sido contemporáneos con el actual; porque es eviden  
te que no se hubieran  
excluido; y que no teniendo además entre sí la rela  
cion de causas y de  
efectos como los fenómenos del mundo actual, no cab  
e la explicacion que  
hemos dado para manifestar que el movimiento de las  
hojas del paraíso no  
era contemporánea, con el de las hojas de nuestros  
jardines. Así  
tendríamos que habria sido imposible que hubiese ex  
istido otro mundo,  
\_antes\_ del actual; y que todos cuantos seres pudie  
se Dios criar, con  
tal que no tuviesen entre sí exclusion, todos deber  
ian ser  
contemporáneos.

[52.] Esta dificultad es bastante especiosa, si no  
se ha comprendido  
perfectamente el sentido de la palabra, exclusion.  
Cuando digo  
exclusion, no entiendo únicamente la repugnancia in  
trínseca de los seres  
entre sí; y solo quiero significar, que por una ú o  
tra razon, intrínseca  
ó extrínseca, al poner la existencia del uno, se po  
nga la negacion de  
la existencia del otro. Esta aclaracion basta para  
soltar la dificultad.

[53.] Dos mundos totalmente independientes, pueden  
estar sometidos á  
esta exclusion por la voluntad de Dios. Dios puede  
crear el uno, sin  
crear el otro: hé aquí puesta la existencia del pri  
mero, y la negacion

del segundo: Dios puede dejar de conservar el primero, y crear el segundo: hé aquí la existencia del segundo y la negación del primero: hé aquí un \_antes\_ y \_despues\_, una sucesión en la existencia. Dios puede crear los dos; podemos concebir existentes los dos, sin negación de la existencia de ninguno de ellos: hé aquí la coexistencia.

[54.] Para profundizar mas esta cuestión, detengámonos un momento en comprender qué es la coexistencia. ¿Cuándo se dirá que dos seres coexisten, ó que existen á un mismo tiempo? Cuando no hay sucesión entre ellos; cuando los dos existen: cuando no hay la existencia del uno y la negación del otro. Para concebir la coexistencia, no necesitamos mas que concebir simplemente la existencia de los seres; la idea de sucesión se forma, cuando con la idea de la existencia del uno, combinamos la idea de la negación del otro. Coexistir pues los seres, es existir; sucederse, es ser los unos y no ser los otros: el ser se refiere solo á lo presente; lo pasado y lo futuro no es ser; solo es lo que es; nó lo que fué ó será. Aquellas palabras del sagrado texto : «Yo soy el que soy; el que es, me envió á vosotros;» envuelven una verdad profunda, una filosofía asombrosa, una ontología admirable.

[55.] Donde no hay ser y no ser, no hay pues sucesión; no hay tiempo; no hay mas que presente; hay la eternidad. Concebid un ser inmutable en sí y en todos sus actos; concebid su inteligencia una,

su voluntad una;  
siempre con el mismo objeto; siempre inalterable, s  
iempre con la  
plenitud de ser; sin negacion de ninguna clase; par  
a este ser, no hay  
antes ni despues; no hay sino ahora; sí le atribuis  
la sucesion de  
instantes, le aplicais la obra de vuestra imaginaci  
on, pero sin  
fundamento alguno. Reflexionad bien lo que quiere d  
ecir \_antes\_ y  
\_despues\_, en lo que no se muda ni se puede mudar,  
en nada, por nada ni  
para nada; y veréis que la sucesion es en tal caso  
una palabra sin  
sentido. ¿Y por qué le atribuimos esta sucesion? Po  
rque juzgamos del  
objeto por nuestras percepciones: y estas percepcio  
nes se suceden,  
tienen una alternativa de ser y no ser, aun cuando  
versan sobre un  
objeto inmutable.

[56.] Haga cada cual la prueba en su interior: conc  
iba dos seres  
existentes, sin añadir á este pensamiento nada acce  
sorio, ni de negacion  
de ser, ni de tiempo, ni de otra cosa; perciba simp  
lemente la existencia  
de los dos seres; y vea si le falta nada para tener  
idea de su  
coexistencia. Por el contrario; quiera percibir la  
sucesion, diferencia  
de instantes; es necesario que perciba la existenci  
a del uno, y la  
negacion de la existencia del otro. Luego la idea d  
e coexistencia es  
simple; nada envuelve sino existencia de los seres:  
luego la de sucesion  
es compuesta de la combinacion del ser con el no se  
r.



[57.] No puedo menos de hacer notar aquí, la fecundidad de la idea del ser, la cual combinada con la de no ser, nos suministra la del tiempo. Hemos visto en el libro anterior, que las de unidad y número se formaban de una manera semejante; y en lo sucesivo tendremos ocasiones de observar, que brotan de las ideas de ser y de no ser, algunas otras, que aunque secundarias con respecto á las que las engendran, son sin embargo de las mas capitales que posee el espíritu humano. Llamo sobre este particular la atencion, deseoso de que el lector vaya acostumbrándose á referir todas las ideas á pocos puntos, en que todas se enlacen, nó con un vínculo facticio, producto de métodos arbitrarios, sino por la íntima naturaleza de las cosas. Lo que es la extension para las intuiciones sensibles, es la idea de ente para los conceptos, intuicion de la extension; idea del ente: estos son dos puntos fundamentales en toda la ciencia ideológica y ontológica: dos datos primitivos que posee el espíritu humano para resolver todos los problemas, así en el orden sensible como en el intelectual puro. Situándose en este punto de vista todo se esclarece, y se dispone en un orden sumamente lógico, porque es natural.

[58.] Permítaseme una observacion sobre el método que voy siguiendo. He creido que no era conveniente desenvolver por separado mi opinion sobre estos vínculos generales, de todas las ideas; en cuyo caso, hubiera sido

preciso tratar la filosofía por un orden sistemático, poniendo al principio lo que solo debe hallarse al fin, y queriendo establecer como doctrina preliminar lo que solo debe ser el resultado de un conjunto de doctrinas. Para conseguir mi objeto era indispensable ir analizando sucesivamente las ideas y los hechos, prescindiendo de todo sistema; no violentándolos para que se acomodasen á este, sino examinándolos para ver lo que de ellos resultaba. Este es sin duda el mejor método; así se alcanza el conocimiento de la verdad como un fruto del trabajo sobre los hechos; y no se alteran los objetos para forzarlos á plegarse á la opinion del autor. Cuando acabamos de experimentar la aplicacion que tienen, las ideas de ser y de no ser á uno de los puntos mas abstrusos de la metafísica, no habrá sido inoportuno el llamar un momento la atencion del lector para que eche de ver la trabazon de las doctrinas.

## CAPÍTULO IX.

### PRESENTE, PASADO Y FUTURO.

[59.] Explicada la idea de coexistencia, vamos á de finir las varias relaciones que nos ofrece el tiempo. Las principales son tres: presente, pasado y futuro: todas las demás son combinaciones de estas entre sí.

[60.] El presente es el único tiempo absoluto; quiero decir, que no necesita de ninguna relacion para ser concebido. Lo presente se concibe sin relacion á lo pasado ni á lo futuro. Lo pasado ni lo futuro, no pueden concebirse sino con relacion á lo presente.

[61.] Pasado: esta es una idea esencialmente relativa. Cuando se habla de pasado, se ha de tomar siempre un punto á que se refiera, y con respecto al cual se diga que pasó. Este punto es presente en la realidad ó en el órden ideal; esto es, que con el entendimiento nos colocamos en dicho punto, nos le hacemos presente por decirlo así, y con respecto á él hablamos de lo pasado.

En prueba de que la idea de pasado es esencialmente relativa, se puede observar, que variando los puntos de referencia, lo pasado deja de considerarse como tal y se ofrece como presente ó futuro. Hablando actualmente de los acontecimientos del tiempo de Alejandro, se nos presentan como cosas pasadas, porque las referimos al momento presente; pero si hablamos por ejemplo del imperio de Sesostris, la época de Alejandro deja de ser pasada y se convierte en futura. Si tratásemos de sucesos contemporáneos á aquellos, dicha época dejaría de ser pasada y futura, y se convertiría en presente.

Lo pasado pues se refiere siempre á un punto presente tomado en la cadena de los tiempos; y con respecto á este, se dice que una cosa fué ó

pasó: sin esta relacion es imposible concebir la idea de pasado; es absurda.

[62.] ¿Qué es la relacion de pasado? Ateniéndonos á la definicion que hemos dado del tiempo, diremos que cuando percibimos el ser de una cosa, y luego su no ser y el ser de otra, aquella es pasada con respecto á esta.

[63.] ¿Qué sucederia pues si percibiésemos el ser de una cosa, y luego su no ser, sin relacion á otro ser? Esta es una hipótesis absurda: porque este otro ser lo hemos de hallar siempre, si quiera en nosotros que percibimos el ser y el no ser.

Se replicará que podemos suponer la completa desaparicion de nosotros mismos, y que entonces queda en pié la dificultad. Aunque nosotros desapareciésemos, habria inteligencias capaces de percibir el ser y el no ser. Cuando no hubiese ninguna inteligencia finita, permaneceria la infinita.

[64.] Aquí surge una nueva dificultad: porque se puede preguntar, si con relacion á la inteligencia infinita, la cosa seria pasada. Admitiendo que sí, parece que introducimos el tiempo en la duracion de Dios, con lo cual destruimos su eternidad que excluye toda sucesion. Si decimos que á los ojos de la inteligencia infinita la cosa no es pasada, no lo será realmente, porque las cosas son tales como Dios las conoce.

Entonces resulta la idea de ser y no ser, y sin embargo no resulta la idea de pasado. Esta dificultad se funda en la confusion de los términos.

Supongamos que Dios no hubiese criado mas que un ser solo, y que este hubiese dejado de existir: y examinemos los resultados de esta hipótesis. Dios conoce la existencia del objeto y la no existencia. Este acto intelectual, es simplicísimo: en él no ha habido ni podido haber sucesion alguna. Con respecto á Dios no hay propiamente pasado; y si esta idea se quiere aplicar al objeto, significa simplemente su no existencia con relacion á su existencia destruida y a. Presentadas las ideas bajo este punto de vista se comprende perfectamente como en Dios no hay pasado, pero sí conocimiento de las cosas pasadas.

[65.] En esta hipótesis ¿cómo se mediria el tiempo de la criatura única? por sus mudanzas; ¿y si estas no existiesen? en esta suposicion imaginaria, no habria tiempo.

Aunque á primera vista esta consecuencia parezca extraña, es necesaria absolutamente: ó se debe desechar la definicion que hemos dado del tiempo, ó es preciso admitir que no hay tiempo cuando no hay mudanza.

[66.] Sea lo que fuere de estas cuestiones fundadas en hipótesis imaginarias, siempre resulta cierto que la idea de pasado es

esencialmente relativa; y que en ninguna suposicion podemos concebir lo pasado despojándole de toda relacion. La palabra \_fue\_ recuerda el ser y el no ser: la sucesion constitutiva del tiempo. En esta relacion, el orden es de tal naturaleza que el no ser es percibido despues del ser; por esto se llama pasado.

[67.] La idea de futuro es tambien relativa á lo presente. Sin esta relacion, el futuro es inconcebible. Futuro es lo que ha de venir, lo que ha de ser con respecto á un \_ahora\_ real ó hipotético; porque de lo futuro se verifica lo mismo que observamos de lo pasado (61), esto es, que se le hace cambiar mudando el punto de su referencia: lo futuro para nosotros será pasado para los que vengan despues: lo que era futuro para los pasados, es presente ó pasado para nosotros.

El punto de referencia de lo futuro es siempre un presente: no puede referirse á lo pasado como á último término, porque este en sí, se refiere tambien á lo presente.

[68.] Luego lo único que se encuentra absoluto en la idea del tiempo, es lo presente: este no necesita de ninguna relacion; y no solo no la necesita, pero ni la consiente; pues que no lo podemos referir á lo pasado ni á lo futuro, ya que estos dos tiempos presuponen la idea de presente, sin la cual no se pueden ni siquiera concebir.

[69.] El tiempo es una cadena cuyas partes son divi

sibles hasta lo  
infinito: no hay tiempo que no podamos dividir en o  
tros tiempos: el  
instante indivisible nos representa una cosa análog  
a al punto  
indivisible: un límite al cual nos aproximamos, sin  
poderle alcanzar  
nunca: un elemento inextenso generador de la extens  
ion. El punto  
geométrico para engendrar una línea, necesita mover  
se; y no concebimos  
posible el movimiento, sin presuponer espacio en el  
cual el punto se  
mueva; es decir, que tratamos de engendrar la exten  
sion, y comenzamos  
por presuponerla. Una cosa semejante nos sucede con  
el tiempo.  
Imaginamos un instante indivisible, de cuya fluxion  
resulta esa  
continuidad de duracion que llamamos tiempo; pero e  
sta fluxion es  
imposible, si no suponemos un tiempo en que fluya.  
Queremos pues asistir  
á la generacion del tiempo, y le suponemos ya exist  
ente, prolongando  
hasta lo infinito, como en una línea inmensa en la  
cual se realice la  
fluxion del instante. ¿Qué debemos inferir de estas  
contradicciones  
aparentes? nada menos que una robusta confirmacion  
de la doctrina  
establecida.

El tiempo no es nada distinto de las cosas: la dura  
cion en abstracto,  
distinta de la cosa que dura, es un ente de razon,  
una obra que nuestro  
entendimiento elabora aprovechando los elementos qu  
e le suministra la  
realidad. Todo ser es presente; lo que no es presen  
te no es ser; el  
instante actual, el \_nunc\_, es la realidad misma de

la cosa; no basta  
para constituir el tiempo, pero es indispensable pa  
ra el tiempo; puede  
haber presente sin pasado ni futuro; no puede haber  
pasado ni futuro si  
no hay presente. Cuando á mas de ser hay no ser, y  
se percibe esta  
relacion, el tiempo comienza; concebir pasado y fut  
uro sin la  
alternativa de ser y no ser, como una especie de lí  
nea que se prolonga  
hasta lo infinito en dos direcciones opuestas, es t  
omar por idea  
filosófica un vano juego de la fantasía, es aplicar  
al tiempo la ilusion  
de los espacios imaginarios.

[70.] Luego si no hay mas que ser, solo hay duracio  
n absoluta, presente;  
entonces no hay pasado ni futuro, y por consiguient  
e no hay tiempo. Este  
es por esencia una cantidad sucesiva, \_fluyente\_; n  
o se la puede  
sorprender en su actualidad; porque esta es siempre  
divisible, y toda  
division en el tiempo constituye pasado y futuro: l  
o cual es una  
demostracion de que el tiempo es una pura relacion,  
y de que en cuanto  
está en las cosas, solo expresa ser y no ser.

## CAPÍTULO X.

APLICACION DE LA DOCTRINA ANTERIOR Á VARIAS CUESTIO  
NES IMPORTANTES.

[71.] Se comprenderá mejor esta teoría, haciendo ap  
licacion á la



resolucion de varias cuestiones.

1.º Antes de la creacion del mundo, ¿cuánto tiempo habia transcurrido?  
ninguno. No habiendo sucesion, no habia mas que presente: la eternidad de Dios. Lo demás que imaginamos, es una pura ilusion, combatida por la buena filosofía.

2.º ¿Era posible que al comenzar la existencia de este mundo, hubiese existido otro? Sin duda: para esto bastaba que Dios le hubiese criado, sin criar el actual; bastaba el ser del uno; con el no ser del otro. Y como el no ser lo hay, con solo no poner la creacion, resulta que si Dios hubiese criado el uno sin criar el otro, y dejado de conservar el primero criando el segundo, habria sucesion, habria anterioridad de tiempo.

3.º Hay aquí otra cuestion curiosa, algo extraña, y que á primera vista ofrece bastante dificultad. ¿Era posible la existencia de un mundo \_anterior\_ á este, en \_algun tiempo\_? ó en otros términos: en el momento de principiar el actual, ¿podría haber \_cesado\_ de existir otro mundo \_algun tiempo antes\_?--Si bien se observa, esta cuestion implica una contradiccion: supone un intervalo de tiempo, es decir de sucesion, sin nada que se pueda suceder. Si habia dejado de existir un mundo, y no existia el nuevo, no habia nada sino Dios: luego no habia sucesion; no habia mas que eternidad. Preguntar pues cuánto tiempo distaron las dos

existencias, es suponer que hay tiempo, cuando no lo hay; la respuesta debe ser, que la cuestion es absurda.

Pero se nos dirá: ¿distaron ó no distaron?--No hay distancia de tiempo, cuando no hay tiempo; esta distancia es una pura ilusion, con que imaginamos tiempo, mientras por el estado de la cuestion suponemos que no hay tiempo.

Entonces se nos objetará: los dos mundos sucesivos serán inmediatos por necesidad; es decir que el primer instante de la existencia del uno, será inmediato al último instante de la existencia del otro. Lo niego: la inmediacion de instantes supone la sucesion de seres enlazados entre sí con cierto orden, como los fenómenos del mundo actual: los dos mundos en cuestion, no tendrian entre sí relacion alguna; no habria pues entre ellos, ni distancia ni inmediacion.

Se replicará que no hay medio entre el ser y el no ser; que siendo la distancia la negacion de la inmediacion, y esta la negacion de la distancia, negando la una ponemos la otra y viceversa: ó estarán pues distantes ó inmediatos.--Esta réplica supone tambien una cosa que negamos; habla de la distancia y de la inmediacion, es decir del tiempo, como si este fuera una cosa positiva, distinta de los mismos seres. El principio de que cualquiera cosa es ó no es, «quodlibet est vel non est», es aplicable cuando hay una cosa, pero cuando no hay nada,

no hay disyuntiva. El tiempo de los dos mundos no es nada distinto de ellos; es la sucesion de sus respectivos fenómenos; la sucesion de los dos entre sí, tampoco es nada distinto de ellos; es el ser del uno y la negacion del otro; y despues, el ser de este y la negacion de aquel. Dios veria esto; y lo podria ver una criatura inteligente que sobreviviese al anonadamiento del primer mundo. A los ojos de Dios, que veria la realidad, la sucesion seria simplemente la existencia y la no existencia respectiva de los dos objetos; en cuanto á la criatura inteligente, diria que los dos mundos son inmediatos, si á la percepcion del último instante del mundo anonadado, hubiese seguido sin otra percepcion intermedia, la del nuevo mundo existente; y diria que hay distancia, si entre el anonadamiento, y la percepcion de la nueva creacion, hubiese experimentado varias percepciones. La medida de este tiempo, se hubiera tomado del único ser que sentia en sí las mudanzas de percepciones, y hubiera sido mas ó menos largo, segun que estas habrian sido en mayor ó menor número.

[72.] La idea del tiempo es esencialmente relativa; como que es la percepcion ordenada del ser y del no ser. La simple percepcion de uno de los dos extremos no basta para engendrar en nuestro espíritu la idea del tiempo, esta encierra pues por necesidad la comparacion. Lo mismo se verifica en la del espacio, que en casi todo, tiene con la del tiempo

notable semejanza. No concebimos espacio, ni extension de ninguna clase, sin yuxtaposicion; es decir, sin relacion de varios objetos. La multiplicidad pues, entra necesariamente en las ideas de espacio y tiempo: de donde se infiere que concibiendo un ser absolutamente simple, que no contenga multiplicidad, ni en su esencia ni en sus actos, en que todo esté identificado con su esencia, no caben las ideas de espacio y tiempo; y así son meras ficciones de la imaginacion, cuando les atribuimos algo de real mas allá del mundo corpóreo, y anteriormente á la existencia de lo criado.

## CAPÍTULO XI.

EL ANÁLISIS DE LA IDEA DEL TIEMPO, CONFIRMA LA SEMEJANZA DE ESTA CON LA DEL ESPACIO.

[73.] Explicada ya la idea del tiempo, y hecha aplicacion de la misma á las cuestiones mas difíciles, podremos aclarar esta doctrina, haciendo notar lo que ya habíamos indicado (cap. III), sobre la semejanza que hay entre el tiempo y el espacio. Análogas son las dificultades; análoga la definicion de ambas ideas; análogos los resultados; análogas las ilusiones que nos impiden el conocimiento de la verdad. Lo que antes se anunciaba con respecto á las dos ideas, considerada la del tiempo por lo

que á primera vista presentaba, ahora podemos consignarlo como un seguro resultado de las investigaciones analíticas. Llamo muy particularmente la atencion sobre el siguiente paralelo, porque esclarece sumamente las ideas.

[74.] El espacio en sí no es nada distinto de los cuerpos: es la misma extension de los cuerpos; el tiempo en sí, no es nada distinto de las cosas: es la misma sucesion de las cosas.

[75.] La idea de espacio es la idea de la extension, en toda su generalidad; la idea del tiempo es la idea de la sucesion, en toda su generalidad.

[76.] Cuando no hay cuerpos, no hay espacio; cuando no hay cosas que se suceden, no hay tiempo.

[77.] Un espacio infinito anterior á los cuerpos, ó fuera de los cuerpos, es una ilusion de la fantasía; un tiempo infinito, un tiempo anterior á las cosas, ó fuera de las cosas, es tambien una ilusion de la fantasía.

[78.] El espacio es continuo; el tiempo tambien lo es.

[79.] Una parte del espacio excluye la otra; una parte del tiempo excluye tambien la otra.

[80.] Un espacio puro en que se hayan de situar los cuerpos, es un juego de la imaginacion; una sucesion, un tiempo, e

n que se hayan de suceder las cosas, es tambien un juego de la imaginacion.

[81.] Lo puramente simple no necesita para nada el espacio; puede existir sin él; lo inmutable no necesita para nada el tiempo, puede existir sin él.

[82.] Lo simple é infinito, está presente á todos los puntos del espacio, sin perder su simplicidad; lo inmutable é infinito, está presente á todos los instantes del tiempo, sin alterar su eternidad.

[83.] Dos cosas distan en el espacio, porque hay cuerpos interpuestos; esta distancia no es mas que la extension de los mismos cuerpos; dos seres distan en el tiempo, porque hay otros seres interpuestos: esta distancia es la misma existencia de los seres que se interponen.

[84.] La extension no necesita otra extension donde colocarse, pues de lo contrario resultaria un processus in infinitum; la sucesion de las cosas tampoco necesita otra sucesion, donde suceder.

[85.] Así como nos formamos idea de la sucesion continua en el espacio, distinguiendo varias partes de la extension y percibiendo que la una excluye á la otra; así nos formamos idea de la sucesion continua del tiempo, distinguiendo los varios hechos, y percibiendo que el uno excluye al otro.

[86.] Para formarnos ideas determinadas de las partes del espacio, necesitamos tomar una medida y referirnos á ella; para formarnos idea de las partes del tiempo, necesitamos tambien tomar una medida. La del espacio es la extension de algun cuerpo que conocemos; la del tiempo es de algun conjunto de mudanzas que conocemos. Para medir el espacio, buscamos cosas fijas en cuanto cabe; á falta de mejor, recorrieron los hombres á partes de su cuerpo, palmos, piés, codos, pasos, que les diesen aproximacion, ya que nó exactitud, y habiendo adelantado las ciencias exactas, se ha tomado el metro, que es un  $\frac{1}{40.000.000}$ . del meridiano de la tierra; para el tiempo se ha recorrido tambien al movimiento de los cuerpos celestes, al movimiento diurno, al año lunar, al solar, al sideral.

[87.] La idea del número es necesaria para determinar el espacio y comparar sus partes diferentes; la misma idea es necesaria del mismo modo al tiempo. La cantidad discreta es la luz de la continua.

## CAPÍTULO XII.

### RELACIONES DE LA IDEA DEL TIEMPO CON LA EXPERIENCIA.

[88.] Si el tiempo no es nada distinto de las cosas

¿cómo es que  
nosotros le concebimos en abstracto, independientemente de las mismas  
cosas? ¿cómo es que se nos ofrece cual un ser absoluto, en el que todo  
se mueve, todo se transforma, sin que él sufra transformación ni  
movimiento? Si es un hecho subjetivo, ¿por qué le aplicamos á las cosas?  
Si es objetivo, ¿por qué se mezcla en todas nuestras percepciones?  
porque entraña necesidad suficiente para ser objeto de la ciencia.

La idea del tiempo, sea lo que fuere, parece anterior á la percepción de  
todas las transformaciones; incluso la conciencia de todos los actos  
internos. Nada de esto podemos conocer, si el tiempo no nos sirve como  
de un recipiente en el cual coloquemos las mudanzas propias y las  
ajenas.

[89.] La idea del tiempo no nace de la observación; porque en tal caso  
seria la expresión de un hecho contingente, que no podría dar origen á  
la ciencia. Medimos el tiempo con la misma exactitud que el espacio; y  
su idea es una de las mas fundamentales en las ciencias exactas, en  
cuanto tienen alguna aplicación á los objetos de la naturaleza.

[90.] De esto parece inferirse que la idea del tiempo es innata en  
nuestro espíritu; y que es anterior á todas las ideas y aun á las  
sensaciones; pues que ni estas ni aquellas pueden eximirse de estar  
contenidas en la duración sucesiva.



[91.] La necesidad entrañada por la idea del tiempo, parece indicar que el tiempo es independiente de las cosas transitorias; en cuyo caso, nos vemos precisados, ó á convertirle en un hecho puramente subjetivo, ó á otorgarle una realidad objetiva, independiente de todo lo mudable. Con lo primero le destruimos; con lo segundo, le damos el carácter de un atributo de la divinidad. Negar el tiempo, es negar la luz del sol; elevarle al rango de atributo de la divinidad, es admitir mudanza en el ser inmutable. La pura subjetividad nos conduce á la negacion; la objetividad á la divinizacion: ¿no habrá un camino medio?

[92.] Convengo sin dificultad en que la idea del tiempo no es de pura experiencia. Esta, por si sola no es capaz de proporcionarnos un elemento tan sólido y fijo, sobre el cual descansamos con entera seguridad, en todas las observaciones científicas. Mucho menos puede sostenerse que la idea del tiempo nazca de la experiencia puramente sensible, ni que en si misma sea una sensacion.

[93.] La idea del tiempo no es una sensacion: aquella es relativa; esta es una afeccion de nuestro ser; todo lo que sea referir ó comparar, no entra para nada en ella. Cuando experimentamos la sensacion, si no tuviésemos una facultad distinta de la de sentir, nos quedaríamos limitados á la sensacion pura, sin considerar ni antes ni despues, ni

relacion de ninguna clase. La sensacion, estando limitada á determinadas especies de objetos, no puede extenderse á todos, como lo hace la idea del tiempo. Con este medimos no solo el mundo externo, sino el interno; no solo las afecciones corporales, sino las mas recónditas y mas abstractas acciones de nuestro espíritu. Siendo el tiempo, en sí, la sucesion misma; y en nuestro entendimiento, la percepcion de esta sucesion, no ofrece al espíritu ningun objeto sensible; aun cuando el tiempo se refiera á ellos, y sea como el lazo de ellos, no es ellos mismos, ni la intuicion de ninguno de ellos por sí solo. En el tiempo que mide la sucesion de un sonido y de una vision, claro es que la idea del tiempo no puede ser ni la vision, ni el sonido, sino la percepcion de su sucesion, de su enlace. Si fuera la vision sola, ó la audicion sola, bastaria una de ellas para percibir el tiempo, lo que es absurdo, pues no hay tiempo sin sucesion, y de consiguiente no habrá tiempo medidor de las dos sensaciones, si no las hay. Esta idea de tiempo es independiente de cualquiera de las dos; es algo superior á las mismas; es una especie de forma universal, independiente de esta ó aquella materia; por manera que, si despues del sonido, en lugar de la vision, se nos ofrece inopinadamente otro sonido, la medida de la sucesion será idéntica, y esta medida no es mas que la idea del tiempo. Las sensaciones, como simples hechos contingentes, no fundan verdades

necesarias y universales, no sirven de cimiento á una ciencia: pero la idea del tiempo es una de las mas capitales de todas las ciencias físicas, y que se somete á riguroso cálculo, como la extensión; luego no es una sensación, ni puede nacer de ella.

[94.] Los conocimientos puramente experimentales, se limitan á la esfera de la experiencia; la idea del tiempo, se extiende al orden real y al posible: no solo enseña lo que hay, sino lo que puede y debe haber; todo en relaciones de necesidad absoluta, capaces de ser sometidas á riguroso cálculo; luego encierra algo mas que los elementos suministrados por la experiencia, tanto sensible como insensible. Sin esto, no es posible explicar la necesidad que entraña, ni salir de una colección de hechos contingentes, llegando á la posesión de un elemento científico.

[95.] Observemos de paso que aquí encontramos otra prueba de cuán insubsistente y errado es el sistema de Condillac. Hasta ahora, no hemos podido explicar con dicho sistema ninguna de las ideas fundamentales; y lo mismo se manifiesta en la del tiempo, que por su naturaleza parecía deber estar en relaciones mas íntimas en el orden sensible.

[96.] Si la idea del tiempo no es meramente experimental, ¿de qué especie son su prioridad y necesidad?

## CAPÍTULO XIII.

### OPINION DE KANT.

[97.] Kant pretendiendo explicar el tiempo se sirve de la misma teoría que ha empleado para el espacio. El tiempo, según él, no es nada en sí, ni es tampoco inherente á las cosas: es una condición subjetiva de la intuición, una forma interior, por medio de la cual los fenómenos se nos ofrecen como sucesivos, así como en la forma del espacio se nos presentan como continuados. Hablando ingenuamente, me parece que decir esto, es no decir nada; es consignar un hecho muy sabido, mas no explicarle. Que lo que percibimos lo percibimos en sucesión; que en sucesión percibimos hasta nuestras mismas percepciones ¿quién lo ignora? pero ¿qué es la sucesión? esto es lo que se debía explicar.

[98.] Dice Kant que el tiempo está solo en nosotros; mas yo le preguntaré, si la sucesión está solo en nosotros. Kant pretende que nada sabemos del mundo externo, sino que tenemos tales ó cuales apariencias, fenómenos; pero no niega que fuera de la apariencia pueda haber una realidad. Pues bien, si esta realidad es posible, en ella puede haber mudanzas; y no se conciben mudanzas sin sucesión, ni sucesión sin tiempo.

[99.] Segun Kant, las ideas de espacio y tiempo son á priori, no pueden ser empíricas, ó experimentales; pues entonces no fundarían ciencia; solo podríamos afirmar lo que hubiésemos experimentado, y esto únicamente con respecto á los casos en que hubiésemos tenido experiencia. Esto es verdad, y lo tengo demostrado en el capítulo anterior; pero concediendo esta prioridad, nada se sigue en pro del sistema de Kant. Las ideas de espacio y tiempo, aunque á priori, podrían tener muy bien su correspondencia en la realidad; como se verifica ateniéndonos á la teoría con que las he explicado.

[100.] Es cierto que el tiempo no es una cosa que subsista por sí misma; mas no que no pertenezca á las cosas como una determinación objetiva, y que no quede nada de él, en prescindiendo de todas las impresiones subjetivas de la intuición. Hemos demostrado que el tiempo no subsiste por sí mismo, y que es absurda una duración sin cosa a que dure; pero de esto no se sigue que el orden representado por la idea de tiempo, no sea una cosa real en los objetos. En prescindiendo de nuestra intuición, queda todavía algo que es lo que verifica las proposiciones en que expresamos las propiedades del tiempo.

[101.] El filósofo alemán pretende convertir el tiempo en una cosa puramente subjetiva, y se funda en la razón siguiente. «Si el tiempo fuese una determinación inherente á las cosas misma

s, ó un órden, no  
podria preceder los objetos como condicion de los m  
ismos; ni por  
consiguiente ser reconocido ni percibido \_á priori\_  
por juicios  
sintéticos. Este último hecho, se explica fácilment  
e, si el tiempo no  
es mas que la condicion subjetiva, bajo la cual las  
intuiciones son  
posibles en nosotros; porque entonces esta forma de  
intuicion interior,  
puede ser representada antes que los objetos, y por  
consiguiente \_á  
priori\_.....

«Si hacemos abstraccion de nuestra manera de percib  
irnos á nosotros  
mismos interiormente, y de abrazar por esta intuici  
on todas las  
intuiciones exteriores en la facultad de la represe  
ntacion, y por  
consiguiente tomamos los objetos como pueden ser en  
sí mismos, el tiempo  
entonces no es nada.....  
.....»

«Yo puedo decir que mis representaciones son sucesi  
vas; pero esto solo  
significa que tenemos conciencia de ellas en una su  
cesion, es decir en  
la forma del sentido interno. El tiempo no será por  
esto nada en sí  
mismo, ni una determinacion inherente á las cosas»(  
Estética  
trascendental).

[102.] Es fácil observar que el filósofo aleman luc  
ha entre las dos  
dificultades siguientes:

1.<sup>a</sup> ¿Cómo se puede explicar la necesidad entrañada  
en la idea del

tiempo, si se la hace dimanar de la experiencia?

2.<sup>a</sup> Si no dimana de la experiencia, ¿cómo puede hallarse realmente en las cosas; ó á lo menos cómo podemos nosotros saber que se halle en las mismas?

De esto infiere el autor de la Estética, que no es posible salvar la necesidad entrañada en la idea del tiempo, si no se le convierte en un hecho puramente subjetivo, en una forma de nuestra intuición; si no se le hace del todo independiente de la realidad de las cosas.

Me parece que ateniéndonos á los principios establecidos mas arriba se puede dar al tiempo un valor objetivo, independientemente de nuestra intuición; y explicar sus relaciones con la experiencia, salvando cumplidamente la necesidad contenida en la idea del mismo.

#### CAPÍTULO XIV.

EXPLICACION FUNDAMENTAL DE LA POSIBILIDAD OBJETIVA,  
Y DE LA NECESIDAD DE  
LA IDEA DEL TIEMPO.

[103.] Las cosas en sí mismas, prescindiendo de nuestra intuición, son susceptibles de mudanzas: cuando hay mudanza, hay sucesión: cuando hay sucesión hay un cierto orden entre las cosas que se suceden; orden que,

aunque no subsista por sí mismo separadamente de las cosas, está realmente en las cosas mismas.

Kant podría objetar que las mudanzas quizás no estarían en las cosas sino en los mismos fenómenos; esto es, en el modo con que se presentan á nuestra intuición; pero al menos no podrá negar que sea lo que fuere de la realidad de estas mudanzas, son cuando menos posibles, independientemente de los fenómenos; luego asegura sin razón que el tiempo en las cosas no es nada, y que solo es la forma de nuestro sentido interno. Si admite la posibilidad de las mudanzas reales, debe admitir la posibilidad de un tiempo real; y si negase la posibilidad de que las cosas en sí mismas se mudasen realmente, le preguntaríamos cómo ha llegado á conocer esta imposibilidad, él, que limita todos nuestros conocimientos al orden puramente fenomenal. No es dable conocer que una cosa es imposible en un orden, cuando nada se sabe de aquel orden: si Kant sostiene que nada sabemos de las cosas en sí mismas no puede defender que conozcamos la imposibilidad de que se muden realmente.

[104.] Queda pues demostrado que el tiempo, ó un orden real en las cosas, es cuando menos posible; luego no podemos decir que el tiempo es una condición puramente subjetiva, á la cual nada correspondiente ni pueda corresponder en la realidad.

[105.] Teniendo ya la posibilidad de un valor objet



ivo para la idea del tiempo, no solo en cuanto se refiere al orden puramente fenomenal, sino tambien al trascendental, ó bien al de las cosas consideradas en sí mismas, prescindiendo de nuestra intuicion; vamos á ver cómo se puede manifestar la objetividad de la idea del tiempo y sus relaciones con la experiencia, salvando la necesidad intrínseca que le hace uno de los principales elementos de las ciencias exactas.

[106.] El tiempo considerado en las cosas, es el orden entre el ser y no ser de las mismas. La percepcion de este orden en su mayor generalidad, prescindiendo de los objetos que en él se contienen, es la idea del tiempo. Como es evidente que nuestro entendimiento puede considerar un orden de cosas puramente posible, resulta que el tiempo se extiende no solo á la realidad, sino tambien á la posibilidad. Esta es la razon porque concebimos tiempo antes y despues del mundo actual; á semejanza del espacio que imaginamos mas allá de los límites del universo. Elevada la idea de ser á una region puramente posible, en que se prescinde de todo fenómeno individual, claro es que ha de estar libre de la inestabilidad á que se hallan sometidos los objetos de nuestra experiencia: de esta suerte puede ser un elemento científico absolutamente necesario, porque expresa una relacion que no está afectada por nada contingente. Con las observaciones que preceden se deshacen todas las dificultades.

## CAPÍTULO XV.

### COROLARIOS IMPORTANTES.

[107.] La idea del tiempo, ¿dimana de la experiencia? Esta cuestion se halla resuelta con lo dicho sobre la idea del ente.

No es un tipo preexistente á toda sensacion y á todo acto intelectual; es una percepcion de ser y no ser que acompaña á todos nuestros actos, pero que no se nos presenta separada hasta que la reflexion elimina de ella, todo lo que no le pertenece. Esta percepcion es el ejercicio de una actividad innata, la cual, aunque sometida á las condiciones de la experiencia en cuanto al principio y continuacion de sus actos, no lo está con respecto á sus leyes, pues estas le son características y corresponden al órden intelectual puro. La actividad se desenvuelve en presencia de las causas ú ocasiones excitantes, y cesa en su ejercicio cuando faltan las condiciones de dicha excitacion; pero mientras la actividad obra, ejerce sus funciones con arreglo á leyes fijas, independientes de los objetos excitantes.

[108.] Échase pues de ver que la idea del tiempo no dimana propiamente de la experiencia, sino en cuanto con esta se excita al espíritu para que desenvuelva su actividad; pero no es del todo i

ndependiente de la experiencia, pues que sin esta no se conocerian mudanzas, y por consiguiente el entendimiento no percibiria en ellas el órden de ser y no ser, en que consiste la esencia del tiempo.

[109.] De lo dicho se infiere que la idea del tiempo o no es una forma de la sensibilidad, sino del órden intelectual puro; y que si bien desciende al campo de la experiencia sensible, lo hace á la manera que los demás conceptos generales.

[110.] La idea del tiempo es una de las percepciones mas universales é indeterminadas que hay en nuestro espíritu; porque no es otra cosa que la combinacion de las dos ideas mas universales y mas indeterminadas: ser y no ser. En esto se halla la razon de que la idea de tiempo sea comun á todos los hombres, y se nos ofrezca cual una forma de todos nuestros conceptos, y de todos los objetos conocidos. Las ideas de ser y no ser, entrando en todas nuestras percepciones como elementos primordiales, engendran la idea de tiempo; y por esta razon la encontramos en lo mas íntimo de nuestra alma, como una condicion á que no podemos sustraernos, y de la cual no alcanzamos á eximir al mismo Ser infinito, sino por un esfuerzo de reflexion.

[111.] El tránsito del órden intelectual puro al campo de la experiencia, se verifica en la idea del tiempo, de la misma manera que en los demás conceptos intelectuales. Nada tengo pu

es que añadir á lo  
que llevo explicado en el lugar correspondiente (Li  
b. IV, cap, XIV y  
XV).

## CAPÍTULO XVI.

### EL TIEMPO IDEAL PURO Y EL EMPÍRICO.

[112.] El tiempo no es concebido simplemente como un orden general de mudanzas, ó como una relacion de ser y de no ser; sino como una cosa fija que se puede medir con toda exactitud. Así, antes del mundo actual, concebimos no solo un orden ó un tiempo en toda su abstraccion, sino tambien un tiempo compuesto de años, de siglos, ú otras medidas. Pero esto, si bien se reflexiona, no es mas que una idea en que concebimos bajo un aspecto general, los fenómenos de la experiencia, sacándolos de la actualidad, y contemplándolos en la esfera de la posibilidad. No existian ni los años ni los siglos, cuando no habia nada por lo cual se pudiesen medir. Si prescindiendo de la medida y del objeto medido, y hasta negando su existencia, imaginamos una especie de fondo vago, una línea de duracion que se prolonga hasta lo infinito, nos hallamos con un puro juego de la fantasía; juego que examinado por una razon severa, es un conjunto de ideas contradictorias.

[113.] La idea del tiempo considerada en toda su pu

reza y abstraccion,  
prescinde de medidas, es una simple relacion entre  
el ser y no ser. La  
medida solo tiene lugar cuando la idea pura del tie  
mpo se combina con  
los fenómenos de la experiencia.

Es evidente que siendo nosotros seres mudables, y h  
allándonos en medio  
de otros que lo son igualmente, tendríamos la mayor  
confusion en  
nuestras ideas, si en ese flujo y reflujo de existe  
ncias que aparecen  
tanto en lo exterior como en lo interior, no se nos  
hubiese comunicado  
una suma facilidad para referirlas á medidas fijas,  
que nos sirviesen  
como de hilo conductor en ese laberinto de variacio  
nes incesantes.

[114.] Para esta medida echamos mano de dos cosas:  
1.<sup>a</sup> un fenómeno  
sensible; 2.<sup>a</sup> la idea del número. Por manera que la  
idea del tiempo  
comun, vulgar, que sirve para la generalidad de los  
usos de la vida,  
está compuesta de los tres elementos siguientes: 1.  
° idea pura del  
tiempo, ó sea relacion del ser y del no ser. 2.° un  
fenómeno sensible,  
al cual aplicamos esta idea pura. 3.° la numeracion  
de las mudanzas de  
dicho fenómeno. Hágase la prueba, aplíquese esta ob  
servacion á todas las  
medidas del tiempo, y se echará de ver, que los tre  
s elementos bastan,  
pero que los tres son indispensables.

[115.] De aquí resulta la necesidad del tiempo aun  
considerado  
empíricamente; pues que envuelve una idea metafísic  
a y otra matemática,

aplicadas ambas á un hecho. Idea metafísica, la relación del ser y del no ser; idea matemática el número; hecho, el fenómeno sensible, como por ejemplo el movimiento solar, el sideral etc, etc. La metafísica y la aritmética se encargan de la certeza absoluta; el hecho observado responde de la certeza experimental; y como por otra parte, este fenómeno se supone cierto, pues que en caso necesario se prescindiría de la realidad y se atendería únicamente á la posibilidad, resulta que el tiempo aun empíricamente considerado, puede ser objeto de las ciencias exactas.

[116.] Con esta teoría no hay necesidad de convertir el tiempo en una condición puramente subjetiva, ni de otorgarle una naturaleza independiente de las cosas: el orden intelectual puro se concilia con el de la experiencia; y el hombre se halla en comunicación con el mundo real, sin ponerse en contradicción con sus ideas.

## CAPÍTULO XVII.

### RELACIONES ENTRE LA IDEA DEL TIEMPO Y EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN.

[117.] Expliquemos el verdadero sentido del principio de contradicción. Es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. A primera vista parece que el enlace de las ideas contenidas

en este principio es de tal naturaleza, que no puede haber ninguna dificultad en su explicacion; por manera que con solo suscitar cuestiones sobre su verdadero sentido, nos ponemos en contradiccion con una de las verdades fundamentales en que se apoya todo el edificio de nuestros conocimientos. Porque, si hay alguna duda sobre el verdadero sentido del principio, es señal que se le puede entender de varios modos; y entonces hay tambien la duda de si la generalidad de los hombres le entiende como se debe, y por tanto si para ellos sirve de fundamento sólido en el edificio de los conocimientos.

Este reparo, á primera vista muy grave, deja de ser lo si se reflexiona que los axiomas mas evidentes pueden ser considerados de dos maneras: empírica, ó científicamente; ó en otros términos, en cuanto sirven á la aplicacion, ó en cuanto son objeto de un exámen analítico. Bajo el primer aspecto, son de igual certeza y claridad para todos los hombres; bajo el segundo, pueden estar sujetos á dificultades. Las cosas iguales á una tercera son iguales entre sí; este principio empíricamente considerado, es absolutamente cierto y evidente para todos los hombres: desde el mas sabio hasta el mas rudo, todos comparan á una tercera las cantidades de cuya igualdad ó desigualdad se quiere asegurar; lo cual no es otra cosa que una aplicacion del principio expresado. Si se les pregunta la razon de este procedimiento, aunque no

enuncien el axioma en términos precisos, se refieren á él de diferentes maneras. «Estas dos mesas son iguales porque las hemos medido, y las dos tienen cuatro piés de largo.» Probablemente la generalidad de los hombres que no estan acostumbrados á reflexionar sobre sus conocimientos, y por tanto no separan fácilmente lo general de lo particular, no acertarian á expresar el principio en términos universales y precisos, diciendo: «estas dos mesas son iguales porque tienen una comun medida; y las cosas iguales á una tercera son iguales entre sí;» mas no dejarian por esto de conocer el principio con toda certeza y claridad, y de aplicarle sin peligro de equivocacion, á todos los casos reales ó posibles. A esto llamo yo conocimiento empírico de los principios; conocimiento que tiene toda la perfeccion en el órden directo, faltándole únicamente la del órden reflejo (V. Lib. I, cap. III).

Con esta claridad, suficiente para todos los usos, no solo comunes sino tambien científicos, es muy conciliable la dificultad en el análisis del principio; así en el ejemplo citado se puede analizar el sentido de la palabra igual, lo que conduce al análisis del sentido de otra palabra cantidad, y en estas cosas puede ejercitarse la reflexion descubriendo verdaderas dificultades, que aun cuando no perturben al género humano en la posesion de la verdad, no dejan por esto de ser dificultades. La geometría es indudablemente una ci



encia, que nada deja  
que desear en su evidencia y certeza; pero ¿quién n  
egaré que llamada al  
tribunal de la metafísica la idea de extension, ofr  
ezca gravísimas  
dificultades? La aritmética universal es indudablem  
ente una ciencia; y  
no obstante el análisis de las ideas de cantidad y  
de número,  
indispensables para ella, levanta cuestiones sumame  
nte abstrusas en el  
campo de la metafísica y de la ideología. En genera  
l se puede asegurar,  
que no hay ningún ramo de nuestros conocimientos, q  
ue se pueda eximir de  
dificultades, si se le considera en su raíz; pero e  
stas, que surgen en  
el terreno de la reflexión, no dañan en ningún modo  
á la certeza del  
conocimiento directo.

Infiérese de lo dicho que no hay ningún inconvenien  
te en que el análisis  
del principio de contradicción ofrezca dificultades  
; y que por esto no  
es de temer que vacile el edificio de nuestros cono  
cimientos. Además de  
que poco importaría el no atender á estos reparos s  
i ellos existiesen en  
la realidad; una dificultad no desaparece con tapar  
se los ojos para no  
verla. Examinemos pues sin vanos temores el verdade  
ro sentido del  
principio de contradicción.

[118.] Parece que el principio no existe, ó no tien  
e sentido, si no se  
presupone la idea del tiempo; y por otra parte, tam  
poco se concibe el  
tiempo, si no se presupone el principio de contradi  
cción. ¿Tendremos por  
ventura un círculo vicioso, y esto nada menos que e

n el principio  
fundamental de todo conocimiento? Hé aquí la dificultad: presentémosla  
mas clara todavía, desenvolviendo estas indicaciones.

El principio de contradicción presupone la idea de tiempo; pues que la contradicción no se verifica si el ser y el no ser no se refieren á un mismo tiempo. Es evidente que esta última condición es de todo punto indispensable; porque en quitando la simultaneidad no hay ningún inconveniente en que una cosa sea y no sea. No solo no hay en esto ningún inconveniente, sino que lo estamos experimentando sin cesar en todo cuanto nos rodea. Vemos continuamente el ser y el no ser en cosas que pasan de la existencia á la no existencia y de la no existencia á la existencia.

Aun cuando en el principio de contradicción no se expresa la simultaneidad, se daría siempre por sobrentendida; por manera que nada adelantariamos en esta parte con adoptar la fórmula de Kant (V. Lib. I, cap. XX). Sean cuales fueren los términos en que se enuncie el principio, siempre resultaría que una misma cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo, pero que puede muy bien ser y no ser en tiempos diferentes.

Luego la idea de tiempo es necesaria para que resulte contradicción en ciertos casos, y para que desaparezca en otros; en cuanto contiene

simultaneidad, engendra la contradiccion: en cuanto encierra sucesion, hace desaparecer la contradiccion; pues que el ser y el no ser son imposibles, si no se presupone una duracion sucesiva, entre cuyas varias partes se puedan distribuir cosas que de otro modo serian contradictorias.

[119.] La idea de tiempo presupone á su vez el principio de contradiccion; porque si el tiempo no es mas en las cosas, que el ser y el no ser; y en el entendimiento, la percepcion de este ser y no ser; resulta que no podemos percibir el tiempo sin haber percibido el ser y el no ser; y como estas ideas consideradas sin sucesion no pueden presentársenos sin contradiccion, resulta que cuando percibimos el tiempo hemos percibido por necesidad el mismo principio de contradiccion. He dicho que la sucesion envuelve exclusion recíproca de las cosas que se suceden: y la principal de las exclusiones es la del principio de contradiccion; al percibir el tiempo, percibimos la sucesion; luego hemos percibido ya la contradiccion .

[120.] Estas observaciones podrian inclinar á creer que es necesario optar entre un círculo vicioso, cosa inadmisibile en el fundamento de todos los conocimientos, y una explicacion del tiempo, independiente de las ideas del ser y no ser. Si concibiésemos el tiempo como una cosa existente por sí misma, como una especie de línea p

rolongada hasta lo infinito, forma de todas las cosas, pero distinta de todas ellas; como una especie de capacidad vaga en la cual se pudieran colocar los seres sucesivos, á la manera que situamos en el espacio los coexistentes; entonces la idea del tiempo no se explicaria por el principio de contradiccion, y solo podria decirse que este se completa con aquella. En efecto; al decir, es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, pero es posible que sea y no sea en tiempos diferentes, se pone la contradiccion ó se la quita segun que el ser y el no ser se refieren á un mismo punto ó á puntos distintos de esa vaga extension, de esa línea infinita que llamamos duracion sucesiva, en la cual concebimos distribuidas las cosas mudables. Esta explicacion es cómoda, pero tiene el defecto de que no puede resistir al exámen filosófico, como se ha demostrado en los capítulos anteriores; y así es menester apelar á consideraciones de otra especie.

[121.] Para desvanecer cumplidamente estas dificultades conviene aclarar las ideas. La expresion, “círculo vicioso”, se aplica á este caso con inexactitud; y llamo la atencion sobre este particular, porque una vez entendida esta inexactitud las dificultades desaparecen por sí mismas. En la explicacion de las cosas el círculo es un defecto, y merece el nombre de vicioso, cuando se han de aclarar las que no son idénticas; pero cuando hay dos ideas idénticas en el fondo, au

nque aparezcan  
distintas porque se ofrecen bajo aspectos diferentes,  
es imposible que  
al explicar la una no se tropiece por decirlo así con la otra,  
y al pararse en esta, no se vuelva de algun modo sobre aquella.  
El exámen si está bien hecho, debe conducir al conocimiento del fondo de las cosas.  
Si pues en este fondo hay la identidad, la identidad debe presentarse,  
y tanto mas visible cuanto el exámen es mas profundo.  
En tal caso hay círculo, mas nó vicioso: dos ideas se explican la una por la otra,  
á causa de que las dos son una misma. Como se presentaban bajo dos  
aspectos diferentes, inducian á creer que eran dos cosas distintas;  
pero entrando en un exámen analítico, se ha prescindido de la diversidad de  
los aspectos, se ha penetrado en la íntima realidad de las cosas,  
y por consiguiente se ha llegado al punto donde se unen, ó mejor diremos donde  
se confunden con absoluta identidad.

[122.] De esta observacion sacaremos un criterio que podrá servirnos en  
muchísimos casos: cuando al explicar dos objetos no encontramos  
conducidos alternativamente del uno al otro, sin que nos sea posible  
evitar el círculo, podemos sospechar que los dos objetos, en apariencia  
distintos, no lo son en realidad, y que nuestro entendimiento tiene á  
la vista un solo objeto, percibido bajo dos razones diferentes.

[123.] Esto se verifica en la presente cuestion. Al explicar el

principio de contradiccion, nos encontramos con la idea de tiempo; y al definir el tiempo nos encontramos con el principio de contradiccion, ó con las ideas de ser y no ser. Hay círculo, pero inevitable; y por lo mismo deja de ser vicioso. Aclaremos estas ideas.

[124.] ¿Qué significa el principio de contradiccion? significa que el ser excluye al no ser; y recíprocamente, el no ser al ser; significa que estos extremos son de tal naturaleza que puesto el uno desaparece el otro, no solo en el orden de nuestros conceptos, si no tambien en la realidad. Llamando B á un ser cualquiera, tendremos que el principio de contradiccion significa que B excluye al no B, y el no B excluye al B. Pensado B, desaparece en el concepto el no B; y pensado el no B, desaparece en el concepto el B. Puesto en la realidad B, desaparece el no B; y puesto en la realidad el no B, desaparece el B. Hé aquí el verdadero sentido del principio de contradiccion. Si bien se reflexiona, se notará que en cuanto cabe, hemos prescindido de la idea de tiempo; pues que hemos considerado únicamente la exclusion recíproca de B y de no B refiriéndolo todo á un \_simul\_, á un punto indivisible de duracion, el cual, no encerrando sucesion, no nos da idea de tiempo. He dicho, \_en cuanto cabe\_; pues por lo mismo que pensábamos B y no B, germinaba ya en nuestro entendimiento la idea de sucesion y por consiguiente de tiempo.

[125.] Pensando B y luego no B, encontramos contradicción; pero no de tal manera que estas dos cosas no puedan realizarse absolutamente. La exclusión es condicional; esto es, en cuanto los extremos contradictorios son simultáneos, ó se refieren á un \_ahora\_ indivisible; pero en la idea de B, no descubrimos una necesidad intrínseca de existencia; y por consiguiente aunque conocemos que mientras es B no puede ser no B; concebimos muy bien que B puede dejar de ser, y pasar á ser no B. En tal caso desaparece la idea de contradicción; y se concilian muy bien en nuestro entendimiento las dos ideas de B y no B, con tal que estén distribuidas en diferentes instantes.

[126.] De esto se infiere que la percepción del tiempo implica la percepción de seres no necesarios; de seres, que cuando existen pueden dejar de existir, y cuando no existen pueden pasar á existir. La diferencia que va del ser necesario al contingente, consiste en que en el primero la existencia excluye absolutamente su no existencia; y en el segundo la existencia excluye la no existencia solo condicionalmente, es decir, en el supuesto de la simultaneidad.

[127.] Hé aquí la razón porque nosotros necesitamos poner en el principio de contradicción la condición del tiempo. Los objetos que nosotros percibimos son mudables; de suerte que ni en sus modificaciones, ni en su íntima naturaleza, encierr

an nada que les  
asegure la existencia. Cuando son, pueden dejar de  
ser; y si esto no  
sucede de continuo en cuanto á su substancia, se ve  
rifica en sus  
accidentes. Por esta razon no podemos afirmar la co  
ntradicción absoluta,  
sino la condicional: la repugnancia del ser y del n  
o ser no existe sino  
en el supuesto de la simultaneidad.

[128.] Si solo concibiésemos seres necesarios, no p  
odríamos tener idea  
de tiempo; la existencia excluiría absolutamente la  
no existencia; y por  
consiguiente la contradicción siempre sería absolut  
a, nunca condicional.

[129.] De esta análisis resulta una consecuencia so  
bre manera  
importante. La percepción del tiempo en nosotros vi  
ene á parar á la  
percepción de la no necesidad de las cosas; desde e  
l momento que  
percibimos un ser no necesario, percibimos un ser q  
ue puede dejar de  
ser, en cuyo caso tenemos ya idea de la sucesión ó  
del tiempo real ó  
posible. Aquí asalta una reflexión sumamente grave:  
la idea del tiempo  
es la idea de la contingencia; la conciencia del ti  
empo es la conciencia  
de nuestra debilidad.

[130.] La idea del tiempo es tan íntima en nuestro  
espíritu, que sin  
ella no nos formaríamos idea del \_yo\_. La concienci  
a de la identidad del  
\_yo\_ supone un vínculo (V. Lib. I, cap. XXV), que e  
s imposible encontrar  
sin la memoria. Esta incluye por necesidad la relac  
ión de \_pasado\_, y



por consiguiente la idea de tiempo.

## CAPÍTULO XVIII.

### RESUMEN.

Presentemos en resúmen la doctrina de los capítulos anteriores.

[131.] El tiempo es una cosa muy difícil de explicar; quien niega semejante dificultad manifiesta haber meditado muy poco sobre el fondo de la cuestion.

[132.] El movimiento se mide por el tiempo; mas este no se define cumplidamente con solo llamarle medida del movimiento.

[133.] No es posible encontrar una medida primitiva del movimiento: al fin es necesario pararse en una u otra, aunque sea tomada arbitrariamente, y referirse á ella. Esta debe ser la mas uniforme posible.

[134.] La semejanza entre la idea del tiempo y la del espacio, hace sospechar que deben ser explicadas de una manera semejante.

[135.] No hay duracion sin algo que dure; luego no hay duracion separada de las cosas. Si no hubiese nada, no habria duracion.

[136.] No hay sucesion si no hay cosas que se suceden; luego la sucesion, aunque por sí sola pueda concebirse en abstracto, no puede ser realizada como una forma independiente de las cosas .

[137.] El tiempo entraña \_antes y despues\_, y por consiguiente sucesion. Bien considerado, es la sucesion misma; pues que en concibiendo sucesion, ya concebimos tiempo.

[138.] La sucesion envuelve exclusion de algunas cosas entre sí. Esta exclusion puede fundarse en la esencia de las mismas, ó dimanar de una causa externa.

[139.] El tiempo pues, envuelve la idea de exclusion de varias cosas entre sí: es la idea general del orden de las mudanzas, ó de la relacion entre el ser y el no ser.

[140.] Si no hubiese mudanzas, no habria tiempo.

[141.] Antes de la existencia del mundo no habia transcurrido ningun tiempo. No habia mas duracion que la eternidad.

[142.] La eternidad es la misma existencia del ser infinito, sin ninguna alteracion real ni posible.

[143.] El tiempo no es nada absoluto independiente de las cosas, pero está realmente en ellas. Es el orden entre el ser y el no ser.

[144.] La idea del tiempo es la percepcion de este orden de ser y no

ser.

[145.] La coexistencia es la simple existencia de varios seres. En no habiendo idea de negacion de ser, si se conciben muchos seres, hay percepcion de coexistencia.

[146.] El tiempo puede ser considerado bajo tres aspectos: presente, pasado y futuro. Todas las demás relaciones de tiempo expresadas de diferentes modos en los varios idiomas, son combinaciones de aquellos aspectos.

[147.] El presente es el solo tiempo absoluto: se le concibe sin relacion á lo pasado y á lo futuro; mas lo pasado y lo futuro no se conciben sin relacion á lo presente.

[148.] La idea de presente acompaña á la misma idea del ser, ó mejor diremos se confunde con la misma idea de la existencia; lo que no existe de presente, no es ser.

[149.] La idea de tiempo pasado es la percepcion de un no ser ó de un ser ya destruido, con relacion á un ser presente; así como la del futuro es la percepcion de un ser posible pendiente de una causa ya determinada y con relacion á un ser presente.

[150.] La idea del tiempo es excitada por la experiencia; pero no puede llamarse un hecho de mera observacion; á esto se opone su necesidad intrínseca que la hace capaz de ser objeto de las ciencias exactas.

[151.] Mucho menos puede decirse que esta idea se c  
iña al orden  
sensible, pues que abraza en general todo género de  
mudanzas, sean  
sensibles ó insensibles.

[152.] Siendo la idea del tiempo la percepcion del  
orden entre el ser y  
el no ser; considerada esta relacion en su mayor ge  
neralidad, pertenece  
al orden intelectual puro. Su tránsito á la experie  
ncia, se realiza del  
mismo modo que el de los demás conceptos generales  
é indeterminados.

[153.] Es necesario distinguir entre el tiempo idea  
l puro y el empírico:  
el puro es la relacion entre el ser y el no ser con  
sideraba en su mayor  
generalidad y en su indeterminacion mas completa; e  
l empírico es la  
misma relacion sujeta á una medida sensible.

[154.] Para medir esta sucesion se necesitan tres c  
osas, cuyo conjunto  
forma la idea del tiempo empírico. 1.<sup>a</sup> Idea pura de  
ser y de no ser, ó  
de mudanza. 2.<sup>a</sup> Aplicacion de esta idea á un fenóme  
no sensible, por  
ejemplo del movimiento solar. 3.<sup>a</sup> Idea de número ap  
licada á la  
determinacion de las mudanzas de este fenómeno.

[155.] Así se concibe por qué el tiempo empírico en  
traña una verdadera  
necesidad, objeto de ciencia. De los tres elementos  
de que se compone,  
el uno es una idea metafísica, el otro una idea mat  
emática, y el tercero  
es un hecho de observacion al cual se aplican dicha  
s ideas. Si este

hecho no fuese real, seria cuando menos posible, con lo que salvaríamos la necesidad del cálculo que sobre él estribase.

[156.] Hay una relacion íntima entre la idea del tiempo y el principio de contradiccion. Este se explica por aquella y recíprocamente, sin que por esto haya círculo vicioso. Consistiendo el principio de contradiccion en la exclusion mutua entre el ser y no ser; y siendo la idea del tiempo la percepcion del orden entre el ser y el no ser; resulta que en el exámen se ha de venir á parar á un fondo idéntico, esto es, á la comparacion entre las ideas de ser y no ser.

[157.] Sin la idea de tiempo nos seria imposible la memoria, y por consiguiente la unidad de conciencia.

## CAPÍTULO XIX.

### OJEADA SOBRE LAS IDEAS DE ESPACIO, NÚMERO Y TIEMPO.

[158.] Hemos llegado al punto en que se pueden señalar y deslindar con entera precision, los elementos necesarios que forman el objeto de las ciencias naturales y exactas. Esto á mas de ser muy curioso, es sobre manera importante; á causa de que presenta bajo un aspecto muy sencillo un conjunto de conocimientos que en la actualidad abarcan un campo

inmenso; campo cuyos límites pueden retirarse continuamente, y que en efecto se retiran, sin que se alcance ningun término posible á este progreso indefinido.

[159.] Espacio, número, tiempo: hé aquí los tres elementos de todas las ciencias naturales y exactas. Lo demás que en ellas se contiene, pertenece á la mera experiencia, al orden de los hechos contingentes, que no entrañando ninguna necesidad, no pueden ser en rigor objetos científicos.

[160.] En la idea del número se funda la aritmética universal; en la del espacio la geometría; y la de tiempo nos pone en comunicacion con el mundo sensible para determinar las relaciones de sus fenómenos. Estos son hechos aislados, contingentes, incapaces de servir para objeto de ciencia, si no se los somete á las ideas generales de espacio, número y tiempo.

[161.] Por donde se echa de ver que en todas las ciencias naturales hay dos partes: la teórica y la experimental. La primera se funda en ideas necesarias, la segunda en hechos contingentes: aquella sin esta no descenderia al mundo real; esta sin aquella no se elevaria á la region científica.

[162.] Las ciencias naturales merecen con tanta mas razon el título de ciencia, cuanto mayor es la cantidad que encierran de elementos

necesarios, y cuanto mas íntimo es el enlace con que á ellos pueden unir los hechos contingentes. Pero como no hay ninguna ciencia natural que pueda desentenderse de estos últimos, tampoco es posible encontrar una capaz de purificarse enteramente de la contingencia que ellos le comunican.

[163.] Estas observaciones manifiestan una gran simplicidad en los elementos científicos, pero todavía se la puede llevar mucho mas lejos, recordando lo que se ha dicho al analizar las ideas de número y tiempo.

[164.] Llevo explicado que la idea de número nace de la de ser y no ser; y que lo mismo se verifica en la de tiempo; luego en el fondo de estas dos ideas se encuentra una sola, aunque presentada bajo diferentes aspectos.

[165.] De esto se infiere que todas las ciencias naturales y exactas se reducen á dos elementos: la intuición de la extensión y el concepto general del ser. La extensión es la base de todas las intuiciones sensibles; en lo exterior, es una condición necesaria para las relaciones que concebimos en el universo corpóreo; en lo interior, es una percepción indispensable para que la sensibilidad pueda ser representativa de objetos externos. El concepto de ser es la base de todos los conceptos; desenvuelto de varias maneras engendra las ideas de número y tiempo; las que combinadas con la de exten

sion, constituyen la parte necesaria de todas las ciencias naturales y exactas.

[166.] Las ideas de espacio, número y tiempo, son comunes á todos los hombres; y la prueba de que todos las tienen idénticas, es que en las aplicaciones todos son conducidos á unos mismos resultados; y en el habla, todos se expresan de la misma manera. Todos miden el espacio, y sus varias dimensiones; todos cuentan, todos conciben el tiempo: ¿por qué pues se halla tanta dificultad en explicar estas ideas? ¿por qué tanta diferencia en las opiniones de los filósofos?

En esto tenemos una confirmacion de lo que he dicho mas arriba (Lib. I, cap. III), sobre la fuerza de la percepcion directa de nuestro espíritu, y la debilidad de la refleja. Cuando nos contentamos con la percepcion directa del espacio, del número, del tiempo, las ideas son muy claras, el entendimiento se siente lleno de robustez y energía, extiende ilimitadamente la esfera de sus conocimientos, levantando el edificio de las matemáticas y de las ciencias naturales. Pero tan pronto como se vuelve sobre sí mismo, y dejando la percepcion directa pasa á la refleja, queriendo percibir la misma percepcion, sus fuerzas flaquean, y cae en la confusion, origen de interminables disputas. Sentimos vagamente aquella idea que poco antes aplicábamos á todo; que se filtraba por decirlo así en todos nuestros conocimientos; que era como



la vida que circulaba y que sentíamos en todas nuestras percepciones;  
pero ella en sí, en su aislamiento, en su pureza, nos escapa de continuo; mezclada con todas las cosas, vemos que es algo distinto de las cosas; la separamos de una, y se une con otra; hacemos un esfuerzo por incomunicarla con todo lo que no sea ella misma, y entonces el espíritu siente una especie de desfallecimiento, como que todo se desvanece á sus ojos; y á falta de realidades, parece contentarse con nombres, que pronuncia y repite mil veces, como envolviendo en ellos lo poco que le resta de realidad.

[167.] Una de las causas de este desvanecimiento, y de los errores que suelen ser su consecuencia, es la que he dicho mas arriba, la manía de querernos representar toda idea como una forma, como un retrato interior; cuando deberíamos considerar que en muchos casos no hay mas que una percepcion, un acto simple allá en las profundidades de nuestro espíritu; acto que con nada se puede representar, que no se parece á nada sensible, que no se puede explicar con palabras, porque no se puede descomponer, y que solo nos está presente como un hecho de conciencia; pero hecho de accion, de penetración, con que nos introducimos, por decirlo así, en las cosas, y vemos lo que hay en ellas de comun, separándolo despues de todas las particularidades, y estableciendo en nuestro entendimiento como un punto céntrico, culminante, desde el cual

contemplamos el mundo externo y el interno y nos arrojamos por las inmensas regiones de la posibilidad.

FIN DEL TOMO TERCERO

## NOTAS

(SOBRE EL LIBRO VII, CAPÍTULO I).

(I). No falta quien ha creído que el tiempo es una cosa de explicación sumamente fácil: tal es la opinión del padre Buffier en su célebre obra Tratado de las primeras verdades. Después de haber explicado á su modo, en qué consisten la duración y el tiempo, dice: «me admiro pues de que tantos filósofos hayan hablado del tiempo y de la duración, como de cosas inexplicables ó incomprensibles: «si non rogas intelligo» se les ha hecho decir, y según la paráfrasis de Mr. Locke, cuanto más me aplico á descubrir la naturaleza del tiempo menos la concibo; el tiempo que descubre todas las cosas, no puede ser comprendido. Sin embargo, ¿á qué se reducen todos estos misterios? á dos palabras que acabamos de explicar» (2.<sup>a</sup> parte cap. 27).

Es extraño que un escritor tan distinguido, no supiese ó no recordase, que esta dificultad en la explicación del tiempo la encontraba con los demás filósofos un hombre tan eminente como san Agustín; y que

precisamente, las palabras indicadas, se leen en la  
s \_confesiones\_ del  
mismo Santo, libro 11 capítulo 14: «quid enim est t  
empus, quis hoc  
facile breviterque explicaverit? quis hoc ad verbum  
de illo preferendum  
vel cogitatione comprehenderit?.... quid ergo est t  
empus? si nemo ex me  
quæerat scio, si quæerenti explicare velim nescio.»  
Qué es el tiempo? si  
no me lo preguntan lo sé; si lo quiero explicar no  
lo sé.

El Santo Doctor descubria aquí una cuestion profund  
a: y como todos los  
grandes ingenios cuando se hallan á la vista de un  
abismo insondable,  
sentia un vivo deseo de conocer lo que se ocultaba  
en aquellas  
profundidades. Lleno de un santo entusiasmo se diri  
gia á Dios pidiéndole  
la explicacion del misterio. «Exarsit animus meus n  
osse istud  
implicatissimum enigma. Noli claudere Domine Deus,  
bone pater; per  
Christum obsecro, noli claudere desiderio meo ista  
et usitata, et  
abditata, quo minus in ea penetret, et dilucescant al  
lucente misericordia  
tua Domine! Quem percunetabor de his? et cui fructu  
osius confitebor  
imperitiam meam nisi tibi, cui non sunt molesta stu  
dia mea flammantia  
vehementer in scripturas tuas? Da quod amo; amo eni  
m et hoc tu dedisti.  
Da pater qui vere nosti data bona dare filiis tuis.  
Da, quoniam suscepi  
cognoscere te; et labor est ante me donec aperias.

«Per Christum obsecro, in nomine ejus sancti sancto  
rum nemo mihi  
obstrepit. Et ego credidi propter quod et loquor. H

æc est spes mea, ad  
hanc vivo, ut contempler delectationes Domini. Ecce  
veteres posuisti  
dies meos, et transeut; et quomodo, nescio. Et dici  
mus, Tempus et  
tempus, tempora et tempora. Quamdiu dixit hoc ille;  
quamdiu fecit hoc  
ille; et quam longo tempore illud non vidi; et dupl  
um temporis habet hæc  
syllaba; ad illam simplam brevem. Dicimus hæc, et a  
udimus hæc; et  
intelligimur, et intelligimus. \_Manifestissima et u  
sitatissima, sunt et  
eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eor  
um.»\_ (Lib. 11, cap.  
22).

«Video igitur tempus, quamdam esse distensionem, se  
d video an videre  
mihi videor? Tu demonstrabis lux, veritas» (Cap. 23)  
.

«Et confiteor tibi (Domine) ignorare me adhuc, quid  
sit tempus; et  
rursus confiteor tibi Domine scire, me in tempore i  
sta dicere, et diu me  
jam loqui de tempore; atque idipsum diu, non esse n  
isi moram temporis.  
Quomodo igitur hoc sciam, quando quid sit tempus ne  
scio? an forte  
nescio quemadmodum dicam, quod scio? Hei mihi qui n  
escio saltem quid  
nesciam. Ecce Deus meus coram te, quia non mentior;  
sicut loquor ita est  
cor meum. Tu illuminabis lucernam meam Domine Deus  
meus illumina  
tenebras meas» (Cap. 25).

Dar por muy fáciles cosas que los hombres mas emine  
ntes creyeron  
difíciles, es cuando menos muy aventurado; en tales  
casos suele suceder

que el autor se lisonjea de haber esclarecido la cuestión, cuando solo la tiene examinada en su superficie. Acontece con harta frecuencia que algunos objetos se presentan sumamente claros á primera vista; y solo se descubre la mucha dificultad cuando se profundiza sobre ellos. Preguntad á un hombre no versado en las cuestiones filosóficas qué es la extensión, qué es el espacio, qué es el tiempo, y se admirará de que tengais dificultad \_en cosas tan claras\_. ¿Y por qué? porque su primer acto reflexivo se limita á la idea comun de estos objetos, ó mas bien al uso de esta idea. Dice el padre Buffier en el lugar citado, que en todas estas investigaciones de metafísica, tan complicadas en la apariéncia, basta distinguir las ideas mas simples que tenemos en el espíritu, con los nombres que usualmente las expresan, para descubrir lo que en ellas debe ser tenido por primeras verdades; no niego que haya en esta observacion un criterio útil, pero no puedo convenir en que sea este un medio tan sencillo para resolver las mas altas cuestiones filosóficas; porque la dificultad suele estar en distinguir con exactitud estas ideas mas simples; las cuales, por lo mismo que constituyen el fundamento de nuestros conocimientos, suelen estar colocadas muy hondo, y cubiertas con mil objetos diferentes, que nos impiden el percibir las con claridad y distincion. El padre Buffier se engañó con la misma lucidez de su explicacion del tiempo creyendo ver el fondo del abismo cuando solo

veía un reflejo de la superficie.

«¿Qué es durar? dice, es existir sin ser destruido,  
hé aquí la  
explicacion mas precisa que se puede dar; pero la s  
imple palabra  
\_duracion\_, hace comprender la cosa con tanta clari  
dad como la  
explicacion misma.....  
.....

«A mas de la idea de la duracion tenemos idea de la  
medida de la  
duracion, que no es la duracion misma; aunque confu  
ndamos con frecuencia  
la una con la otra, como nos sucede ordinariamente  
que confundimos  
nuestros sentimientos con sus efectos ó sus causas,  
ó con sus otras  
circunstancias.

«Esta medida de la duracion es precisamente lo que  
llamamos tiempo, el  
cual no es mas que la revolucion regular de alguna  
cosa sensible, como  
del curso anual del sol, ó del mensual de la luna,  
ó del diario de una  
aguja en el cuadrante de un reloj.

«La atencion que hacemos á esta revolucion regular,  
causa precisamente  
en nosotros la idea del tiempo. El intervalo de est  
a revolucion  
dividiéndose por diversos intervalos menores, forma  
la idea de las  
partes del tiempo, á las cuales damos tambien el no  
mbre de tiempo mas  
largo ó mas corto, segun los diversos intervalos de  
la revolucion.

«Cuando nos hemos formado esta idea de tiempo la ap  
licamos á toda

duracion que concebimos ó suponemos que responde á tal intervalo de revolucion regular; y por esto damos á la duracion misma el nombre de tiempo, aplicando el nombre de la medida á la cosa medida; pero sin que la duracion que se mide, sea en el fondo el tiempo con el cual se la mide, y que es una revolucion. Así Dios ha durado antes del tiempo; es decir ha existido sin cesar de existir antes de la creacion del mundo y de la revolucion regular de todo cuerpo» (ibid.).

Sigue luego manifestando su extrañeza de que se haya creído tan difícil la explicacion del tiempo, y despues de haber prescrito la regla citada sobre la distincion de las ideas mas simples, y de las palabras con que se expresan, concluye: «por estos dos medios hallamos de un golpe la idea ó la nocion de la duracion y del tiempo. Yo tengo la idea de un ser, en cuanto no cesa de existir; esto se llama duracion; tengo idea de esta duracion en cuanto es medida por la revolucion regular de un cuerpo ó por los intervalos de esta duracion; esto es lo que llamo tiempo. Me parece que estas nociones son tan claras como se pueden desear, y que quien se empeñe en aclararlas mas, es igualmente juicio que quien quisiese aclarar que dos y dos hacen cuatro y nó cinco.»

¿Qué explicacion se contiene en los anteriores pasajes? En mi concepto ninguna. La duracion, dice Buffier, es la existencia no interrumpida, y el tiempo es la medida de esta duracion. Pero debia

reflexionar que no se mide lo que no tiene cantidad; y por consiguiente la duracion no puede medirse, si no se le supone una especie de longitud anterior á la medida. Precisamente en esto encontramos la dificultad. Es bien sabido que el tiempo se mide con referencia á la revolucion de algun cuerpo; pero lo que se debe explicar es la naturaleza de lo medido, de aquella cantidad ó longitud independiente de la medida. Para medir es necesario que haya mas y menos; y este mas y menos se halla independientemente de toda medida. ¿Cuál es la naturaleza de esta cantidad, de ese mas y menos? Hé aquí la cuestion.

Dice Buffier que aun cuando no hubiese en nosotros sucesion de pensamiento, y no tuviésemos mas que uno solo, no dejaríamos de poseer la idea de duracion. Es cierto, confundiendo la idea de duracion con la simple idea de existencia no interrumpida; pero la dificultad está en que esta duracion no podríamos medirla y por consiguiente nos faltaria la idea del tiempo.

En Dios, añade Buffier, no hay sucesion, y sin embargo, su ser dura. Es indudable; mas el argumento lejos de confirmar la doctrina de este filósofo, manifiesta su debilidad. La duracion de Dios no puede medirse si no queremos introducir en la duracion del ser necesario é infinito, mas y menos; luego con tener la idea de duracion ó de existencia no interrumpida, no tenemos la idea del tiempo ó de un



a duracion capaz de  
medirse.

(SOBRE EL LIBRO VII. CAPÍTULO IV. PÁGINA 274.)

(II). No es una vana sutileza de las escuelas el negar toda sucesion á la eternidad, y ponerla toda presente sin pasado ni futuro. Mucho antes que hubiesen emitido esta idea los escolásticos se la encuentra en autores eminentes, «Idipsum enim tempus, dice san Agustín, tu feceras: nec præterire potuerunt tempora antequam faceres tempora. Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quæritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus; nec in tempore tempora præcedis; alioquin non omnia tempora præcederes».

«Sed præcedis omnia tempora præterita, celsitudine semper præsentis æternitatis: et superas omnia futura; quia et illa futura sunt; et cum venerint præterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Anni tui nec eunt, nec veniunt: isti autem nostri, et eunt, et veniunt; ut omnes veniant. Anni tui omnes simulant, quoniam stant; nec euntes à venientibus excluduntur, quia non transeunt: isti autem nostri omnes erunt cum omnes non erunt. Anni tui dies unus: et dies tuus non quotidie, sed hodie: quia hodiernus tuus non cedit crastino neque succedit hesterno. Hodiernus tuus æternitas; ideo coæternum genuisti, cui dixisti: Ego hodie genui te. Omnia tempora tu fecisti, et

ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non er  
at tempus» (Lib. XI,  
cap. 13).

En otro lugar consigna la misma doctrina con las si  
guientes palabras.

«Anni Dei æternitas Dei est. Æternitas ipsa Dei sub  
stantia est, quæ  
nihil habet mutabile. Ibi nihil est præteritum, qua  
si jam non sit; nihil  
est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi, nisi \_e  
st\_. Non est ibi,  
\_fuit\_ et \_erit\_, quia et quod fuit jam non est; et  
\_quod erit\_ nondum  
est; sed quidquid ibi est; non nisi est» (in Psal,  
101. Serm. 2. num.  
10).

Esta verdad no se habia ocultado al mismo Platon; y  
los SS. Padres la  
han enseñado constantemente. Cuando pues los escolá  
sticos adoptaron la  
definicion de Boecio diciendo que la eternidad es l  
a «posesion perfecta  
y simultánea de una vida interminable,» interminabi  
lis vitæ tota simul  
et perfecta possessio, no se entregaron á una vana  
cavilacion, sino que  
adoptaron una doctrina tan sólida como universal.

Es difícil hablar con mas elevacion y profundidad d  
e lo que hace Fenelon  
en su \_Tratado de la existencia de Dios\_ (2.<sup>a</sup> parte  
; art. 3), al  
explicar estas sublimes ideas. «Querer imaginar en  
Dios algo relativo á  
la sucesion, es caer en la idea de tiempo, y confun  
dirlo todo. En Dios  
nada dura, porque nada pasa; todo es fijo, simultán  
eo, inmóvil. Nada ha  
sido, nada será; pero todo es. Suprimamos pues toda  
s las cuestiones á

que nos inclina la costumbre y la flaqueza del espíritu finito, que quiere abrazar lo infinito á su manera estrecha y diminuta. ¿Diré, ó Dios mio, que habiais tenido ya una eternidad de existencia antes que me hubieseis criado, y que despues de mi creacion, os resta todavía otra eternidad en que existir siempre? Estas palabras \_ya\_ y \_despues\_, son indignas de \_El que es\_. En vos no hay pasado ni futuro; es una locura el querer dividir vuestra eternidad, que es una permanencia indivisible; es querer que la ribera huya porque descendiendo yo á lo largo del rio, me aparto siempre de esta ribera que está inmóvil. ¡Insensato de mí! yo quiero, ó verdad inmóvil! atribuir el ser limitado, variable, sucesivo de vuestra criatura; no hay en vos ninguna medida con la cual se pueda medir vuestra existencia; nada teneis mensurable, pues que careceis de límites y de partes; las mismas medidas que se pueden sacar de los seres limitados, variables, divisibles y sucesivos, no pueden servir para medirlos á vos que sois infinito, indivisible, inmutable y permanente.

«¿Qué relacion diré pues que tiene la duracion de la criatura á vuestra eternidad? y no erais antes que yo? y no seréis despues de mí? Estas palabras se encaminan á significar alguna verdad, pero en rigor son indignas é impropias: lo que encierran de verdad es que lo infinito sobrepuja infinitamente á lo finito; y que así vuestra existencia

infinita sobrepuja en todo sentido á mi existencia,  
que siendo limitada,  
tiene un principio, un medio y un fin.

«Pero es falso que la creacion de vuestra obra divi  
da vuestra eternidad  
en dos eternidades; dos eternidades no harian mas q  
ue una sola: una  
eternidad dividida que tuviese una parte anterior y  
otra posterior, no  
seria verdadera eternidad; queriendo multiplicarla  
se la destruiria;  
porque una parte seria necesariamente el límite de  
la otra, por el cabo  
en que se tocarian: quien dice eternidad, si entien  
de lo que dice, no  
dice sino: \_lo que es\_; nada mas, porque todo lo qu  
e se añade á esta  
infinita simplicidad, la anonada. Quien dice eterni  
dad no sufre el  
lenguaje del tiempo: el tiempo y la eternidad son i  
nconmensurables; no  
pueden compararse; y es una ilusion de nuestra debi  
lidad el imaginarnos  
que hay alguna relacion entre cosas tan desproporci  
onadas.

«Sin embargo, ó Dios mio, vos habeis hecho algo fue  
ra de vos; porque yo  
no soy vos, y disto infinitamente de serlo. ¿Cuándo  
pues me habeis  
hecho? ¿es que no erais antes de hacerme? pero qué  
digo! héme aquí  
recayendo en mi ilusion, y en las cuestiones de tie  
mpo. Hablo de vos  
como de mí, ó de algun otro ser pasajero, al que pu  
diese medir conmigo.  
Lo que pasa puede ser medido con lo que pasa; pero  
lo que no pasa está  
fuera de toda medida y de toda comparacion con lo q  
ue pasa; no es  
permitido preguntar ni cuándo ha sido, ni si era an

tes, que lo que es, ó  
lo que es solo pasado. Vos sois, y se ha dicho todo  
. Oh! y cuánto me  
agrada esta palabra! y cuánto me llena para todo lo  
que he de conocer de  
vos! Todo lo que no es esta palabra, os desagrada:  
solo ella se os  
parece; no añadiendo nada á la palabra \_ser\_, nada  
disminuye de vuestra  
grandeza; esta palabra, me atrevo á decirlo, es inf  
initamente perfecta  
como vos: solo vos podeis hablar así, y encerrar vu  
estra infinidad en  
tres palabras tan sencillas.

«Yo no soy, ó Dios mio, lo que es; ay! yo soy casi  
lo que no es; me veo  
como un medio incomprensible entre la nada y el ser  
; yo soy lo que ha  
sido; yo soy lo que será, yo soy lo que ya no es lo  
que ha sido; yo soy  
lo que todavía no es lo que será; y entre estos dos  
, ¿qué soy? un yo no  
sé qué, que no puede detenerse en sí propio, que no  
tiene ninguna  
consistencia, que pasa rápidamente como el agua; un  
yo no sé qué, que no  
puedo coger, que se escapa de mis manos; que ya no  
es, desde que quiero  
cogerle ó percibirle; un yo no sé qué, que acaba en  
el instante en que  
comienza; de suerte que no puedo ni por un solo mom  
ento hallarme fijo á  
mí mismo y presente á mí mismo, para decir simpleme  
nte: yo soy; así mi  
duracion no es otra cosa que un perpetuo desfalleci  
miento.....

.....  
.....  
.....  
.....  
.....

.....

«O Ser! ó Ser! vuestra eternidad que no es mas que  
vuestro ser mismo, me  
asombra, pero me consuela; yo me hallo delante de v  
os como si no fuese;  
me abismo en vuestra infinidad; lejos de medir vues  
tra permanencia con  
relacion á mi instabilidad continua, comienzo á per  
derme de vista á mí  
propio, á no hallarme, y á no ver en todo sino \_al  
que es\_, sino á vos  
mismo.

«Lo que he dicho de lo pasado lo digo de lo venider  
o. No se puede decir  
que seréis despues de lo que pasa, porque vos no pa  
sais, vos no seréis,  
sois; y me engaño cuando al hablar de vos salgo de  
lo presente. De una  
ribera inmóvil no se dice que se adelanta á las ola  
s de un río, ó que  
las sigue; ni las sigue, ni se adelanta; porque no  
se mueve. Lo que digo  
de esta ribera respecto de la inmovilidad local, de  
bo decirlo del Ser  
infinito respecto de la inmovilidad de la existenci  
a; lo que pasa ha  
sido, y será, y pasa del pretérito al futuro por un  
presente  
imperceptible que no se puede señalar jamás; pero l  
o que no pasa existe  
absolutamente, y solo tiene un presente infinito; \_  
es\_, y no es  
permitido decir mas; es sin el tiempo en todos los  
tiempos de la  
criatura; quien sale de esta simplicidad cae de la  
eternidad en el  
tiempo.

FIN DE LAS NOTAS.

## INDICE DE LAS MATERIAS DEL TOMO TERCERO.

### LIBRO CUARTO.

#### DE LAS IDEAS.

#### CAPÍTULO PRIMERO.

##### \_Ojeada sobre el sensualismo.\_

Tránsito de las sensaciones á las ideas. Dicho de Aristóteles.

Descartes, Malebranche. Doctrina de Locke. Doctrina de Condillac.

Contradiccion de este filósofo.

8

#### CAPÍTULO II.

##### \_La estatua de Condillac.\_

En qué consiste. Cómo falta Condillac á su hipótesis. Le atribuye sin fundamento la idea del \_yo\_. Inexactitud de la definicion de la

atencion. Rectificaciones. Imposibilidad de explicar el juicio y la memoria. Dilema contra dicho sistema. Su oposicion con la experiencia.

Inconveniente bajo el aspecto religioso y moral.

9

### CAPÍTULO III.

\_Diferencia entre las ideas geométricas y las representaciones sensibles que las acompañan.\_

Fenómeno ideológico. Comparacion de la idea del triángulo con su representacion sensible. Hechos que comprueban la diferencia de estas dos cosas.

17

### CAPÍTULO IV.

\_La idea y el acto intelectual.\_

Línea divisoria entre el entender y el imaginar. Consideraciones sobre el nombre de imagen aplicado á las ideas. Nuevas observaciones para distinguir entre la representacion sensible y la idea. Inconveniente de llamar á toda idea imagen. La idea y el acto intelectual en sí mismo. Causa de la oscuridad sobre el acto intelectual. Su simplicidad.

20

### CAPÍTULO V.

\_Cotejo de las ideas geométricas con las no geométricas.\_

Límite de la experiencia en las relaciones de la idea con la representacion sensible. Ideas geométricas y no geométricas. Orígen y aplicaciones de esta clasificacion. Superioridad de las ideas no geométricas sobre las geométricas. Pruebas y aplica



ciones. Cómo entran  
en la geometría las ideas aritméticas. La intuición  
sensible cómo no  
puede suplir la falta del número. Consecuencias en  
favor del orden  
intelectual puro.

27

## CAPÍTULO VI.

\_En qué consiste la idea geométrica; y cuáles son sus relaciones con la intuición sensible.\_

No se elude la dificultad. Análisis de la idea del triángulo. Sus relaciones necesarias con la intuición sensible. Cómo el acto intelectual se refiere á ella indeterminadamente. La idea es el acto perceptivo. Nuevos ejemplos. Un polígono de un millón de lados. Un polígono en general. Cómo el acto perceptivo no necesita intermedio para ejercer su actividad sobre la intuición sensible. Centro común: la conciencia.

34

## CAPÍTULO VII.

\_El entendimiento agente de los aristotélicos.\_

Diferencia entre el sistema de las escuelas y el de Condillac. Cómo explican los aristotélicos el sentido externo y la imaginación. El entendimiento agente es para conciliar la aparente contradicción de dos principios. Atribuciones del entendimiento agente.

Consigna un hecho é  
indica un camino. Kant.

40

## CAPÍTULO VIII.

\_Kant y los aristotélicos.\_

Pasajes de Kant. Exámen de su doctrina. Parangon co  
n la de los  
aristotélicos. Importancia del parangon. Extravío d  
e Kant.

45

## CAPÍTULO IX.

\_Ojeada histórica sobre el valor de las ideas puras  
·—

Diferencias entre Kant y los aristotélicos. Opinan  
con estos los  
metafísicos mas eminentes. Importancia de estas cue  
stiones. La  
sensibilidad, dato universal y primitivo. Dos escue  
las; la sensualista y  
la intelectualista. Intelectualistas puros, y no pu  
ros. Acuerdo de estos  
con la experiencia. Su principio fundamental; el or  
ígen del conocimiento  
en los sentidos. Los escolásticos admiten verdadera  
s ideas en el orden  
intelectual puro. Los conceptos vacíos de Kant. Pas  
aje de este filósofo.  
Trascendencia de sus errores. No basta la impugnaci  
on. Necesidad de  
establecer doctrinas.

57

## CAPÍTULO X.

## La intuición sensible.

Qué es la intuición. Es propia de las facultades perceptivas. Cuáles son las sensaciones externas intuitivas. Por qué no lo son las internas. Lo serían sin la reflexión. Sin estas, unas lo serían siempre, otras nunca. Sentido de esta aserción.

68

## CAPÍTULO XI.

### Dos conocimientos: intuitivo y discursivo.

Conocimiento intuitivo. Intuición sin idea y por idea. Conocimiento discursivo. Ejemplo sensible de estos dos conocimientos. No es Kant su inventor. Teólogos. Doctrina del cristianismo sobre este punto.

73

## CAPÍTULO XII.

### El sensualismo de Kant.

No admite más intuición que la sensible. Supone los conceptos vacíos. Esto coincide con el sistema de Condillac. Cómo cae alternativamente en el sistema de los aristotélicos y en el de Condillac.

77

## CAPÍTULO XIII.

### Existencia de la intuición intelectual pura.

Tenemos intuición intelectual. Solución de una dificultad. Intuición

mediata. Comunicacion de los espíritus por la palabra. Esto no quita la intuicion. Resultado contra Kant.

80

#### CAPÍTULO XIV.

\_Valor de los conceptos intelectuales, prescindiendo de la intuicion intelectual.\_

Opinion comun de que las ideas generales no son intuitivas. Valor hipotético de las mismas. Como se convierte en positivo. La conciencia es experiencia. La absoluta incomunicacion del órden ideal con el real es imposible. Suposicion de un espíritu incomunicado. Su tránsito á la realidad.

84

#### CAPÍTULO XV.

\_Aclaraciones sobre el valor de los conceptos generales.\_

Conocimiento de esencia y de existencia. Ejemplo de un ciego de nacimiento. Los conceptos determinados y los indeterminados. Ampliacion del ejemplo del ciego. Solucion de la dificultad de Kant sobre la imposibilidad de definir las categorías, sin ejemplos sensibles. Utilidad de los conceptos generales para el pensar, y hasta para los usos de la vida.

88

## CAPÍTULO XVI.

\_Valor de los principios, independientemente de la intuición sensible.\_

Valor del principio de contradicción, independientemente de la intuición sensible. Como de él se pasa al conocimiento de la realidad. Tránsito de lo conocido á lo desconocido. Necesidad de admitir conocimientos no intuitivos pero reales.

92

## CAPÍTULO XVII.

\_Relaciones de la intuición con el grado del ser perceptivo.\_

Relaciones de la intuición con la perfección de la inteligencia.  
Intuición divina. Facultades perceptivas acomodadas al lugar que ocupa cada inteligencia. Por qué tenemos la intuición sensible. Por qué los conceptos generales. Resultado de la unión de aquella con estas.

97

## CAPÍTULO XVIII.

\_Aspiraciones del alma humana.\_

Aspiraciones de la inteligencia y del sentimiento. Reflexiones sobre estos hechos.

100

## CAPÍTULO XIX.

\_Elementos y variedad de caracteres de la representacion sensible.\_

La extension; y su limitabilidad. Representacion interna y externa.

Actividad productiva de representaciones. Extension de esta actividad.

Representacion pasiva. Espontánea. Libre. Carácter pasivo de las dos primeras. Qué son. Cómo se desenvuelven. El genio en las artes.

Construccion de figuras á priori. Como se hace sin imagen. Conceptos generales. Como tienen por objeto la intuicion sensible. Oficio de los signos.

103

## CAPÍTULO XX.

\_Si hay representaciones intermedias entre la intuicion sensible y el acto intelectual.\_

Se propone la dificultad. Se indica su origen. Distincion de facultades.

Su enlace. No hay necesidad de especie intermedia.

Entendimiento agente de los aristotélicos.

109

## CAPÍTULO XXI.

\_Ideas indeterminadas y determinadas.\_

Ideas indeterminadas y determinadas. Indeterminacion de las de ser, substancia, causa. Condiciones necesarias para su realizacion actual ó

posible. Cotejo con la doctrina del capítulo XIV.

113

## CAPÍTULO XXII.

\_Límites de nuestra intuición.\_

Sensibilidad pasiva. En qué consiste. Sensibilidad activa. Inteligencia.

Voluntad. Profundidad del sagrado Texto cuando dice que el hombre es á imagen y semejanza de Dios.

118

## CAPÍTULO XXIII.

\_Necesidad entrañada por las ideas.\_

Los principios no se forman por inducción. Imposibilidad de una perfecta comprobación experimental. Ejemplos geométricos. Si no hay verdades necesarias no hay principios; no hay ciencia; ni es posible la observación; ni hay razón humana individual ni general. No sería posible ni la formación ni la conservación del lenguaje. Prueba de la existencia de Dios.

123

## CAPÍTULO XXIV.

\_Existencia de la razón universal.\_

Relación de la verdad universal con la particular.

El conocimiento no es

puramente subjetivo. Si la verdad está en los principios ó en los

hechos. Razones que prueban la existencia de la razón universal.

129

## CAPÍTULO XXV.

\_En qué consiste la razon universal.\_

No es una abstraccion. Ha de ser una realidad. Prueba de la existencia de Dios. Razon impersonal: palabra sin sentido. Objetos posibles. El fundamento de la posibilidad ha de ser una realidad. Impotencia de los entendimientos finitos, para fundar la posibilidad, tanto aislados como reunidos. Preexistencia de las verdades necesarias.

133

## CAPÍTULO XXVI.

\_Aclaraciones sobre el fundamento real de la posibilidad pura.\_

Importancia de la cuestion. Ejemplo de una proposicion geométrica. Prescinde de la existencia. No se funda en la experiencia. No se refiere á nuestro modo de concebir. Prescinde de nuestra existencia. Prescinde del mundo corpóreo. Parece subsistir despues de aniquilado todo. Necesidad del fundamento real. Extrañeza del fenómeno. Ilusion de la nada universal. Comunicacion de nuestra inteligencia con el ser necesario. Sin esto no hay ciencia.

138

## CAPÍTULO XXVII.

\_Explicacion de los fenómenos intelectuales individ



uales, por la razon  
universal subsistente.\_

Contraprueba. Verdades necesarias. Ciencia. Orígen  
de las razones  
individuales. Dios en nosotros. Se combate la filos  
ofía de Locke y  
Condillac. Por qué no podemos señalar la razon de t  
odo. Objetividad de  
las ideas. Reflexiones. Grande unidad. Punto de vis  
ta. Dios en todo.  
Comunicacion de lo finito con lo infinito. Importan  
te resultado de las  
investigaciones ideológicas.

141

## CAPÍTULO XXVIII.

\_Observaciones sobre la relacion de las palabras co  
n las ideas.\_

Relacion. La palabra. Es signo arbitrarlo. Su oríge  
n. Preferencia de la  
palabra. No hay paralelismo exacto entre la idea y  
la locucion.  
Instantaneidad del pensamiento. Ejemplo en las répl  
icas vivas. Otros  
ejemplos. Objecion sobre la instantaneidad del \_no\_  
. Solucion.  
Observacion sobre un dicho célebre.

145

## CAPÍTULO XXIX.

\_Orígen y carácter de la relacion entre el lenguaje  
y las ideas.\_

Simplicidad de muchas ideas. Ignorancia de lo sabid  
o y ciencia de lo  
ignorado. Sabiduría del lenguaje. No es necesaria l

a idea de la idea.

Inconvenientes de las ideas imágenes, y de las ideas expresables con palabras. Lo que es una idea compuesta. Su necesidad de signo. Este sirve mas bien para recordar que para pensar. Carácter de nuestras facultades perceptivas. Sucesion de ideas y de operaciones. Relacion del entendimiento con la sensibilidad. Variedad y simplicidad del lenguaje.

151

## CAPÍTULO XXX.

### \_Ideas innatas.\_

Diferencia profunda entre los adversarios de las ideas innatas. Los materialistas. Los sensualistas. Los escolásticos. La cuestion mal planteada. Doctrina de Santo Tomás. Diferencia entre los escolásticos y sus adversarios. Se clasifican las ideas. Qué significa innato. No lo son las representaciones sensibles. El argumento sobre la incomunicabilidad física del espíritu con el cuerpo, nada prueba en favor de las ideas innatas. No son innatas las ideas relativas al orden sensible. Ni las intuitivas puras. Ni las generales determinadas, ni las indeterminadas. Actividad intelectual. Fuerza productiva. Resumen. 155

## LIBRO QUINTO.

IDEA DEL ENTE.

## CAPÍTULO I.

\_Hay en nuestro entendimiento la idea de ente.\_

Profundidad del dicho: «objectum intellectus est en  
s.» Necesidad de la  
idea del ente, para pensar. Todos la empleamos. Dif  
erencia entre el rudo  
y el filósofo. Su necesidad para los primeros princ  
ipios. 165

## CAPÍTULO II.

\_Simplicidad é indeterminacion de la idea de ente.\_

Su indeterminacion. Es irresoluble en otra. No es i  
ntuitiva. 168

## CAPÍTULO III.

\_El ser substantivo y copulativo.\_

Su diferencia. Carácter de la proposicion: \_el ser  
es\_. Su cotejo con  
otras. Diferencia. Razon de ella. Ser copulativo si  
n el substantivo.  
Identidad en las afirmaciones. Orígen de la discrep  
ancia de los  
juicios. 170

## CAPÍTULO IV.

\_El ente objeto del entendimiento, no es él posible

, en cuanto posible.\_

Estado de la cuestion. Opinion de Rosmini. Posibilidad. Dos clases de posibilidad. Esta añade á la idea de ser. La idea de ser prescinde de la repugnancia. El ser es la existencia. Análisis de la proposicion: «un ser que no es, y que puede ser.» Orígen de la equivocacion. La posibilidad pura, tiene orden á la existencia. Ser subsistente. 177

## CAPÍTULO V.

\_Solucion de una dificultad.\_

Dificultad. Orígen de la idea de la posibilidad pura. Lo puramente posible, envuelve la idea de finito. Repugnancia de infinitud y no existencia. 182

## CAPÍTULO VI.

\_Cómo se entiende que la idea del ente sea la forma del entendimiento.\_

Dos sentidos reduplicativo y formal. El entendimiento percibe algo mas que el ente, como tal. Percepcion de diferencias. Sin esto no hay mas que un concepto vago, y no percibimos la negacion. 185

## CAPÍTULO VII.

\_Toda ciencia se funda en el postulado de la existe

ncia.\_

Condicion de existencia. El juicio se refiere nó á las ideas, sino á las cosas. Es y parece. Postulados aun en las ciencias exactas. Esta teoría acorde con el sentido comun. El matemático importunado.

188

## CAPÍTULO VIII.

\_El fundamento de la posibilidad pura y la condicion de la existencia.\_

Si basta para la ciencia el fundamento de la posibilidad. Razon que parece probarlo. Solucion. Conocemos las verdades finitas representadas en Dios. El fundamento de la posibilidad no excluye la condicion de la existencia. Como conoce Dios las verdades finitas. Que ve en ellas la condicion de la existencia. Valor real é ideal. En qué consiste el ideal.

194

## CAPÍTULO IX.

\_Idea de la negacion.\_

Tenemos idea del no ser. No es lo mismo concebir \_el no\_, que \_el no\_ concebir. La percepcion del \_no ser\_, es acto positivo. No es la del ser. Su relacion al ser. Lo hay absoluto y relativo. De qué es imagen. Por sí sola no engendra conocimiento. Parangon con la del ser. La nada absoluta. Fecundidad de la idea de negacion.

## CAPÍTULO X.

### \_Identidad, distincion; unidad, multiplicidad.\_

Se explican estas ideas. Cuáles son simples y cuáles compuestas. El ser y el no ser, entran en las combinaciones primordial es de nuestro pensamiento. Como Dios conoce las negaciones.

202

## CAPÍTULO XI.

### \_Orígen de la idea del ente.\_

Si es innata. Razon en pro. Que no viene de las sensaciones. Si se forma por abstraccion. Argumento en contra. Otro en pro. No es innata. Se funda en una facultad innata. Su indeterminacion. Es condicion \_sine qua non\_. No es directamente percibida, hasta ser depurada. Ejemplo sensible. Fuerza intelectual para descomponer y simplificar. Por qué se necesita descomponer y dividir. Las ideas generales é indeterminadas resultan de la reflexion sobre nuestros actos. Idea de ser, condicion de nuestra inteligencia. Idea del ente depurado, objeto de reflexion.

204

## CAPÍTULO XII.

### \_Distincion entre la esencia y la existencia.\_

Importancia de la cuestion. Distincion de conceptos

. Impugnacion de la  
distincion real. Esencias en Dios. Se varia el esta  
do de la cuestion. La  
identidad no arguye la necesidad. Dificultades. Sol  
ucion. 212

### CAPÍTULO XIII.

\_Opinion de Kant sobre la realidad y la negacion.\_

Sus palabras. Consecuencias. Se combate su principi  
o. Dificultad. Tres  
respuestas. Equivocaciones sobre el tiempo.  
217

### CAPÍTULO XIV.

\_Resúmen y consecuencias de la doctrina del ente.\_  
222

## LIBRO SEXTO.

### UNIDAD Y NÚMERO.

#### CAPÍTULO I.

\_Consideraciones preliminares sobre la idea de la u  
nidad.\_

Universalidad de la idea. No es sensacion. Es simpl  
e. Cómo se debe  
explicar.

229

#### CAPÍTULO II.

\_Qué es la unidad.\_

Es lo mismo que el ser. Qué es su concepto. Indistincion. Real y facticia. Definicion de las escuelas. Se rectifica. Dificultad.

Solucion. Basta para la definicion: Indivisum in se. Dos sentidos de la palabra indivision. Qué seria un ser no distinto de los otros. Unidad metafísica, y unidad cuantitativa.

231

### CAPÍTULO III.

\_Unidad y simplicidad.\_

La unidad real es la simplicidad. No se nos ofrece en lo sensible. Como todas las substancias son simples. Esto confunde á los enemigos de la simplicidad. Hallamos la simplicidad en nuestros actos. Se deberia decir \_indistinctum\_ en vez de \_indivisum\_. No se quiere desterrar del lenguaje la unidad facticia.

235

### CAPÍTULO IV.

\_Orígen de la tendencia de nuestro espíritu hácia la unidad.\_

El hecho. Dos orígenes: objetivo y subjetivo. El ser está en lo simple.

La union es relacion. Unidad de los cuerpos organizados. Union de espacio, de tiempo y de accion. Simplicidad del sujeto. Simplicidad de



los actos del espíritu. Exageracion de la unidad. Sus peligros. 239

## CAPÍTULO V.

\_Generacion de la idea del número.\_

Número. Generacion de la idea del dos. No es el signo. Es suma: nó diferencia. No es sensacion. Hay la adiccion \_in facto\_, nó \_in fieri\_. Relacion. Hombre y caballo no son dos. Necesidad de semejanza. Abstracto y concreto. Identidad, unidad y número. Para el número se requiere, ser, distincion y semejanza. Cómo se pasa del dos al tres, y otros números. Vinculacion en un signo. 245

## CAPÍTULO VI.

\_Vinculacion de las ideas de los números con los signos.\_

Necesidad de signos para contar. Invencion de los signos dos, tres, etc. etc. Si cabe perfeccionar en la numeracion. El signo y la idea de ciento. La idea no es el signo. 250

## CAPÍTULO VII.

\_Análisis de la idea del número en si, y en sus relaciones con los signos.\_

Cómo la adquiere el sordo mudo. Los signos son auxi

lio de la memoria. La  
aritmética, el álgebra. Los signos de numeracion so  
n fórmulas. Ejemplo  
en la idea del ciento. Parangon entre la generaliza  
cion y la numeracion.  
La idea del número no es convencional. El número es  
percepcion de  
distincion y semejanza.

254

## LIBRO SÉPTIMO.

### EL TIEMPO.

#### CAPÍTULO I.

\_Importancia y dificultad de la materia.\_

La idea del tiempo entra en el principio de contrad  
iccion. Tiene mayor  
amplitud que la del espacio. Encierra sucesion y re  
cíprocamente. No se  
halla existente ninguno parte del tiempo por su div  
isibilidad.

259

#### CAPÍTULO II.

\_Si el tiempo es la medida del movimiento.\_

Medida del movimiento. La del reloj es arbitraria.  
Medida de los astros.  
No es primitiva. Con referir el tiempo al movimient  
o no se explica  
nada.

261

### CAPÍTULO III.

#### \_Semejanzas y diferencias entre el tiempo y el espacio.\_

Nuestro modo de concebir el tiempo. Permanencia é inmutabilidad del tiempo. Lo concebimos antes y después del mundo. Sospecha de que sea una pura abstracción. Parangón entre el espacio y el tiempo. Infinitud. Inmovilidad. Composición de partes. Inseparabilidad de estas. Utilidad de este parangón. Diferencias entre el espacio y el tiempo. 266

### CAPÍTULO IV.

#### \_Definición del tiempo.\_

No hay duración sin algo que dure. La infinitud del tiempo es una ilusión. Profundidad de las doctrinas de los teólogos. No hay tiempo sin mudanza. Definición del tiempo. En las cosas, es el ser y no ser; en el entendimiento, es la percepción del ser y no ser. 272

### CAPÍTULO V.

#### \_El tiempo no es nada absoluto.\_

Razón de esto. Su definición. Medidas primitivas. Supuesto de la alteración de estas. Supuesto de la alteración de nuestras percepciones. 275

## CAPÍTULO VI.

\_Dificultades sobre la explicacion de la velocidad.

—

Se propone la dificultad. La velocidad no es nada absoluto. Fórmula en que se expresa; acorde con la inteligencia comun. Si se puede alterar la velocidad de todo. Razon de las contradicciones aparentes.

278

## CAPÍTULO VII.

\_Explicacion fundamental de la sucesion.\_

Cómo se evita el círculo vicioso con la definicion del tiempo. Sucesion. Antes y despues. Dificultad contra lo dicho en el cap. IV. Explicacion fundamental de la sucesion: existencia de cosas que se excluyen. Una dificultad. Si todo lo que no se excluye es simultáneo. Lo que no excluye nada, ni es excluido por nada, es simultáneo con todo. Esto es Dios.

283

## CAPÍTULO VIII.

\_Qué es la coexistencia.\_

Por la exclusion del capítulo anterior no se entien de solo la repugnancia intrínseca. Con esto se sueltan las dificultades. Aplicaciones. Análisis de la idea de coexistencia. Es simple: va aneja á

la del ser. Fecundidad de esta idea. Una observación sobre el método de esta obra.

288

## CAPÍTULO IX.

\_Presente, pasado y futuro.\_

El presente es el solo tiempo absoluto. Qué es \_pasado\_. Dificultades y su solución. Qué es futuro. Qué es presente. La divisibilidad del tiempo. Consecuencia. El tiempo no es distinto de las cosas.

293

## CAPÍTULO X.

\_Aplicación de la doctrina anterior á varias cuestiones importantes.\_

Si había transcurrido tiempo antes del mundo. Si era posible otro anterior. Si esta anterioridad consentía intervalo entre los dos. Dificultades. Solución.

299

## CAPÍTULO XI.

\_El análisis de la idea del tiempo, confirma la semejanza de esta con la del espacio.\_

302

## CAPÍTULO XII.

\_Relaciones de la idea de tiempo con la experiencia

·—

Estado de la cuestion. Prioridad de la idea del tiempo. Esta idea no nace de la observacion. Inconvenientes de la subjetividad pura y de la objetividad. No es sensacion ni nace de la experiencia sensible.

Corolario contra Condillac.

306

### CAPÍTULO XIII.

\_Opinion de Kant.\_

Su explicacion no conduce á nada. Se defiende la posibilidad y la objetividad del tiempo. Dificultades con que lucha Kant.

310

### CAPÍTULO XIV.

\_Explicacion fundamental de la posibilidad objetiva, y de la necesidad de la idea del tiempo.\_

Esta posibilidad debe admitirla el mismo Kant. Razon. Origen de su necesidad.

314

### CAPÍTULO XV.

\_Corolarios importantes.\_

Cómo la idea del tiempo dimana de la experiencia, y cómo nó. Cómo se hace el tránsito del orden intelectual puro, á la experiencia.

316

## CAPÍTULO XVI.

### \_El tiempo ideal puro y empírico.\_

Qué es el empírico. Cómo llega á generalizarse. Lo que contiene el ideal puro. Por qué se nos ha dado la facultad de medirle . Tres elementos de esta medida: idea pura de ser y no ser, número y fenómeno sensible. De dónde resulta la necesidad en las ideas del tiempo empírico. 318

## CAPÍTULO XVII.

### \_Relaciones entre la idea del tiempo y el principio de contradiccion.\_

Dos conocimientos de los principios: empírico y científico. Si hay círculo vicioso entre el principio de contradiccion y la idea del tiempo. Cómo aquel presupone á esta. Cómo esta presupone á aquel. A veces hay círculo, mas nó vicioso. Así sucede en este caso. Es prueba de identidad. Se fija el sentido del principio de contradiccion. Por qué ponemos en él la idea de tiempo. Observacion sobre los seres contingentes y necesarios. 321

## CAPÍTULO XVIII.

### \_Resúmen.\_

## CAPÍTULO XIX.

\_Ojeada sobre las ideas de espacio, número y tiempo  
·—

Son los elementos necesarios de las ciencias naturales y exactas. Cómo se reducen á dos primitivos: extension y ser. Las tres ideas son comunes á todos los hombres. Su facilidad en el acto directo y su dificultad en el reflejo.

335

## ÍNDICE DE LAS NOTAS.

(I).

341

(II).

346

FIN.

End of Project Gutenberg's Filosofia Fundamental, Volumen III, by Jaime Balme

\*\*\* END OF THIS PROJECT GUTENBERG EBOOK FILOSOFIA FUNDAMENTAL, VOLUMEN III \*\*\*

\*\*\*\*\* This file should be named 17974-8.txt or 17974-8.zip \*\*\*\*\*

This and all associated files of various formats wi



ll be found in:

<http://www.gutenberg.org/1/7/9/7/17974/>

Produced by PM Spanish, Guido Royackers and the Online

Distributed Proofreading Team at <http://www.pgdp.net> (This

file was produced from images generously made available

by the Bibliothèque nationale de France (BnF/Gallica) at

<http://gallica.bnf.fr>)

Updated editions will replace the previous one--the old editions

will be renamed.

Creating the works from public domain print editions means that no

one owns a United States copyright in these works, so the Foundation

(and you!) can copy and distribute it in the United States without

permission and without paying copyright royalties.

Special rules,

set forth in the General Terms of Use part of this license, apply to

copying and distributing Project Gutenberg-tm electronic works to

protect the PROJECT GUTENBERG-tm concept and trademark. Project

Gutenberg is a registered trademark, and may not be used if you

charge for the eBooks, unless you receive specific permission. If you

do not charge anything for copies of this eBook, complying with the

rules is very easy. You may use this eBook for nearly any purpose

such as creation of derivative works, reports, performances and

research. They may be modified and printed and given away--you may do practically ANYTHING with public domain eBooks. Redistribution is subject to the trademark license, especially commercial redistribution.

\*\*\* START: FULL LICENSE \*\*\*

THE FULL PROJECT GUTENBERG LICENSE  
PLEASE READ THIS BEFORE YOU DISTRIBUTE OR USE THIS WORK

To protect the Project Gutenberg-tm mission of promoting the free distribution of electronic works, by using or distributing this work (or any other work associated in any way with the phrase "Project Gutenberg"), you agree to comply with all the terms of the Full Project Gutenberg-tm License (available with this file or online at <http://gutenberg.org/license>).

Section 1. General Terms of Use and Redistributing Project Gutenberg-tm electronic works

1.A. By reading or using any part of this Project Gutenberg-tm electronic work, you indicate that you have read, understand, agree to and accept all the terms of this license and intellectual property (trademark/copyright) agreement. If you do not agree to abide by all the terms of this agreement, you must cease using a

nd return or destroy  
all copies of Project Gutenberg-tm electronic works  
in your possession.  
If you paid a fee for obtaining a copy of or access  
to a Project  
Gutenberg-tm electronic work and you do not agree t  
o be bound by the  
terms of this agreement, you may obtain a refund fr  
om the person or  
entity to whom you paid the fee as set forth in par  
agraph 1.E.8.

1.B. "Project Gutenberg" is a registered trademark  
. It may only be  
used on or associated in any way with an electronic  
work by people who  
agree to be bound by the terms of this agreement.  
There are a few  
things that you can do with most Project Gutenberg-  
tm electronic works  
even without complying with the full terms of this  
agreement. See  
paragraph 1.C below. There are a lot of things you  
can do with Project  
Gutenberg-tm electronic works if you follow the ter  
ms of this agreement  
and help preserve free future access to Project Gut  
enberg-tm electronic  
works. See paragraph 1.E below.

1.C. The Project Gutenberg Literary Archive Founda  
tion ("the Foundation"  
or PGLAF), owns a compilation copyright in the coll  
ection of Project  
Gutenberg-tm electronic works. Nearly all the indi  
vidual works in the  
collection are in the public domain in the United S  
tates. If an  
individual work is in the public domain in the Unit  
ed States and you are  
located in the United States, we do not claim a rig  
ht to prevent you from

copying, distributing, performing, displaying or creating derivative works based on the work as long as all references to Project Gutenberg are removed. Of course, we hope that you will support the Project Gutenberg-tm mission of promoting free access to electronic works by freely sharing Project Gutenberg-tm works in compliance with the terms of this agreement for keeping the Project Gutenberg-tm name associated with the work. You can easily comply with the terms of this agreement by keeping this work in the same format with its attached full Project Gutenberg-tm License when you share it without charge with others.

1.D. The copyright laws of the place where you are located also govern what you can do with this work. Copyright laws in most countries are in a constant state of change. If you are outside the United States, check the laws of your country in addition to the terms of this agreement before downloading, copying, displaying, performing, distributing or creating derivative works based on this work or any other Project Gutenberg-tm work. The Foundation makes no representations concerning the copyright status of any work in any country outside the United States.

1.E. Unless you have removed all references to Project Gutenberg:

1.E.1. The following sentence, with active links to, or other immediate

access to, the full Project Gutenberg-tm License must appear prominently whenever any copy of a Project Gutenberg-tm work (any work on which the phrase "Project Gutenberg" appears, or with which the phrase "Project Gutenberg" is associated) is accessed, displayed, performed, viewed, copied or distributed:

This eBook is for the use of anyone anywhere at no cost and with almost no restrictions whatsoever. You may copy it, give it away or re-use it under the terms of the Project Gutenberg License included with this eBook or online at [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)

1.E.2. If an individual Project Gutenberg-tm electronic work is derived from the public domain (does not contain a notice indicating that it is posted with permission of the copyright holder), the work can be copied and distributed to anyone in the United States without paying any fees or charges. If you are redistributing or providing access to a work with the phrase "Project Gutenberg" associated with or appearing on the work, you must comply either with the requirements of paragraphs 1.E.1 through 1.E.7 or obtain permission for the use of the work and the Project Gutenberg-tm trademark as set forth in paragraphs 1.E.8 or 1.E.9.

1.E.3. If an individual Project Gutenberg-tm electronic work is posted with the permission of the copyright holder, your use and distribution

must comply with both paragraphs 1.E.1 through 1.E.7 and any additional terms imposed by the copyright holder. Additional terms will be linked to the Project Gutenberg-tm License for all works posted with the permission of the copyright holder found at the beginning of this work.

1.E.4. Do not unlink or detach or remove the full Project Gutenberg-tm License terms from this work, or any files containing a part of this work or any other work associated with Project Gutenberg-tm.

1.E.5. Do not copy, display, perform, distribute or redistribute this electronic work, or any part of this electronic work, without prominently displaying the sentence set forth in paragraph 1.E.1 with active links or immediate access to the full terms of the Project Gutenberg-tm License.

1.E.6. You may convert to and distribute this work in any binary, compressed, marked up, nonproprietary or proprietary form, including any word processing or hypertext form. However, if you provide access to or distribute copies of a Project Gutenberg-tm work in a format other than "Plain Vanilla ASCII" or other format used in the official version posted on the official Project Gutenberg-tm web site ([www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)), you must, at no additional cost, fee or expense to the user, provide a copy, a means of exporting a copy, or a means of obtaining a copy upon

request, of the work in its original "Plain Vanilla ASCII" or other form. Any alternate format must include the full Project Gutenberg-tm License as specified in paragraph 1.E.1.

1.E.7. Do not charge a fee for access to, viewing, displaying, performing, copying or distributing any Project Gutenberg-tm works unless you comply with paragraph 1.E.8 or 1.E.9.

1.E.8. You may charge a reasonable fee for copies of or providing access to or distributing Project Gutenberg-tm electronic works provided that

- You pay a royalty fee of 20% of the gross profits you derive from the use of Project Gutenberg-tm works calculated using the method you already use to calculate your applicable taxes. The fee is owed to the owner of the Project Gutenberg-tm trademark, but he has agreed to donate royalties under this paragraph to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation. Royalty payments must be paid within 60 days following each date on which you prepare (or are legally required to prepare) your periodic tax returns. Royalty payments should be clearly marked as such and sent to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation at the address specified in Section 4, "Information about donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation."

- You provide a full refund of any money paid by a user who notifies you in writing (or by e-mail) within 30 days of receipt that s/he does not agree to the terms of the full Project Gutenberg-tm License. You must require such a user to return or destroy all copies of the works possessed in a physical medium and discontinue all use of and all access to other copies of Project Gutenberg-tm works.
- You provide, in accordance with paragraph 1.F.3, a full refund of any money paid for a work or a replacement copy, if a defect in the electronic work is discovered and reported to you within 90 days of receipt of the work.
- You comply with all other terms of this agreement for free distribution of Project Gutenberg-tm works.

1.E.9. If you wish to charge a fee or distribute a Project Gutenberg-tm electronic work or group of works on different terms than are set forth in this agreement, you must obtain permission in writing from both the Project Gutenberg Literary Archive Foundation and Michael Hart, the owner of the Project Gutenberg-tm trademark. Contact the Foundation as set forth in Section 3 below.

1.F.

1.F.1. Project Gutenberg volunteers and employees



expend considerable effort to identify, do copyright research on, transcribe and proofread public domain works in creating the Project Gutenberg-tm collection. Despite these efforts, Project Gutenberg-tm electronic works, and the medium on which they may be stored, may contain "Defects," such as, but not limited to, incomplete, inaccurate or corrupt data, transcription errors, a copyright or other intellectual property infringement, a defective or damaged disk or other medium, a computer virus, or computer codes that damage or cannot be read by your equipment.

1.F.2. LIMITED WARRANTY, DISCLAIMER OF DAMAGES - Except for the "Right of Replacement or Refund" described in paragraph 1.F.3, the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, the owner of the Project Gutenberg-tm trademark, and any other party distributing a Project Gutenberg-tm electronic work under this agreement, disclaim all liability to you for damages, costs and expenses, including legal fees. YOU AGREE THAT YOU HAVE NO REMEDIES FOR NEGLIGENCE, STRICT LIABILITY, BREACH OF WARRANTY OR BREACH OF CONTRACT EXCEPT THOSE PROVIDED IN PARAGRAPH F3. YOU AGREE THAT THE FOUNDATION, THE TRADEMARK OWNER, AND ANY DISTRIBUTOR UNDER THIS AGREEMENT WILL NOT BE LIABLE TO YOU FOR ACTUAL, DIRECT, INDIRECT, CONSEQUENTIAL, PUNITIVE OR INCIDENTAL DAMAGES EVEN IF YOU GIVE NOTICE OF THE P

POSSIBILITY OF SUCH  
DAMAGE.

1.F.3. LIMITED RIGHT OF REPLACEMENT OR REFUND - If you discover a defect in this electronic work within 90 days of receiving it, you can receive a refund of the money (if any) you paid for it by sending a written explanation to the person you received the work from. If you received the work on a physical medium, you must return the medium with your written explanation. The person or entity that provided you with the defective work may elect to provide a replacement copy in lieu of a refund. If you received the work electronically, the person or entity providing it to you may choose to give you a second opportunity to receive the work electronically in lieu of a refund. If the second copy is also defective, you may demand a refund in writing without further opportunities to fix the problem.

1.F.4. Except for the limited right of replacement or refund set forth in paragraph 1.F.3, this work is provided to you 'AS-IS', WITH NO OTHER WARRANTIES OF ANY KIND, EXPRESS OR IMPLIED, INCLUDING BUT NOT LIMITED TO WARRANTIES OF MERCHANTABILITY OR FITNESS FOR ANY PURPOSE.

1.F.5. Some states do not allow disclaimers of certain implied warranties or the exclusion or limitation of certain types of damages. If any disclaimer or limitation set forth in this agreement violates the

law of the state applicable to this agreement, the agreement shall be interpreted to make the maximum disclaimer or limitation permitted by the applicable state law. The invalidity or unenforceability of any provision of this agreement shall not void the remaining provisions.

1.F.6. INDEMNITY - You agree to indemnify and hold the Foundation, the trademark owner, any agent or employee of the Foundation, anyone providing copies of Project Gutenberg-tm electronic works in accordance with this agreement, and any volunteers associated with the production, promotion and distribution of Project Gutenberg-tm electronic works, harmless from all liability, costs and expenses, including legal fees, that arise directly or indirectly from any of the following which you do or cause to occur: (a) distribution of this or any Project Gutenberg-tm work, (b) alteration, modification, or additions or deletions to any Project Gutenberg-tm work, and (c) any Defect you cause.

## Section 2. Information about the Mission of Project Gutenberg-tm

Project Gutenberg-tm is synonymous with the free distribution of electronic works in formats readable by the widest variety of computers including obsolete, old, middle-aged and new computers. It exists because of the efforts of hundreds of volunteers and donations from

people in all walks of life.

Volunteers and financial support to provide volunteers with the assistance they need, is critical to reaching Project Gutenberg-tm's goals and ensuring that the Project Gutenberg-tm collection will remain freely available for generations to come. In 2001, the Project Gutenberg Literary Archive Foundation was created to provide a secure and permanent future for Project Gutenberg-tm and future generations. To learn more about the Project Gutenberg Literary Archive Foundation and how your efforts and donations can help, see Sections 3 and 4 and the Foundation web page at <http://www.pglaaf.org>.

### Section 3. Information about the Project Gutenberg Literary Archive Foundation

The Project Gutenberg Literary Archive Foundation is a non profit 501(c)(3) educational corporation organized under the laws of the state of Mississippi and granted tax exempt status by the Internal Revenue Service. The Foundation's EIN or federal tax identification number is 64-6221541. Its 501(c)(3) letter is posted at <http://pglaaf.org/fundraising>. Contributions to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation are tax deductible to the full extent permitted by U.S. federal laws and your state's laws.

The Foundation's principal office is located at 455  
7 Melan Dr. S.  
Fairbanks, AK, 99712., but its volunteers and employees are scattered  
throughout numerous locations. Its business office  
is located at  
809 North 1500 West, Salt Lake City, UT 84116, (801  
) 596-1887, email  
business@pglaf.org. Email contact links and up to  
date contact  
information can be found at the Foundation's web site and official  
page at <http://pglaf.org>

For additional contact information:

Dr. Gregory B. Newby  
Chief Executive and Director  
[gbnewby@pglaf.org](mailto:gbnewby@pglaf.org)

#### Section 4. Information about Donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation

Project Gutenberg-tm depends upon and cannot survive without wide  
spread public support and donations to carry out its mission of  
increasing the number of public domain and licensed  
works that can be  
freely distributed in machine readable form accessible by the widest  
array of equipment including outdated equipment. Many small donations  
(\$1 to \$5,000) are particularly important to maintaining tax exempt  
status with the IRS.

The Foundation is committed to complying with the laws regulating  
charities and charitable donations in all 50 states  
of the United

States. Compliance requirements are not uniform and it takes a considerable effort, much paperwork and many fees to meet and keep up with these requirements. We do not solicit donations in locations where we have not received written confirmation of compliance. To SEND DONATIONS or determine the status of compliance for any particular state visit <http://pglaf.org>

While we cannot and do not solicit contributions from states where we have not met the solicitation requirements, we know of no prohibition against accepting unsolicited donations from donors in such states who approach us with offers to donate.

International donations are gratefully accepted, but we cannot make any statements concerning tax treatment of donations received from outside the United States. U.S. laws alone swamp our small staff.

Please check the Project Gutenberg Web pages for current donation methods and addresses. Donations are accepted in a number of other ways including checks, online payments and credit card donations. To donate, please visit: <http://pglaf.org/donate>

Section 5. General Information About Project Gutenberg-tm electronic works.

Professor Michael S. Hart is the originator of the Project Gutenberg-tm

concept of a library of electronic works that could be freely shared with anyone. For thirty years, he produced and distributed Project Gutenberg-tm eBooks with only a loose network of volunteer support.

Project Gutenberg-tm eBooks are often created from several printed editions, all of which are confirmed as Public Domain in the U.S. unless a copyright notice is included. Thus, we do not necessarily keep eBooks in compliance with any particular paper edition.

Most people start at our Web site which has the main PG search facility:

<http://www.gutenberg.org>

This Web site includes information about Project Gutenberg-tm, including how to make donations to the Project Gutenberg Archive Foundation, how to help produce our new eBooks, and how to subscribe to our email newsletter to hear about new eBooks.

\*\*\* END: FULL LICENSE \*\*\*