

sos, por una excepcion inexplicable, haya permanecido estacionaria, estando íntimamente tramada con las otras ciencias? Acaso no valen nada las pacíficas investigaciones, las luminosas doctrinas de tres generaciones de sabios posteriores a Tracy?

Creo que lo dicho me autoriza para concluir: que las doctrinas contenidas en los "Elementos de Ideología," escritos hace mas de medio siglo por Destutt de Tracy, son inexactas e incompletas hoy en día; i que; por tanto, no son aceptables como texto único para la enseñanza de la Psicología.

Bogotá, setiembre 14 de 1870.

M. ANOÍZAB.

INFORME DEL SEÑOR CARO.

SEÑOR RECTOR:

He leído el libro de M. Tracy que se sirvió usted remitir a mi examen el 4 del pasado agosto, i habiéndolo hecho con escrupulosa diligencia, tengo el honor de elevar mi dictámen a la prudente consideración de usted i del Consejo que dignamente preside. Este dictámen, señor, es en un todo adverso. Ni podía ser de otra manera, pues adversas son mis convicciones a la escuela sensualista. El libro, por otra parte, adolece de gravísimos defectos que le son peculiares. A esas convicciones i a este aserto sirven de fundamento el testimonio de mi conciencia i las razones que voi a exponer.

Principiaré por algunas consideraciones sobre el autor, su época, su escuela, su método. En seguida, analizaré la obra por el lado filosófico i científico. Concluiré examinándola en sus relaciones con la educación de la juventud.

I.

REFLEXIONES GENERALES. EXÁMEN DEL MÉTODO.

El conde Destutt Tracy, discípulo de Condillac, compuso unos *Elementos de Ideología*, divididos en tres partes i publicados sucesivamente, según Bouillet, en las fechas que aquí se expresan, a saber: *Ideología*, 1801; *Gramática*, 1803; *Lógica*, 1805. Estas son, según parece, las obras que a propuesta de un senador, catedrático de filosofía en un colegio de esta ciudad, fueron recomendadas por el Congreso del corriente año al Poder Ejecutivo para su adopción en la Universidad. De ellas formó un extracto en castellano el presbítero don Juan Justo García, catedrático jubilado de la Universidad de Salamanca, extracto o compendio impreso en Madrid en 1821.

do los discípulos del referido senador i catedrático de filosofía. El que actualmente desempeña este cargo en la Universidad por renuncia de su antecesor, i que es al mismo tiempo rector del colegio antes aludido, ha adoptado por texto dicho compendio, a propósito de acomodarse a la voluntad del Congreso. Si este extracto lo sea fiel de las obras de Tracy, no se me ha encargado examinarlo. El cotejo, aunque rápido, que he hecho de las dos obras me inclina a creer que en lo jeneral la castellana reproduce fielmente la doctrina de la francesa. I así lo afirma el mencionado García en su prólogo. En una carta dirigida por Tracy a su traductor, de que aparece copia a continuación del prólogo de éste, se dice que las dos obras son muy diferentes; pero parece aseveración infundada; pues el autor estampa ahí mismo que hallándose a ochenta leguas de París, casi ciego, en un campo solitario, e ignorando, por otra parte, la lengua española, no ha podido leer la obra que se le envía; i añade que despacha aquella contestación sin pérdida de momento. Como quiera que sea, adoptaré como objeto de examen, dicho compendio, o sea, los *Elementos de la verdadera Lógica*; a los cuales se entenderá que me refiero inmediatamente, salvo aquellos casos en que haga terminante alusión al texto orijinal; con prescindencia, sin embargo, de unas *Lecciones de Filosofía* que ocupan las diez primeras páginas: zurcido de discordantes retales de Cousin, de Balmes, i de un incierto autor de un fragmento bautizado allí con el nombre de "mapa de la república de la metafísica;" apuntes en estado embrionario, que miro por lo mismo como materia indiferente.

La antigüedad de estas obras es ya un fuerte argumento contra su adaptación a la enseñanza universitaria. Es constante que la filosofía contiene una parte científica; así es que todo progreso científico la interesa i a veces modifica sus conclusiones. Pues si las ciencias propiamente dichas, por independientes que entre sí parezcan, efectúan sin embargo, las unas en las otras una penetración tan íntima que no puede avanzar ninguna de ellas sin afectar el desenvolvimiento de sus hermanas, ¿cómo estos mismos adelantos no habian de influir en la ciencia de las ciencias, la que resume en comprensivas jeneralizaciones los datos que todas ellas van acarreado? I si esto es así, yo pregunto: de fines del pasado siglo, en que apareció la escuela a que pertenece nuestro autor, o si se quiere, de la aurora del siglo XIX, en que él mismo publicó sus ensayos, a esta parte ¿no han hecho las ciencias descubrimiento alguno? ¿En todo ese espacio de tiempo, el entendimiento humano habrá permanecido, según la expresión del libro de Job, soterrado i oculto, aguardando a que pase la ira de Dios i lleguo el remoto plazo de la recordación? No: el mismo Tracy en el prólogo de su *Gramática* (1803), se asombra del número de ver-

restauración de la filosofía; i el mismo, a guardar consecuencia con sus principios, si hubiese alcanzado a la época que atravesamos, no vacilaría en desdeñar sus propios antiguos ensayos, preconizando los progresos contemporáneos que implícitamente los invalidan. Además, el espíritu humano no solamente progresa, si entendemos por progreso el hallazgo de nuevos hechos, sino que también anda; i entiendo aquí por andar el ir modificando opiniones i aspiraciones, por cualesquiera motivos. Impútese en hora buena a puro capricho estas modificaciones; siempre será cierto que la generación de una época dada, tiene pleno derecho a preguntar a los que se erijen en maestros suyos, no solo los descubrimientos que se han hecho en el transcurso de más de medio siglo, período nada despreciable en la vida de la humanidad, sino también las nuevas ideas, los nuevos principios filosóficos, por estravagantes que parezcan, que han venido jermiando en los entendimientos. Después de Tracy han rayado muy alto en filosofía jenios como De Maistre, Balmes, Rosmini, que sabiendo bien las ya trilladas rutas del mismo Tracy i sus antecesores, se han arrestado tal vez a explayar las alas en más amplios horizontes: ¿I no hemos siquiera descubierto columbrarlos? ¿Hemos, no diré de permanecer estacionarios, sino lo que es más triste, de retroceder para identificarnos con una época, con una idea, con un nombre?

Las recientes felices investigaciones de la antropología, son un argumento irrecusable para demostrar el influjo de la observación científica en la filosofía. Háyase enseñado en hora buena al principio del presente siglo que las nociones morales son solo caprichosos efectos de la moda. He aquí la experiencia, o mejor dicho, el examen crítico de los fenómenos observados por ella, demuestra no haber época ni pueblo, en que no exista un fondo común de ideas morales aun a despecho de adversas circunstancias; i nadie sería hoy osado a seguir en esta parte la opuesta opinión, vulgarizada por Bentham, sin incurrir en la nota de ignorante o testarudo.

I no solo directamente influyen los adelantos de la ciencia en los de la filosofía ocasionando fórmulas exactas, sino también indirectamente promoviendo luminosas hipótesis. Desde san Pablo hasta Landriot i desde Platon hasta Goethe, todos los grandes pensadores han proclamado el principio de que *las cosas visibles son símbolos de cosas invisibles*. "El que lo hizo todo en espíritu de sabiduría, decía Orígenes, depositó sin duda en cada especie, en cada criatura, una cierta enseñanza i revelación de las cosas inmateriales i celestes; a fin de que por este medio la humana inteligencia se arrobese a las verdades divinas, buscando la razón de todo en el órden sobrenatural." Ahora pues: si según esta doctrina reconocida, como he dicho, por la filosofía cristiana i la jentífica, toda figura material representa un hecho espiritual; claramente se infiere que todo misterio

arrancado a la naturaleza física, sagazmente interpretado, puede a su vez ser la clave de otro más elevado misterio. Solo el cosechar signos para expresar ideas que poseemos, sujere a veces otras inesperadas ideas; i aun el célebre Joubert consignó entre los suyos el aforismo de que no se descubren estas sino en la investigación de aquellos; pues ¿cuánto más fértil no debe ser, a propósito de ilustrar verdades intelectuales, el descubrimiento de los hechos naturales, signos más directos que la palabra, verbos vivientes, digámoslo así, de aquellas mismas verdades? Así la querrela entre el sistema alopático i el homeopático, considerada desde un punto de vista elevado, no solo a la ciencia médica afecta; litijio es este que no podrá dirimirse sin inmediato aprovechamiento de la metafísica.

Eso tuvieron asiduamente en mira los filósofos antiguos i de la media edad: ellos recojian i trataban siempre de explicar en un sentido alegórico cuanto noticia curiosa hubiese allegado la experiencia; de ahí esa multitud de interesantes insinuaciones que a cada paso contollean en sus obras. De este método pudo abusarse hasta dar en violencia de combinaciones i extravagancia de conceptos; pero en todo caso es preferible este abuso a su opuesto defecto, el de una indolente abstención, el de un irracional menosprecio de todo lo concerniente a las significaciones espirituales que respiran en las formas de la materia. No faltan entre los escritores modernos quienes hayan tratado de restaurar este método, si bien no todos con igual felicidad. Uno de ellos, Enrique Lasorre, en el prólogo de sus *Serpientes*, obra ménos circunspecta de lo que convendría para acreditar el método entre las clases científicas, pero muestra ingeniosa por lo demás del método mismo, lo recomienda en estos términos. "La ciencia hasta ahora ha venido, dice, buscando el *cómo* de las cosas. Casi conocido el *cómo*, tiempo es ya de que empecemos a investigar el *por qué*. Sabemos, por ejemplo, cómo se mueven los astros; pero ¿por qué se mueven así? Conocemos la anatómica estructura de los vivientes; pero ¿por qué es precisamente tal como aparece i no de distinta suerte? El mundo material explica el mundo moral: hé ahí el simbolismo; hé ahí la ciencia. El por qué del mundo son los pensamientos mismos que Dios quiso expresar i realizar creando. Para Dios crear es escribir: el universo es un libro. Por medio de palabras expresa el hombre sus pensamientos; Dios por medio de cosas. Allí donde el escritor traza una imájen, Dios crea un mundo: la creación es, pues, una parábola, cuyo sentido se trata de descifrar. Objeto ha sido de los estudios analíticos acelerarlo los tiempos a la elevada doctrina que se acerca. Sin la precisión de la análisis, ¿qué certidumbre podía prometer la síntesis? Aunque algún gran jenio haya entrevisto, o hubiese ya logrado adivinar las leyes de la unidad i el simbolismo, eso no hubiera sido más que un presentimiento de la inspiración, o digámoslo así, el plan vago de un edificio sin las piedras necesarias para su construc-

cion. A menudas i laboriosas investigaciones del microscopio en todos los ramos del saber humano, débese la actual acumulacion de elementos destinados a componer un conjunto armonioso. Obreros han venido acopiando piedra; mas hé aquí llegan los arquitectos, i ya debe empezar a levantarse esta descada síntesis." Háyase aprovechado poco o mucho en este orden de hechos, nadie puede poner en duda que en la última média centuria se han venido acopiando materiales no sospechados de nuestro autor.

Es mas: en la misma atrasada escuela a que este pertenece, mui lejos está de ocupar el primer rango: bien al contrario, en varios tratados de historia de la filosofía que he podido haber a la mano, lo hallo citado en lugar secundario respecto de sus corolijonarios. César Cantú en su Historia universal, a vueltas de la censura que pronuncia contra aquella escuela, consagra a Destutt Tracy un desdeñoso recuerdo de dos líneas. Por lo demas, las obras de nuestro autor fueron mal vistas desde su aparicion por los hombres de sino i elevado criterio. Héstome trascibir en comprobacion de mi aserto, el siguiente pasaje del discurso pronunciado por el conde de Segur para la recepcion de Tracy en la Academia francesa el 28 de diciembre de 1808. En ocasion tan lisonjera en que aun sentimientos hostiles coden la voz a cortesanías felicitaciones; de parte de quien estaba encargado de dar una cordial bienvenida al nuevo académico; i en boca últimamente de persona tan calificada como Segur, nada mas significativo que estas palabras:

"No entraré aquí, dice, a examinar a fondo ese estimable trabajo vuestro: (los Elementos de Ideología) . . . Solo me permitiré repetir lo que yo mismo juzgo, i lo que he oido a los hombres mas ilustrados, en este punto.

"Habeis esparcido mucha luz en una materia de tanta oscuridad. I al exponer vuestro sistema, habeis procedido con una lógica tan exacta, que si hubiésemos de concederos el principio de qué partís, mal podriamos negaros sus consecuencias. Pretendeis que *pensar es sentir*: este es vuestro principio; esta la basa de vuestro sistema; pero un sentimiento mas fuerte que todo jénero de razonamientos no consentirá fácilmente en concedéroslo.

"Por lo demas, cualesquiera que sean las opiniones de aquellos de vuestros lectores que no adoptaren vuestro principio, con todo, ellos sabrán hacer justicia a vuestras intenciones. Decís vos mismo que todo sistema de metafísica es pura fábula, fruto del prurito de dogmatizar, que extraviando el espíritu lo hace tomar fantasmas por realidades i cosas supuestas en vez de cosas demostradas; i que es preciso sustituirlos todos sin excepcion por la simple observacion de nuestras facultades, hasta que lleguemos a conocerlas bien.

"Tengamos presente, pues, que al ofrecer al público vuestras observaciones, no habeis pretendido formar con ellas un sistema; i que si bien

es cierto que asentais no haber diferencia entre sentir i pensar, i que el ser que se da cuenta de sus sensaciones, las juzga, las compara, las recuerda, i elije entre deseos i temores que ellas mismas le inspiran, no hace otra cosa sino sentir, en todas esas varias operaciones; fácilmente se concibe que impotente para definir el alma en sí misma, no habeis tenido otra pretension que considerarla en un solo aspecto: *el de sus relaciones con el cuerpo*.

"Al mismo tiempo que descartais todo linaje de invenciones de la metafísica, no habiamos de suponer que fueseis a adoptar como absoluto un sistema que siendo acaso tan fabuloso como los otros, es aun mas triste i desconsolante; cuyo menor inconveniente consistiria en destruir toda ilusion en lo presente, toda esperanza para lo porvenir; en reducir toda gloria a combinaciones del organismo; i cuyo resultado seria, en fin, aploroyar nuestra naturaleza, despoblar los cielos i desoncantar la tierra."

Hoi en día no tengo noticia de qué las obras de Tracy gocen de popularidad alguna, ni sirvan de texto en ninguna Universidad europea. Ya veremos que del olvido i descrédito en que justamente yacén caídas, solo acá en un rincón de nuestra América han logrado desenterrarlas circunstancias extrañas que nada arguyen en su favor.

En tres partes se divide el libro que tengo a la vista, a saber: Ideología, Gramática i Lógica. Impropio parece el título de *ideología* bajo el cual abraza el autor estas materias, supuesto que ya en la primera parte se trata no solamente de las ideas, sino tambien de las voliciones i sensaciones, i de todo lo que concierne en suma a el alma, hasta donde se le alcanza al autor: asuntos que se han comprendido siempre bajo el epígrafe de psicología; i mas impropio todavía parece el de *verdadera lógica*, ya porque de lógica no se trata sino en la tercera parte, ya porque el epíteto de verdadera, o nada significa, o incluye una injusta i pretenciosa acusacion de falsos enderezada a los demas tratados de lo mismo. No deben juzgarse de poca valía estas impropiedades en una obra que por las materias de que trata debe ser en todo, en el fondo i en la forma, un modelo de exactitud i perspicuidad.

Abreso el curso con una introduccion en que el autor expone el método a que presume haberse ajustado en sus investigaciones.

"El principio de todos nuestros conocimientos, dice, es forzoso que se hallo examinando nuestras facultades intelectuales, sus primeros actos, su poder, su extension i sus límites. Colocado, pues, frente de este objeto, tal como lo presenta la misma naturaleza, libre de toda prevencion, olvidando todo lo que otros han visto o creído ver antes de mí, *sin haber formado juicio*, ni tomado partido de antemano, consideré la masa total de mis ideas i discerní mui luego en su composicion la continua repeticion de

un pequeño número de operaciones intelectuales siempre las mismas i todas simples variedades de la de sentir."

Por donde se ve que el método adoptado por el autor es el cartesiano, el cual consiste en desentenderse de toda autoridad, a fin de juzgar las cosas con perfecta independencía. Dos objeciones capitales tenemos que articular contra este método: la primera, que no puede practicarse con toda la pureza que sus partidarios le suponen, los cuales al ejercitarlo proceden en mucha parte, sin sentirlo, por respeto al principio mismo de autoridad que tanto repugnan; la segunda, que practicado con aquella pureza de que es susceptible, resulta todavía incompleto e insuficiente.

Digo, en primer lugar, que este método es impracticable en toda la pureza con que en teoría se le recomienda. Me fundo en que para proceder en nuestras investigaciones con absoluta independencía, era menester que nosotros mismos echásemos el cimiento del edificio científico que nos proponemos construir. Pero este cimiento no lo podemos echar nosotros; porque la Providencia ha tomado a su cargo el echarlo en los principios fundamentales de que ha hecho depositario a nuestro entendimiento, o que ha confiado a la tradición. Estas innatas disposiciones, y tanto todo, luego la influencia de las circunstancias, influencia de que inteligencias finitas no podemos abstraernos, así como no pueden los cuerpos hurtarse a las fuerzas físicas que modifican sus formas i determinan la dirección de sus movimientos, son motivo suficiente para que no queramos envanecernos al punto de atribuirnos los fueros que solo corresponden a una inteligencia infinita. Quiso Descartes poner en ejecución la idea de fundar la independencía del pensamiento; i empezando por excluir todo principio que se apoyase en argumento de autoridad, acabó por encastillarse en el sabido entimema: *pienso, luego existo*. Gradúolo de principio absolutamente libre, es decir, de cosa completamente suya; pero andaba equivocado. ¿Era él por ventura el autor de su certidumbre? Había él creado los motivos de su fe? Cuando afirmaba: *pienso, luego existo*, es evidente que confiaba en la veracidad de una lógica cuyos principios no había él creado, cuya solidez misma no acertaba él a explicarse. En resolución, daba oídos a una voz, o fuese lei de su entendimiento, o imperio de la tradición, o finalmente inspiración, pero en todo caso hija de autoridad, que le decía: has hecho un buen silojismo. Un último paso en su empeño por desechár todo argumento de autoridad, lo hubiera reducido forzosamente al silencio absoluto. El horror a la nada, horror del orden intelectual, a que en el orden moral corresponde el horror al pecado, volviólo a la autoridad, en cuyo terreno levantó el edificio de su filosofía.

Fichte mismo i otros filósofos de la escuela alemana, en sus investigaciones todavía mas osadas que las de Descartes, confiesan la necesidad de reconocer un principio incontrovertible, indemostrable, como punto de par-

tida i como única garantía de la legitimidad de ulteriores procedimientos.

Entre estos principios con que nos ha dotado, o sean advertencias que nos hace la Providencia, no para impedir, sino antes bien para dirigir el ejercicio de nuestra libertad, las hai depositadas en las condiciones esenciales del lenguaje, i especialmente, a mi ver, en la estructura de la proposición. Si esta fuese representación espontánea de pensamientos individuales, su estructura seria infinitamente vária como lo son estos mismos pensamientos. Lejos de eso, la proposición es siempre i dondequiera una; lo cual demuestra que ella no expresa pensamientos individuales, sino con la precisa condición de presentarlos bajo la forma de un pensamiento jeneral de que ella es inmediato traslado. Ella nos habitúa a dar a todas nuestras ideas una misma forma, i lo que es mas, a ver de consiguiente todos los hechos por un cierto lado mas bien que por otro. Así, por ejemplo, en la primera parte del entimema cartesiano *yo pienso, se contienen* dos cosas distintas, a saber: la conciencia personal del que habla respecto de su facultad de pensar; i la manera de ver este fenómeno, o sea la explicación del fenómeno mismo, ocasionada exclusivamente por la peculiar estructura de este molde llamado proposición, de que se vale el que habla para expresar, i antes de eso, para concebir aquel mismo dato que su conciencia le suministra. Por donde se ve que la Providencia guía los pasos de nuestro entendimiento, i sin destruir la libertad de que nos ha dotado, con paternal cuidado la dirige.

También nos ayudó a pensar la constitución propia de cada idioma, de aquel que mamamos con la leche, a causa de que habiéndose desarrollado i fijado en el sentido de las ideas de los pueblos que han venido usándolo, al cabo habla por sí mismo, i profesa, digámoslo así, una filosofía que enseña en el hecho mismo de trasmitirse i ejercitarse. Hai ideas tradicionales que vienen no solamente infundidas en los idiotismos i en el jenio de cada lengua, sino aun fincadas también en palabras sueltas. Porque las hai que envuelven juicios i opiniones, como confiesa nuestro autor, sin sospechar las consecuencias, en el capítulo II de su Gramática. "Hai palabras, dice un ilustre escritor español, que tienen el privilegio mas que de significar una idea, de representar una situación, de excitar en el corazón del hombre una serie de sentimientos, que a su sola voz vibran i a su voz se ponen en movimiento: palabras que no se pueden definir i explicar, porque la impresión que producen no cabe en el círculo de ninguna explicación." I así como hai palabras de pasión, las hai asimismo metafísicas, que importan consigo creencias que bebe quien las aprende i da por ciertas quien las pronuncia. La sola circunstancia de hablar una lengua copiosa de vocablos abstractos, les motivo de aficionarse a la contemplación de lo sobrenatural. Candorosamente reconoce nuestro autor esta influencia irresistible de las palabras, cuando en el capítulo I

do la Ideología, texto original, declara lo siguiente: "I puesto que pensar es sentir, si las palabras de nuestra lengua estuviesen bien hechas, o se aplicasen con propiedad, debíamos llamar a esta facultad *sensibilidad*, i sus productos sensaciones o sentimientos, con lo cual la expresion recordaria la cosa misma de que se trata. Pero no pudiendo alterar el uso, le seguiremos, llamando a esta facultad el *pensamiento*, i sus productos percepciones o ideas. Conservaremos asimismo los demas términos recibidos, contentándonos con fijar bien el significado que les damos." Resulta de aquí que nuestro autor deseaba modificar el lenguaje para modificar las ideas; i hallándose impotente para lo primero, trata de obtener lo segundo, por otro medio: el de cambiar el espíritu de las palabras. Pero inútil recurso: los franceses han seguido hablando de *penser* i *sentir* como de cosas distintas: mientras existan las palabras existirán las ideas; i nuestro autor mismo en mas de un lugar, obligado por las primeras, paga involuntario tributo a las segundas. ¡Tanto interesa a los sanos principios poner a cubierto de las agresiones de un neologismo de mala casta las lenguas que ellos mismos han educado!

No dicho, en segundo lugar, que practicó el método cartesiano, no ya con la decantada pureza que acabamos de ver ser imposible, pero con los grados de ella que cabe, es todavía imperfecto o insuficiente en la investigación de la verdad. Porque ¿qué es lo que tratamos de averiguar en psicología, o como dice nuestro autor, en ideología? Tratamos de averiguar cuál es la naturaleza i condiciones esenciales del alma humana: ahora bien, ¿en dónde está esa naturaleza i esas condiciones esenciales?

Cierto es que en todos los hombres se hallan ellas abreviadas; pero esta verdad tiene dos limitaciones importantes: es la primera, que en unos aquellas facultades son mas nobles i están mas desarrolladas que en otros; es la segunda, que no todos gozan de unas mismas oportunidades para escudriñar su conciencia i comprender por este medio lo que son i lo que poseen en sí mismos. De aquí se sigue que para conocer lo que es el hombre no basta la observacion refleja de un individuo en un momento dado, sino que debemos aprovecharnos de las observaciones de otros hombres i otras épocas. "Hai en mí ser potencias adormidas," ha dicho un poeta: existen, en efecto, en el fondo del alma humana facultades de que ella misma no acierta siempre a darse cuenta, así como existen almaconadas en la memoria reminiscencias que sola una feliz ocasion pueda sacar a luz. Una simple apunacion, una sola oportuna palabra da márgen muchas voces a serias i útiles reflexiones. Repasando las diferentes épocas i sucesos de nuestra vida, recordamos tal vez hechos que advierten la existencia en nosotros de inclinaciones que despues no han vuelto a manifestarse. Pues si para juzgarnos como individuos importa recojernos a recordar todos aquellos datos de nuestra existencia pasada que ilustran nuestra conciencia,

¿cómo para juzgarnos como miembros de la familia humana, no hemos de registrar la historia del hombre? El estudio por los medios que caen a nuestro alcance, de lo que pasa en nuestros semejantes, así como de lo que ha pasado en nuestros antecesores, páginas instructivas de nuestra propia vida, son por lo visto necesarios auxiliares de la observacion directa de la conciencia individual, a fin de poder formar con la mayor exactitud posible un cuadro que manifieste lo que es la humana naturaleza. Del mismo modo para copiar la belleza de la mujer, los más hábiles artistas no la han buscado en uno u otro individuo de la especie, sino que siguiendo el consejo atribuido a Zeuxis, de muchas escojidas hermosuras han sacado las condiciones que la componen. De aquellos criterios auxiliares, así como de las noticias que ofrece la revolacion divina por una parte, i por otra el estudio de la materia orgánica a que funciona asociado nuestro espíritu, prescinde absolutamente M. Tracy, presumiendo hallar en sí mismo, en sus ratos de exámen, cuantas verdades conciernen a tan alta i complicada materia.

Ademas de las diferencias que resultan entre los hombres a causa de cualidades naturales i adquiridas en el orden intelectual, hai todavía otro hecho de la mayor importancia que patentiza la insuficiencia del método exclusivista de la observacion refleja individual; i es la diferencia de cualidades i de situaciones en el orden moral. Injustamente han prescindido casi todos los tratadistas de filosofía de la pureza de las intenciones como una de las fuentes de donde nace la pureza de los conocimientos; algunos sensatos críticos han empezado ya a llamar la atencion sobre esa laguna, i yo me complace en servir en este lugar de eco a su lejitima reclamacion. Que no basta para ver tener ojos, sino tambien no ser ciego de corazon, es doctrina de Jesucristo consignada terminantemente en el Evangelio, i verdad que, por otra parte, cuenta en su favor con el testimonio irrecusable de la historia i de la conciencia. En la eleccion de maestro no nos basta, no, conocer la superioridad de sus métodos, sino tambien la moralidad de sus intenciones; pues siguiéndose un mismo método, o lo que es lo mismo, echándose por un mismo camino en el orden de la intelijencia, todavía puede andarse en un sentido progresivo o en un sentido retrógrado, segun las inspiraciones de virtud o de vicio que dirijan nuestros pasos. Por una misma via la virtud sube i el vicio descende. Tan fuerte como oportuna es la prueba de esta verdad que se saca cotejando los resultados obtenidos por Descartes i por Tracy en la aplicacion de un mismo método. Propónense ambos reconcentrarse en sí mismos a fin de leer la verdad en el fondo de sus almas: el ojo del uno era sencillo, segun la expresion del Evangelio, i el del otro no parece haberlo sido tanto; pues mientras el primero afirma *yo pienso*, el segundo balbuco *yo siento*; i mientras aquel se eleva a las más altas rejiones de lo sobrenatural, este solo acierta a regalarse en la con-

esta manera, según el cuadro que de ellas presenta el filósofo contemporáneo i calificado liberal Jules Simon en su *Historia de la Filosofía*, traducción de Martínez del Romero. "Yo existo, decía Descartes, i pienso. Tengo por averiguando que en mí hai pensamientos; réstame saber si estos pensamientos son cosas realmente existentes, o si no son sino puras quimeras. Entre estas ideas que tengo en mí, las hai que concibo por el hecho solo de pensar (ideas innatas); otras (ideas adventicias) parece que se forman en mí con motivo de los objetos que se me aparecen; otras, en fin (ideas facticias) son voluntariamente producidas por mí mismo. Detengámonos desde luego en la idea de Dios, que es ciertamente una idea innata i la mas importante de todas. De esta sola idea, que encuentra en sí, saca Descartes, por tres demostraciones diferentes, la realidad misma de Dios: 1.ª Tengo en mí la idea de Dios. Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisapiente, omnipotente. Pero esta idea no puede tener su oríjen en mí mismo, que no soi mas que una sustancia finita, i que ni aun tengo la perfeccion en potencia. El ser objetivo de una idea no puede ser producido sino por un ser formal, i cuando ménos hai tanta realidad en la causa como en su efecto. 2.ª Existo i tengo idea de Dios, luego no soi yo el autor en mí ser; por cuanto me hubiera dado todas las perfecciones de que tengo en mí alguna idea, habiéndome ya dado de todas las cosas la mas difícil de adquirir, es a saber, la sustancia. Si se supone que he sido yo siempre lo que soi ahora, esto no me dispensa de tener una causa, porque la duracion de una sustancia no es mas que la no interrumpida repeticion del acto por el cual es producida. Recurrir a mis padres o a alguna otra causa ménos perfecta que Dios, es no explicar nada, porque desde luego esta causa no presenta tanta realidad como su efecto, i ademas se podría demostrar que no existe por sí misma; i como se trata de una causa actual i conservadora, no cabe ensayar progreso al infinito. En fin, a mi formacion no han concurrido muchas causas, ni ninguna ha añadido la idea de alguna perfeccion a la nocion que tengo de la perfeccion que le atribuyo; porque la unidad i la simplicidad son el carácter principal de la perfeccion de Dios. Asi, pues, en el hecho solo de existir yo i de estar en mí la idea de Dios, está demostrada su existencia. 3.ª La idea o la esencia de Dios implica la existencia; luego hai identidad entre concebir la idea de Dios i concebir claramente que Dios existe. No hai ménos repugnancia en concebir un Dios, es decir, un ser soberanamente perfecto al cual falte la existencia, esto es, al cual falte alguna perfeccion, que en concebir un monte sin valle."

No queda duda que en la adopcion de este método hai un principio de excesivo orgullo; i es en jeneral culpable presuncion pretender averiguar por nosotros mismos, sin ajeno auxilio, la verdad. Pero nos sentimos

impulsados a justificar al osado investigador cuando le vemos llegar guiado de un noble instinto, no al abismo de la renegeacion, sino a un sitio donde oleva un himno de reconocimiento i de amor; cuando lo vemos no declararse independiente en sus indagaciones, sino para hallar dentro de esta misma independencia libres i grandes razones de su propia dependencia respecto del supremo Hacedor. Justificable i aun plausible se presenta este orgullo; cuando no se vislumbra en él la soberbia satánica que niega la debida obediencia; sino la altivez del hombre que se forja una libertad absoluta para tener la complacencia de resignarla por sí mismo, en manos de aquel a quien lo debe todo. Yo me he permitido trasladar a este informe el resumen arriba trascrito de la filosofía de Descartes, a fin de que los que miran con interes la cuestion que se debate, palpén la inmensa diferencia que va, no obstante la prosecucion de un mismo método, del vuelo ascendente del espiritualismo a los jiros rastreros del materialismo. I es que el método a que aludo no puede circunscribirse, como he demostrado, a sus propias barreras; así es que el investigador que lo adopta se ve forzado a frauquearlas, aun sin darse cuenta de lo que hace, unas veces alzado en alas de sublimes inspiraciones, i otras arrastrado en brazos de mezquinos instintos.

II.

EXÁMEN DE LA IDEOLOGÍA.

Prescindiendo ahora de este indisciplinable olvido de nuestro autor acerca de la divina intelijencia, i concentrando nuestra atencion en sus especulaciones relativas al alma humana considerada en sí misma, parece natural que despues del alarde que hago de haber seguido no explorados rumbos, parase en algun descubrimiento curioso o siquiera ingeniosa hipótesis. Oímosle hablar con el mas engreído desden de los filósofos que lo precedieron, i de sus propios estudios como de un larguísimo viaje a desconocidas rejiones. Con todo eso i al cabo de tan difícil peregrinacion, si preguntamos a este Colón de la filosofía qué mundo intelectual ha descubierto, nos responderá con estas palabras que copio textualmente i en las cuales se compendia su doctrina: "He distinguido *cuatro* operaciones intelectuales: sentir simplemente, acordarse, juzgar i querer. Ellas bastan para formar todas nuestras ideas, que siempre se componen unas de otras i entre las cuales solo se pueden llamar simples las formadas por la operacion de sentir simplemente. He visto, ademas, que nuestra existencia consiste *únicamente*, para nosotros, en sentir. . . ¿I qué es sentir? Respondo: lo que todos saben i experimentan; si no se experimentase, ninguna explicacion lo haria comprender, i pues que cada uno tiene la conciencia de este modo de ser, se excusa otra explicacion para conocerlo i basta la ex-

perencia." Conque despues de todo, la revelacion de nuestro autor se reduce a decirnos que todas nuestras facultades no pasan de cuatro, las cuales nombra, i que éstas se abrevian en sola una que no define por ser de todos conocida.

I como en esta síntesis se condensa toda la doctrina ideológica de nuestro autor, haré acerca de su contenido i de su forma algunas observaciones. En primer lugar, ántes que enumerar operaciones, el filósofo está obligado a presentarnos una clasificacion de las potencias o facultades del alma; pues cada facultad o potencia ejercita diferentes operaciones. Así mismo en el exámen de los cuerpos, si bien la investigacion de los hechos empieza por analizar superficiales apariencias, sin embargo la exposicion sintética de los logrados descubrimientos, conviene que principie por fijar hasta donde sea posible las fuerzas o propiedades internas de que aquellos accidentes son solo síntomas. Lo que hace nuestro autor es hablarnos de operaciones, desentendiéndose absolutamente en todo el curso de su exposicion, de las facultades o potencias de que esas operaciones constituyen el ejercicio. En segundo lugar, nuestro autor, al anunciar su clasificacion de las que llama operaciones del alma, las califica a priori de intelectuales, sin advertir que con solo este calificativo las restringe a las de solo una potencia, a saber, el entendimiento; i como si fuesen una misma cosa el alma i su capacidad intelectual, sigue enumerando en calidad de operaciones de la última, el sentir, el juzgar, el acordarse i el querer. De aquí claramente se infiere que el sentir i el querer, esto es, la sensibilidad i la voluntad, son segun M. Tracy, operaciones intelectuales; mas esto no impide que al volver la foja el mismo escritor se empeñe en demostrarnos que esas operaciones intelectuales, comprensibles bajo el nombre jenérico de pensar entre las cuales hemos visto la de sentir, no son sino una aplicacion de la misma ántes específica i ahora jenérica facultad de sentir. Vimos primero que sentir era uno de los modos de pensar, i ahora resulta que pensar es uno de los modos de sentir. La misma contradiccion vuelve a notarse adelante, cuando despues de afirmar porfiadamente en el capítulo I que pensar es un modo de sentir, leemos en el capítulo IV: "el juicio hace parte de nuestra facultad de pensar, así como la sensibilidad i la memoria." ¿No hai en todo esto una lamentable confusion?

Interpretada con induljencia la doctrina de M. Tracy, cual se halla consignada en el lugar arriba copiado, consiste en reconocer en el alma cuatro facultades: sentir, juzgar, acordarse, querer. Modificando por una nueva condescendencia esta clasificacion, sustituiriamos *entender a juzgar* pues la facultad a que parece aludir nuestro autor con esta designacion abarca un campo mucho mas ancho del que, segun el diccionario i la costumbre, designa la palabra *juzgar*; pues el juicio no es mas que una de las operaciones, o si se quiere, facultades secundarias, de la inteligencia.

La facultad de la voluntad tampoco puede designarse, sin peligro de equivocacion, con la sola palabra *querer*, cuyo sentido, como veremos adelante, no llega a fijar definitivamente nuestro autor. Purgada de todas esas impropiedades, resulta una doctrina igual en esta parte, a la que con un siglo de antelacion habia ya consignado el jesuita Astete en su catecismo para las escuelas, donde en términos claros i adecuados leemos que, fuera del ejercicio de los sentidos, o sea de la sensibilidad, *las potencias del alma son tres: memoria, entendimiento i voluntad.*

Si de algun invento orijinal pudiera alabarse nuestro autor, no seria por cierto de una clasificacion de tan alta antigüedad, sino a lo sumo de la reduccion que en seguida trata de hacer de todas estas facultades a sola la de sentir. *Pensar es sentir*, es realmente como observó Segur, el principio característico de la filosofia de Tracy. I para que no se alegue que mutilo los conceptos, copio íntegro a continuacion el capítulo I i fundamental de la Ideología, destinado a la demostracion del enunciado principio. Helo aquí:

"Es una verdad incontestable que todos pensamos; cada uno lo experimenta en sí i tiene de ello un convencimiento íntimo: examinemos lo que es. Cuando yo digo *pienso en esto*, tengo una opinion o formo un juicio de una cosa; pues formar un juicio verdadero o falso, es un acto del pensamiento por el que siento que hai una relacion cualquiera entre dos cosas que comparo. Cuando pienso que *Juan es bueno*, siento que la calidad de *bueno* conviene a *Juan*, luego pensar en este caso es percibir o sentir una relacion de conveniencia entre Juan i ser bueno. Cuando pienso en el *paseo de ayer*, siento la impresion de una cosa pasada; siento una memoria. Cuando quiero una cosa, no digo: *pienso que experimento un deseo, una voluntad*; seria una expresion inútil, un pleonásmo; pero es evidente que desear i querer son actos de esta facultad interior que llamamos *pensar*, i que cuando queremos algo, experimentamos una impresion interior que llamamos un deseo o una voluntad; luego *pensar* en este caso, es *sentir un deseo*. Tampoco digo *yo pienso* cuando experimento una sensacion presente o pasada, por ejemplo la de un cuerpo que quema, no digo *yo pienso que me quemó*, sino *siento que me quemó*, o solamente *me quemó*; pero es evidente que la dislocacion mecánica que se obra en mi mano, es mui distinta del dolor que siento; pues si la mano estuviese paralizada, nada sentiria; luego la facultad de sentir placer o dolor a causa de lo que sucede a mis órganos, hace parte de lo que llamamos pensamiento o *facultad de pensar*; i entónces pensar es *sentir* una sensacion o solamente *sentir*. Luego pensar es siempre *sentir* o no es mas que *sentir*. ¿I qué es sentir? Respondo, lo que todos saben i experimentan: si no se experimentase, ninguna explicacion lo haria comprender; i pues que cada uno

tieno la conciencia de esto modo de ser, se excusa otra explicacion para conocerlo, i le basta la experiencia. En suma, sentir es un fenómeno de nuestra existencia, es nuestra misma existencia; pues un ser que nada siente, podrá ser algo para otros seres, pero para sí nada es; pues no se percibe a sí. Es verdad que hasta aquí se ha aplicado la palabra *sentir*, a las primeras impresiones llamadas *sensaciones*; i *pensar*, a la accion de sentir las impresiones secundarias que aquellas ocasionan, los recuerdos, relaciones i deseos de que son oríjen; pero esta distribucion ha nacido de haberse formado ideas falsas de la facultad de pensar que han ocasionado otros errores. A pesar de la oscuridad que esparce este mal empleo de palabras en esta materia, cuando se reflexiona se ve que pensar es tener *percepciones* o *ideas* (palabras sinónimas), i estas son cosas que sentimos; luego *pensar* es sentir, i podremos aplicar a esta facultad el nombre de *sensibilidad*, i a sus actos el de *sensaciones* o *sentimientos*. Llamaremos pues esta facultad la que piensa, i sus productos *percepciones* o *ideas*, conservando todos los demas términos recibidos, determinando éstos su significacion. Se ha dicho que las ideas son imágenes de las cosas i en esto se ha fundado su uso en muchas lenguas; pero esto es inexacto, pues si las ideas son lo que sentimos, ¿cómo el sentimiento del dolor de quemarme un dedo; puede ser la mudanza de color o figura que sucede a mi dedo? Sea dó esto lo que quiera, tenemos ideas de cuatro especies diferentes: sensacion cuando siento que me quemo; memoria cuando siento haberme quemado; si juzgo que tal cuerpo me quemó, siento una relacion de este cuerpo con mi dolor; i siento deseo cuando quiero separar el cuerpo: llamamos la primera sensibilidad, memoria la segunda, la tercera juicio i la cuarta voluntad."

Al analizar este capítulo, ocurre desde luego la siguiente sencilla reflexion: el autor se propone demostrar la identidad de dos cosas que en el lenguaje ordinario llevan distintos nombres: *pensar* i *sentir*. Sabemos que el hombre i el bruto sienten en el orden corpóreo; que a diferencia del segundo, el primero siente tambien en el orden espiritual; i que ademas de sentir de ambas maneras, observa, interpreta, raciocina, juzga, i en una palabra, piensa. Así solemos decir, por ejemplo, que sentimos un dolor físico, o ya una pena moral; pero no diremos que sentimos, sino que meditamos o pensamos en los problemas de la ciencia i en los misterios de la religion. Es verdad que algunas veces decimos *sentir* en lugar de *pensar*; pero esto solo sucede en estilo metafórico, no en el natural; i así como para denotar el poder de Dios, decimos tal vez "el brazo de Dios," sin que de aquí se infiera que *brazo* i *poder* significan una misma cosa; del propio modo, aunque algunas veces digamos *sentir* en lugar de *pensar*, de ahí no se sigue que esas dos cosas sean una misma, sino que una de aquellas palabras está usada en estilo figurado. Basta el sentido comun para hacer esta distin-

cion. Supuesta la cual entre sentir i pensar, natural era que a propósito de establecer identidad allí donde todos hallamos diferencia, empezase nuestro autor por definir los términos, a fin de que su demostracion no fuese un puro juego de palabras. Al revés de eso, comienza por decir que todos pensamos i que de ello tenemos íntimo convencimiento, i concluye notando que todos igualmente sentimos, i que de este modo de ser tenemos así mismo conciencia, *por lo que se excusa otra explicacion*. Con esto parece olvidar el autor que así como tenemos convencimiento de que pensamos i sentimos, lo tenemos tambien de la diferencia entre pensar i sentir; de modo que si el convencimiento de lo primero se admite como un principio inconcuso, lo mismo, como de idéntica naturaleza, debiera admitirse el convencimiento de lo segundo. Para probar, en suma, que pensamos i sentimos, interroga el autor nuestra conciencia, i para probarnos la identidad entre pensar i sentir, prescindiendo del fallo de este mismo tribunal a que apelaba enantes con plena confianza. Mídase por esta muestra su modo de razonar.

Bien que no define lo que entiende por pensar, con todo eso pasa a dividir esta facultad en varias operaciones, cada una de las cuales irá tratando de reducir sucesivamente al carácter de pura sensacion. Esta division, aunque incompleta i vaga, es sinembargo suficiente para que podamos estimar el valor de la ensayada demostracion. Las que ahora torna a enumerar son las mismas operaciones que arriba vimos, esto es, juzgar, recordar i querer; i empezando por el juicio, para identificarlo con la sensacion, lo define diciendo que consiste en sentir una relacion cualquiera entre dos cosas que compara el que juzga; *luego juzgar es sentir*. Por sí misma se destruye esta demostracion: juzgar, segun nuestro autor, es una operacion que acaba por sentir una relacion entre dos cosas; pero para sentir aquella es menester, segun el mismo, comparar estas; luego en la jeneracion del juicio, hai un elemento esencial i característico, cual es el acto de comparar, que no es una sensacion; *luego juzgar no es sentir*; será comparar cosas para sentir relaciones. Advierto que esta definicion que da aquí el autor de lo que es el juicio, la cual admití para refutarla, difiere como suavizada a propósito, de la todavía mas decisiva en contra suya, que fija en el capítulo sobre el juicio en particular, donde no se habla de sentir conveniencia entre cosas, sino entre ideas. Admito esta nueva conveniencia i concedo que se siente; pero pregunto: ¿esa conveniencia misma es una sensacion? No: para que lo fuese, se necesitaba cuando ménos que la conveniencia o asociacion de nuestras ideas correspondiese siempre i dondequiera, cual fiel reproduccion, a una conveniencia o asociacion de cosas; i siendo notorio que nuestro entendimiento puede asociar ideas allí mismo donde la naturaleza nos presenta las cosas separadas, i donde asociadas, separarlas, resulta que esa asociacion i separacion de ideas son actos libres

del pensamiento, que no sensaciones. Nuestro autor reconoce en varias partes la existencia de juicios falsos; pero si el juicio no consiste sino en sentir una relacion, se sigue que, o no puede haber juicios falsos, contra lo que como he dicho, reconoce nuestro autor, o la falsedad del juicio consiste en forjar una relacion mental allí donde no existe real; lo que depone en contra de la definicion consabida. En los juicios que versan sobre el mundo invisible, ¿podrá decirnos nuestro autor que no hacemos sino sentir relaciones? ¿Pero dónde están estas relaciones? Si es que las sospechamos, es evidente que no las sentimos; pues sospechar no es sentir; i si se nos dice que sí las sentimos, respóndasenos por qué medio se efectúa esta sensacion, i a cuál de los sentidos que el autor enumera corresponde. Para admitir el aserto de Tracy, dije ser necesaria, cuando ménos, la condicion de que siempre la asociacion de ideas correspondiese a la asociacion de cosas; i digo cuando ménos, porque aun en aquellos casos en que aparece esta correspondencia, ella no es empero efecto exclusivo ni obra inmediata de la sensibilidad.

Pongamos un ejemplo: cuando veo correr a un caballo i juzgo que ese caballo corre, ¿qué es lo que yo he hecho? Tracy explica así el fenómeno: "Yo en este caso siento, dice, en las ideas de aquel animal i de correr, presentes a mi alma, que esta conviene a la otra; siento esta relacion entre la de correr i el caballo." (Capítulo IV). Sobre mal expresada, me parece esta explicacion confusa i deficiente, pues no analiza los diferentes pasos que se suceden entre la primera impresion i el fallo definitivo o juicio. Lo primero que se verifica en el caso propuesto, es la impresion causada por la presencia del objeto en el aparato de la vista: esta impresion fisica ocasiona una sensacion: el entendimiento aprehende esta sensacion para aprovecharse de ella; pues si así no fuese, la sensacion quedaria en un estado de completa infecundidad, como acontece probablemente en el bruto, i aun en el hombre mismo cuando anda distraido o preocupado, o cuando en fuerza de su voluntad se niega a aprovecharse de las sensaciones que experimenta: luego ya hai aquí un acto intelectual distinto de la sensacion, i a veces dependiente en parte de la voluntad, el de acoger las sensaciones para beneficiarlas. Pero esta sensacion se presenta al entendimiento una o indivisa; i es el entendimiento quien la fecunda dividiéndola desdo luego para asociar inmediatamente despues esos mismos creados elementos. La prueba de que la sensacion no trae consigo una necesaria division de elementos, es que siendo una misma en diferentes espectadores, cada uno de ellos adopta la division que le place; lo que sucede cuando viendo varios a un mismo caballo, el uno juzga que el caballo corre bien, otro que es hermoso, otro que es de excelente raza: la sensacion sujere los jérmenes que sirven como de materia a estos diferentes juicios; pero esta misma sensacion, extensiva a muchos, es mui distinta del acto individual, oriji-

nal, libre, mediante el cual divido yo la totalidad que se me presenta en tal clase de porciones, mas bien que en otra. Hai aquí, pues, una segunda operacion intelectual, la division; mas todavia no he formulado juicio; faltando para ello otra, que aun no es tal vez la última en esta serie de operaciones, mediante la cual asocio los elementos que acabo de separar.

Esta asociacion tampoco es una sensacion: cuando yo digo que un caballo corre, no me limito a sentir la relacion entre el caballo i el correr; no: al afirmar eso, yo atribuyo al caballo la accion de correr; yo considero al caballo como un verdadero agente, no como un instrumento de una fuerza superior; i nada de esto envuelve la sensacion, la que es simple causa ocasional de que yo me arrogue el derecho de adjudicar un movimiento a un agente próximo o remoto. Subsistiendo la misma idéntica sensacion, mi entendimiento pudiera hacer una adjudicacion distinta, diciendo: la naturaleza se mueve en ese caballo. ¿I con cuál título, se me dirá, o en virtud de qué nuestro entendimiento osa hacer estas apropiaciones que revela el juicio? Cuestion es esta que nos llevaria a dificiles investigaciones; acaso a descubrir una nueva operacion no enumerada arriba, la induccion, anterior a la consumacion del juicio; i acaso tambien a presumir la existencia de ideas innatas o divinas inspiraciones en la rejion mas alta del alma, en donde la vista desfallece i el corazon se siente poseido de un temor relijioso. No penetremos en este santuario. Tampoco pretendo que haya sido exacta en todos sus pormenores la lijera descripcion que precede i que ilustraré luego, de la operacion del juicio, que he considerado para dar mayor fuerza a mi demostracion, en solas sus relaciones con un hecho material, cual es el de correr un caballo. Ella basta de todos modos, si no me engaño, para evidenciar que el juicio no equivale a una pura sensacion, sino que supone una multitud de menudos actos intelectuales no sospechados siquiera de nuestro autor.

Pasa este a reducir al órden de la sensibilidad las dos operaciones restantes, la de recordar i la de querer. "Cuando quiero una cosa, observa respecto de la última, no digo *pienso que experimento un deseo, una voluntad*; seria una expresion inútil, un pleonásmo; pero es evidente que querer i desear son actos de esta facultad interior que llamamos pensar, i que cuando queremos algo, experimentamos una impresion interior que llamamos un deseo o una voluntad; luego pensar en este caso, es sentir un deseo." Antes de refutar esta prueba haré respecto de su exposicion dos observaciones. Primeramente el autor equivoca bajo el título comun de operacion de querer, todo jénero de deseos i de voliciones, o voluntades, como aquí impropriamente se denominan; esto es, los ciegos e irracionales impulsos del organismo con las libres i razonadas resoluciones del espíritu. En segundo lugar, *se da por evidente* que desear i querer son actos del pensamiento, cuando esto puntualmente hace parte de lo que trata de de-

mostrarse. Viviendo ahora a la demostración propiamente dicha, consiste en observar que un acto de desear o querer, no es más que una sensación de voluntad o deseo. Concedámoslo; pero está voluntad o deseo, objeto de aquella sensación, ¿qué es en sí misma? También una sensación, de modo que sustituyendo términos, querer es sentir una sensación. Pero esto es absurdo: ni el impulso instintivo ni la resolución razonada son sensaciones, ni ménos sensaciones de sensaciones: pueden sí ser sentidos, i andar relacionados con actos del pensamiento; lo que lejos de apoyar el aserto de nuestro autor, lo contradice.

Hasta aquí las pruebas aducidas, si tales pueden llamarse, son directas; el autor trata de persuadir que las operaciones que llama intelectuales por una parte i las sensaciones por otra, vistas en sí mismas, tanto aquellas como estas, resultan ser de idéntica naturaleza. Con esta argumentación se entremezcla otra harto peregrina, que consiste en afirmar la identidad entre dichas operaciones i las sensaciones; por cuanto las primeras son susceptibles de ser sentidas. Increíble parece tal ocurrencia; pero nadie podrá negar que ella se halla claramente contenida en lugares como el siguiente: "Cuando se reflexiona se ve que pensar es tener percepciones o ideas, palabras sinónimas," (niego de paso esta sinonimia); "*esas son cosas que sentimos, luego pensar es sentir*, i podremos aplicar a esta facultad el nombre de sensibilidad i a sus actos el de sensaciones o sentimientos." Ciertamente es, en efecto, que tenemos la facultad de percibir i conocer, o si se quiere de sentir en un orden espiritual, la existencia i ejercicio de las funciones de nuestro entendimiento; pero ¿de aquí podrá racionalmente inferirse que esas funciones sentidas i el hecho de sentir las son una misma cosa? En suma: los dos argumentos que nuestro autor entremezcla para demostrar su tesis, puestos en forma silojística, son de esta manera: 1.º Todo modo de sentir es una sensación; el juicio, el recuerdo i la voluntad son modos de sentir; luego son sensaciones. 2.º Toda cosa que pueda ser sentida es una sensación; el juicio, el recuerdo, la voluntad son cosas que pueden ser sentidas; luego son sensaciones. Hai contradicción entre estos dos argumentos; i ambos a la vez pecan por su base, siendo falsas la menor en el primero, i en el segundo la mayor.

No obstante todo lo que precede, de las indicaciones hechas por nuestro autor sobre lo que entiendo por sentir i sensación, parece descubrirse que la intención de su doctrina i el sentido de su aforismo, son acaso distintos de lo que pudiéramos habernos imaginado. "Sentir, dice, es un fenómeno de nuestra existencia, *es nuestra existencia misma*; pues un ser que nada siente podrá ser algo para otros seres, pero para sí nada es, pues no se percibe a sí." Pensamiento es esto sobre el cual vuelvo a menudo M. Tracy; así, por ejemplo, el capítulo VII arranca con estas palabras:

"Pensar es sentir: sentir es percibirnos de nuestra existencia de un modo u otro: no hai otro modo de percibir que existimos, i así el que nada sintiese, sería para él lo mismo que no existir. *Una sensación no es, pues, mas que un modo de ser o de existir, i todas nuestras sensaciones son diferentes modificaciones de nuestra existencia, i de consiguiente son una cosa que pasa únicamente en nosotros.*" De todo esto se sigue, lo primero, que el autor, por medio de la palabra *sensación*, acostumbra a designar todos los fenómenos de la humana naturaleza; lo segundo, que cuando dice *pensar es sentir*, significa, en consecuencia, que el pensamiento es uno de esos fenómenos. Examinemos el fondo de esta doctrina para ver en seguida el tono i la forma en que se halla expuesta.

El fondo de ella es dar a todos los fenómenos de nuestra existencia un solo carácter, recopilándolos bajo una sola denominación. Este sistema, o mejor dicho, esta pretensión, es por una parte inútil, superflua i estéril; pues ¿a qué conduce, ni qué ventaja acarrea, ni qué fecundidad promete el decir i enseñar que aquello que pasa en nosotros es un fenómeno que nos pertenece? ¿No equivale esto a decir que lo que en nosotros pasa, pasa en nosotros, i lo que experimentamos nosotros, nosotros lo experimentamos? ¿I no es esto una pueril trivialidad, una miserable tautología? Esta pretensión es, por otra parte, vista por el lado científico i filosófico, una marcada tendencia al oscurantismo. No hai cosa de que tanto se honre la ciencia moderna, ni de que tanto se aproveche la filosofía, como del método analítico: de aquel aposeñarse de un objeto, i dividirlo en todas sus partes, i examinarlo en todos sus pormenores. Resultado natural de este método ha sido la multiplicación de las especies reconocidas por la ciencia i la de los nombres que deben designarlas. Todos los días se descubren nuevas delicadas fibras en los tejidos que, vistos anteriormente en globo, aparecían tal vez cual informes masas. En medio de la oscuridad todo se presenta confuso; penetrando la luz, todos los objetos resaltan distintos. Es propio del error concebir la unidad sin pluralidad, o la pluralidad sin unidad; hechos que en el orden político corresponden respectivamente al gobierno absoluto i a la libertad absoluta; característico es por el contrario de la verdad reconocer la pluralidad, o sea la ramificación casi infinita de los hechos sin perjuicio de la unidad fundamental; principio correspondiente, en el orden político, a algun sistema tal vez aun no bien practicado; si bien el federativo aspira a realizar tan bella concepción. Ahora pues: al confundir nuestro autor, despues de una rápida i desdichosa enumeración, todas nuestras facultades i operaciones de las mismas, en una oscura i mal definida clase que denomina sensaciones, da señales evidentes de que repugnando la laboriosísima tarea de la análisis, desea ampararse bajo la sombra de una síntesis cualquiera; semejante al viajero que se acoge fatigado al primer albergue i se resigna a aceptarlo por puerto definitivo de su peregrinación.

En vista de todo esto, no tenemos por qué extrañar que la doctrina de nuestro autor sea efectivamente tan fácil de aprender como él i sus partidarios lo proclaman. "Creo a los jóvenes muy capaces de entender estas materias," dice en el prefacio de la edición de 1801. "Piensan algunos," dice en la Introducción, texto original, que a vuestra edad no hai suficiente capacidad para emprender el estudio en que os empeño. Es un error; i en prueba de ello, básteme citaros mi propia experiencia, i recordaros que muchas veces he expuesto a niños tan tiernos como el que mas de vosotros, i que nada notable prometian por el lado intelectual, todas las ideas en que voi a ocupar vuestra atencion, i que las comprendieron con tanta facilidad como placer." El mismo argumento se ha producido en favor del principio de utilidad. I es cierto: nada hai tan fácil como decir i repetir que todas nuestras operaciones intelectuales son pura sensacion: principio de Tracy; nada tan fácil como decir i repetir que todos nuestros actos volitivos son puro egoismo: principio de Bentham. Con facilidad aprende un niño esta leccion, i tambien con placer si se le advierte por añadidura que en ella se contiene toda la ciencia cuya adquisicion ha costado siempre tantas dificultades i vijilias. No extrañemos el candor del niño, sino la conducta del maestro.

De soporosa indolencia, de innoble fatiga parece en suma, a primera vista, haber sido la inspiracion que dictó a nuestro autor su sabido aforismo: *pensar es sentir*.

Digo, empero, a primera vista; porque si bien hemos examinado lo que de suyo arguye la doctrina, motivos ha podido haber especiales distintos de aquel. Hemos visto el fondo de la misma; fáltanos considerarla en su tono i en su forma. La entonacion de nuestro autor no puede ser mas presuntuosa. "Procedieron, dice, mil hipótesis i tentativas osadas sobre el conocimiento de la esencia de nuestra alma i de los demas seres a las preciosas indagaciones de Bacon, Descartes, Locke, Condillac; pero ninguno de estos sabios forjó de esta materia importante un cuerpo de doctrina o unos elementos que, ordenando i encadenando las verdades esenciales averiguadas, pudiesen ser percibidas por cualquier lector de mediana capacidad i despreocupado." I en el prefacio, texto original: "Yo he ensayado hacer una descripcion exacta i circunstanciada de nuestras facultades intelectuales, de sus principales fenómenos i mas notables circunstancias, componiendo en suma unos verdaderos elementos de Ideología." I en otro lugar: "Las reglas de razonar que hasta aquí se nos han dado son falsas e ilusorias, como fundadas en un conocimiento imperfecto de nuestra inteligencia." Menudean en la obra los pasajes de esta clase. Pero si en la entonacion de estas promesas i en el triste modo como las cumple, no vemos sino la vana arrogancia de un escritor cíclico, la forma que adopta para exponer su doctrina, arguye, si bien se advierte, intenciones que seria

duro calificar. Dígase si no: ¿por qué al reducir todos los fenómenos de nuestra existencia a sola una clase, adopta como término jénrico la voz *sensacion*, i no otra? ¿No le hemos oido confesar a él mismo que esta voz no señala ordinariamente sino algunos de los hechos a que él ahora la aplica? I luego en el curso de sus lecciones torna a aducir de cuando en cuando la misma voz en su acepcion vulgar: así la fórmula *pensar es sentir*, que empieza deslizándose fácilmente a la sombra de la acepcion jénrica de que se reviste el segundo término, reaparece a menudo con adjuntos i explicaciones que devolviendo a dicho término su natural significacion, convierten lo que ántes parecia una ecuacion innecesaria o una trivialidad inocente, en la verdadera fórmula del materialismo. Si ha habido mala fe en este procedimiento, no lo decidiré yo; pero si por solos resultados hubiesen de rastrearse las intenciones, no vacalaria en contestar afirmativamente. De la enseñanza por Tracy, resulta en efecto, que la juventud, incauta de suyo i poco reflexiva, admitiendo el principio sensualista como cosa inocente, mediante el cebo de la acepcion jénrica dada a la voz *sensacion*, i familiarizada luego con él, acaba por profesarlo en el sentido materialista que la acepcion vulgar de aquella palabra induce en la proposicion: *pensar es sentir*.

I notable uniformidad: este mañoso sistema que adopta nuestro ideólogo cubriendo con el nombre de *sensacion* todos los fenómenos intelectuales, es el mismo de aquellos moralistas que bajo el de *interes* comprenden todos los fenómenos morales, i el mismo, en fin, de aquellos metafísicos que adscriben a la *naturaleza* todos los fenómenos providenciales. Todos ellos alteran convencionalmente el sentido de los vocablos, alteracion que debemos rechazar desde el principio en todo debate; i gracias a la confusion que ocasionan, ponen en circulacion sus primero ambiguas i al cabo funestas proposiciones. Dos años ha, en unas cartas que dirijí a un catedrático de lejlacion, me propuse demostrar i creo demostré, ser este mismo que ahora señalo, el sistema adoptado por Bentham; i apenas hallé un nombre jénrico en el vocabulario moral i jurídico, que el citado publicista no hubiese adulterado, para introducirle luego con su valor natural, en ocasion oportuna a sus miras. El mismo cargo que entónces hice a Mr. Bentham, se me ofrece hoy ocasion de hacerlo a M. Tracy.

Ho dicho que interpretada la doctrina de ésto al tenor de las reiteradas definiciones que da de la sensibilidad, es una vulgaridad insípida; pero que hai otros muchos pasajes en que respira el sentido materialista con que suele privar entre los sectarios. Pondré de lo último algunos ejemplos. En la Introducción leo: "He visto claramente que *nunca hacemos otra cosa* que sentir i juzgar, esto es, recibir impresiones i advertir en ellas circunstancias, o sentir una idea i sentir otra encerrada en aquella." Segun esto el hombre no hace sino sentir impresiones i cosas que la impresion

misma esencia, i como de esta clasificacion se excluyen con la severidad del adverbio *nunca*, todos los fenómenos del orden espiritual, la proposicion es notoriamente materialista. Despues hablando allí mismo del orden en que funcionan nuestras facultades, o segun él operaciones, dice: "He visto que por efecto de nuestra organizacion las operaciones de acordarse, juzgar i querer *siguen necesariamente* a la de sentir simplemente, i que por solo el hecho de ella, entran en accion. He visto ademas que nuestra existencia consiste *unicamente*, para nosotros, en sentir, i que cuando sentimos alguna cosa, nosotros sentimos existir de esta u otra manera; pero siempre es nuestra existencia la que sentimos. A consecuencia de estos dos datos reunidos encontré que a los seres formados como nosotros *basta el solo hecho de sentir para tener ideas de toda especie* i de todo grado de composicion." Que las operaciones mentales siguen necesariamente a la sensacion, es una opinion que tiende a considerar todo lo intelectual como un producto del organismo, negándose ahí implícitamente la influencia que en este ejercen a cada paso las ideas, i considerándose al hombre como un ser que todo lo recibe de fuera i que nada orijinal posee. Que basta sentir para tener todo jénero de ideas, equivale a afirmar que en la sensacion se contiene toda la riqueza intelectual: proposicion asimismo materialista. Pudiera, es cierto, tomarse aquí la voz sentir en la acepcion jenerica postiza, i entónces, como los otros examinados, el pasaje se reduciria a una insulsa acumulacion de palabras; pero está es precisamente uno de aquellos en que dicha voz parece, por el contexto, haberse tomado en su significacion restricta. Lo está sin duda al principio, donde se dice que las operaciones de juzgar i querer siguen a la de sentir, i el mismo valor se deduce, en buena hermenéutica, que debo tener el vocablo al fin del trozo copiado, a donde se advierte que basta el solo hecho de sentir para tener ideas.

Por otra parte, al determinar con el nombre de sensacion todos los fenómenos de la actividad del hombre, el autor no cuida de proponer otro para determinar el cúmulo de hechos de la actividad del animal; así que al tenor de esta nomenclatura, el animal queda identificado con el hombre. Es mas: en la Gramática jeneral vemos que lo atribuyo sin ambages al animal cuanto bajo el título de sensacion, ha reconocido en el hombre, incluso el lenguaje, solo que en su concepto *los animales son mas lacónicos*.

Interpretada en la acepcion tautológica con que la vimos presentarse tímidamente al principio, repito que la proposicion *pensar es sentir* no merece atencion alguna. Merécela, i reprobacion severa, interpretada en este otro sentido, en el sentido reproductivo de la doctrina que, bajo diferentes formas i fases, niega en sustancia todo el orden sobrenatural, la cual jeneralmente se conoce con el nombre comprensivo de materialismo. Impugnarla por extenso, no cabe en este lugar, i así me limito a protestar, por

ser observacion importante a mi propósito, que la ciencia moderna representada por los que la cultivan con amor i respeto, no por sus profanadores, reconoce en el hombre la existencia de un orden sobrenatural, el cual le pone por encima de todos los seres que le rodean, i a quienes la superficial observacion de M. Tracy mira como sus semejantes. Léanse por ejemplo las obras de M. Bernard, de este sabio contemporáneo; o consúltese como mas asequible, el tratado de fisiología de M. Longet, miembro del instituto de Francia, i profesor en Paris de la facultad de ciencias, quien despues de comparar al hombre con el animal, i notar la superioridad de este sobre aquel en muchos puntos, considerándolos solo por el lado del organismo, concluye confesando la inmensa superioridad del hombre atendidas sus dotes espirituales, que comprende bajo el antiguo i reconocido título de *razon*. Los que ménos conceden convienen sin embargo en que el hombre constituye un jénero aparte por el uso de la *palabra o verbo*. Tal es la conclusion de M. Gratiolet, autor de recientes i estimables trabajos de anatomía comparada del hombre i el mono. A la misma conclusion llega Max Müller en su *lecture* o discurso intitulado "Man and brute," donde despues de notar varias semejanzas entre el uno i el otro, concluye: "Cuál es pues la verdadera diferencia entre el bruto i el hombre? Contesto sin vacilar, que la gran barrera entre el uno i el otro es el *lenguaje*. El hombre habla i ningun bruto ha usado jamas de la palabra. El lenguaje es nuestro Rubicon, que ningun bruto podrá pasar." Pero el mismo escritor reconoce con justicia que la palabra no es sino la encarnacion del pensamiento; que la razon i el lenguaje reciprocamente se suponen; de donde se sigue que la verdadera superioridad del hombre está en sus facultades espirituales. A los hombres científicos basta consignar el hecho; al filósofo incumbe desenvolverlo; i así, llegando los primeros hasta donde los segundos comienzan, la ciencia i la filosofia se dan cordialmente la mano.

No: la ciencia no es ni puede ser materialista; pero el materialismo a falta de argumentos con que justificarse ante la razon, sigue haciendo alarde de científico i cubriéndose con la falsa armadura de una terminología deslumbrante. Ni aun las apariencias de esa habilidad, ni los prestijios de esta seduccion tiene nuestro autor. Expuesto en el capítulo I de su Ideología arriba trascrito i analizado, el principio *pensar es sentir*, sigue M. Tracy examinando cada una de las operaciones primero enumeradas i que el principio citado refunde en una sola; i empezando por la de *sentir simplemente*, dedica a su exposicion el capítulo II. I supuesto que toda la doctrina de este filósofo jira sobre la importancia atribuida a la sensacion, que sus secuaces deifican, puntualmente en este capítulo era de esperarse mas que en ninguna otra parte, apercibido i portrechado. Repito que no hai nada de eso.

En el capítulo I habia de paso, i con razon, distinguido nuestro autor la sensibilidad como facultad, de la sensacion como acto de esta facultad. Desde el título mismo del capítulo II que dice *Sensibilidad o sensacion*, vuelve a confundir lo que una vez acertara a discriminar. Anteriormente dijo "ser la sensibilidad lo que todos saben i experimentan, que si no se experimentase ninguna explicacion lo haria comprender, i que pues cada uno tiene la conciencia de este modo de ser, se excusa otra explicacion para conocerlo i le basta la experiencia." Reveláanse en este pasaje miras demasiado estrechas para de un filósofo; pues segun el contexto, opina el escritor que la definicion no es una fórmula destinada a presentar los hechos con la mayor propiedad i pureza, sino un mero indicio o recordacion; i aun sin violencia se deduce que no ha de definirse, ni lo que no sentimos, pues ninguna definicion nos lo haria conocer; ni lo que sentimos, pues por el mismo hecho toda explicacion seria ociosa. Esto no obstante, al principio del capítulo que tengo a la vista, ensaya definir la sensibilidad, i dice: "es una facultad, un poder, un efecto de nuestra organizacion o una propiedad de nuestro ser, por cuya virtud recibimos impresiones de muchas especies de que tenemos conciencia." En esta definicion se equivoca desde luego la idea de libre actividad contenida en las palabras *facultad, poder, i aun virtud*, con la de inactiva dependencia fijada en las denominaciones *efecto de organizacion i propiedad*, i aun en la voz *recibir*. Facultad o poder es un principio, no un efecto; i si la sensibilidad es lo primero, no es lo segundo; i si es esto, no es aquello. Aun cuando tratase de explicarse esta contradiccion en el fondo, no puede negarse que la hai en los términos, lo que denota confusion de ideas en el que enseña e induce en error al que aprende. "La sensibilidad se nos muestra, continúa, mas o ménos en las diferentes especies de animales, segun que tienen mas o ménos medios de expresarla." Como nuestro autor no reconoce en el hombre otra facultad esencial que la sensibilidad, de ello i de lo que precede resulta que entre el hombre i el animal no hai diferencias sino en grados de sensibilidad, o sea *de mas o ménos*, como veremos dice adelante; sin que en muchos casos sepamos a favor de cuál queda el saldo, pues segun nuestro autor, "la sensibilidad se conoce por los medios de expresarla;" i así puede existir ella en alto grado, pero desconocida, por faltar estos; i poco ántes habia afirmado asimismo "no saberse exactamente el grado de su intonsidad en cada uno, pues nadie siente por los órganos de otro."

"No se manifiesta la sensibilidad, prosigue, en los vegetales i minerales; pero nadie puede estar cierto de que una planta no sufre cuando le falta el alimento o le desgajan una rama, ni de que las partículas de un ácido que vemos siempre dispuestas a unirse a un álcali no experimentan placer en esta combinacion." Prescindiendo del contenido de esta observacion, ¿no es mui triste el tono i la forma en que está concebida? Añadida a sus an-

tecedentes, i supuesto siempre el empeño de caracterizar al hombre por sola la sensibilidad, su consecuencia es la misma pero harto agravada, que arriba dedujo de lo dicho sobre los animales. Distinguir al hombre de los otros seres determinando sus altos atributos, es la tarea señalada al psicólogo. Nuestro autor por el contrario, le confunde resueltamente con el animal i le asimila hipotéticamente a la piedra misma: confúndelo mas en vez de distinguirlo; le humilla i le envilece en vez de levantarle i ennoblecirlo.

Para mayor claridad en la materia que hace el objeto del presente capítulo, fijemos su lugar a la sensacion. Este es un fenómeno que importa distinguir, i que todo observador acucioso distingue de sus adjuntos i consiguientes. Precede a la sensacion propiamente dicha, la impresion orgánica i su inmediata propagacion por medio de los nervios al centro cerebral: la sigue la interpretacion que hace el entendimiento, ya de la sensacion misma, ya del objeto que la suscita. Así la que experimento al ver una torre, ha sido ocasionada por la impresion de la retina i su consiguiente trasmision al cerebro; i ocasiona a su vez, ocasiona digo, no envuelve, los juicios que formo ya sobre lo bien o mal que he percibido, o sea sobre la instrumentalidad de mis ojos, ya sobre la existencia, la altura, la distancia o cualesquiera otras condiciones del cuerpo que por medio de los sentidos he alcanzado a conocer. Esto supuesto, no creo aventurado asegurar que nuestro autor se equivoca al definir la sensibilidad: *propiedad en virtud de la cual recibimos impresiones*. La impresion precede a la sensacion; i la causa ocasional de que recibamos impresiones no es sola nuestra sensibilidad, sino la afinidad de nuestra naturaleza con los seres que nos rodean, i la circunstancia de vivir con ellos en constante e íntimo comercio.

De los dos distritos de fenómenos entre los cuales se extiende intermedia la sensacion propiamente dicha, materia ambos de interesantes investigaciones, el primero es del dominio de la fisica, i de la metafisica el segundo. Despues de analizar las alteraciones corpóreas producidas por la impresion, al detenerse en ese umbral misterioso de la sensacion, hasta donde llega con el escalpelo i el microscopio, el verdadero fisiólogo no excusa sin embargo saludar con respeto el sagrado de la intolijencia, cuyas cortinas no le incumbe descorrer; así como el psicólogo ántes de internarse en estos penetrales, repasa con la vista los trámites anteriores al lindero de la percepcion sensitiva. El perfecto filósofo, meditando sobre el conjunto que todos estos hechos presentan, reconoce la sabiduria del Criador, i último legatario de la ciencia, rinde sus homenajes a la teología. Aun los psicólogos mas contemplativos no olvidan en sus obras dar alguna explicacion, aunque lijera, de los fenómenos preliminares a sus especulaciones; ¿cuánto mas no debiera hacerlo quien desdeñando el mundo invisible, lo reduce todo a pura sensacion, i la sensacion a impresiones? Pues parece increíble:

la ciencia fisiológica de nuestro autor se reduce a decirnos, como nos dice en la introducción, que "nuestra virtud sencilla tiene lugar en consecuencia de movimientos que se obran en nuestro sistema nervioso;" i a añadir ahora lo siguiente: "Ignorantes de la energía i límites de la sensibilidad en lo que no es nuestra persona, a lo ménos sabemos algo mejor por qué órganos obra en nosotros. Sin entrar aquí en detalles fisiológicos, bástanos decir que multitud de experiencias prueban que sentimos por los nervios, hilos de una sustancia blanda, casi de la misma naturaleza que el pulpo, cuyos principales troncos parten del cerebro en el que se reúnen i confunden: de aquí por infinidad de ramificaciones i subdivisiones se extienden a todas las partes de nuestro cuerpo, a las que van a dar vida i movimiento." El sentido de la vista, servido de un maravilloso aparato, es asunto de curiosísimas observaciones. Cótense las páginas de cualquier filósofo aun antiguo, por ejemplo las que el doctor Paley le consagra en su Teología natural, con lo que al mismo respecto se digna decirnos nuestro autor, a saber: "Los nervios que tapizan la membrana del ojo son susceptibles de ciertas conmociones que nos dan las sensaciones de claridad i de oscuridad, la de los colores i sus variedades, lo cual constituye el sentido de la vista."

Es sabido que a veces la sensación es ocasionada, no ya por impresiones orgánicas, sino también por las afecciones del ánimo. Estas mismas afecciones que reverberan en el organismo, consideradas en sí mismas, suelen denominarse sentimientos, para distinguirse de las sensaciones propiamente tales. Fértil tema son ellos de indagaciones filosóficas. Pero nuestro autor, que a veces los distingue muy de paso, torna luego a amalgamarlos con las sensaciones, i nunca llega a explicarlos. Ni una palabra dedica a aquellos afectos jenerosos i austeras tribulaciones de que hallamos rastros conmovedores en la historia i palpitantes copias en la poesía dramática. Sus lecciones a propósito de la sensación, (i con esto dejo trascrito casi íntegro el capítulo que reviso,) son por este estilo: "Una frotación ocasiona estremecimientos o cosquillas; un tirón en la nariz no produce en otra parte el espasmo del estornudo." Más adelante: "Hai sensaciones internas que no es fácil atribuir a ninguno de los sentidos dichos, como el cólico, náusea, dolor de cabeza, de riñones, flaqueza de estómago, atardimientos, vahido, mal de corazón; placeres que causan las secreciones naturales, con las que no se ha contado en la clasificación de los efectos de la sensibilidad." Nótese qué rara casta de descubrimientos vindica para sí nuestro autor. "Casi no hai diferencia, concluye, entre la agitación de la fiebre i la inquietud, el desfallecimiento de estómago i la aflicción. Aun cuando nacen estos sentimientos de pensamientos, juicios i deseos," (es decir de sensaciones, supuesto que *pensar es sentir*; i a qué fin introducir entre pensamientos i juicios una diferencia que el autor no

ha establecido en ninguna parte?) "no por eso dejan de ser afecciones simples, resultado de nuestra sensibilidad. Otro tanto se puede decir de todas las pasiones, sin mas diferencia sino la de encerrar siempre un deseo; en el odio el de hacer mal; en la amistad el de dar gusto, que depende de la voluntad. Pero el estado agradable o penoso que producen es una verdadera sensación interna." Esta última frase es una buena muestra de la manía que ya he notado en nuestro autor, de cortar dificultades confundiendo hechos diversos bajo una sola denominación. No sé si trata de engañar o de engañarse. Con decir que todos nuestros sentimientos i pasiones vienen a parar en una sensación, se figura dar una anticipada i satisfactoria solución a todos los problemas que puedan suscitarse respecto de aquellos fenómenos.

He aquí, pues, el materialismo; pero un materialismo privado de toda gala científica; un materialismo de mal gusto; un materialismo desnudo i deforme.

Si como adorador de la sensación era de esperarse que M. Tracy le rindiera algun homenaje científico, como filósofo que pretende ser no faltarán quienes aguarden de su pluma alguna descripción de los fenómenos espirituales que vemos suceder a la sensación, i que son el asunto peculiar de la psicología. Ya sabemos que nuestro autor los reduce a tres operaciones: juicio, recuerdo i deseo; i que hasta ahora se ha contentado con sensualizarlos. Veamos ahora las páginas que ostensiblemente dedica a su exposición.

Memorias o recuerdos es el título del capítulo III. Memoria es el nombre que damos a la facultad o aptitud que nuestro autor reduce aquí a operación, i son manifestaciones de esta aptitud el recuerdo i la reminiscencia, nombres que se ha convenido en usar distintamente, a fin de señalar cosas, aunque conexonadas, distintas. Todo aparece aquí confundido. La memoria se da la mano con la facultad de asociar ideas, i de ambas ha acumulado la experiencia noticias muy curiosas; de tal manera que, así como el capítulo de la sensibilidad puede enriquecerse con las revelaciones de la ciencia, este otro de la memoria es susceptible de ser tratado con instructiva erudición o interesante colorido. Ni una sola observación notable hallamos; ni un solo rasgo útil, ni un solo toque feliz. Concluye como por vía de transición al capítulo sobre el juicio, con esta frase a que llamo la atención: "Los hechos alegados comienzan a probar que la facultad de juzgar se desenvuelve despues de la de sentir. . . . Sentir i juzgar son dos cosas diferentes que se separan muchas veces." Compárese esto con las pruebas ántes alegadas para demostrar que *juzgar es sentir*, i con la siguiente definición que, como principio del capítulo IV, aparece a renglón seguido de las que he copiado i con que finaliza el III: "El juicio,

especie de sensibilidad, es la facultad del alma, por la que *siente* las relaciones que hai entre nuestras ideas, o las une, compara, contempla, con todas sus circunstancias, para ver o saber lo que las unas son respecto de las otras." Esta definicion, contradictoria en si misma, lo es alternativamente con los conceptos sobre el mismo asunto de que ya tenemos conocimiento. Una de dos: o el juicio es una especie de sensibilidad, o como antes se habia dicho, pura sensibilidad, i entónces no es facultad de comparar, unir i contemplar; o admite estas aplicaciones, i entónces no es pura sensibilidad, ni aun siquiera una especie de sensibilidad. Repárese tambien en que arriba se dijo ser el juicio una simple operacion, i ahora resulta ser una facultad que abraza varios actos, como son el de contemplar, el de unir i el de comparar, amen de las intenciones de ver i saber lo que unas ideas son respecto de otras.

Uno de los adelantos mas jeneralmente reconocidos de la filosofia intelectual en los tiempos modernos, debido principalmente a la escuela escocesa, segun creo, ha sido la division de nuestra actividad mental en un mayor número de operaciones. De tres se hablaba en las escuelas, a saber: percepcion, juicio i racionio: hoi enumeramos, ademas, la abstraccion, la asociacion, la ficcion, la interpretacion i otras, susceptibles muchas de ellas de subdividirse a su vez en nuevos elementos. Obra ha sido este resultante del espíritu analítico de la época. Nuestro autor ni aun permaneció estacionario en la clasificacion escolástica, sino que retrograda lastimosamente, reduciendo todas las operaciones del entendimiento a solo el juicio. ¿Qué diriamos de un astrónomo que léjos de reconocer aumentada la lista de los planetas, osase suprimir algunos aun en el corto número de ellos que de antiguo se conocian?

De estas operaciones intelectuales, el juicio es una de las mas maravillosas i complexas, i acaso la mas importante, la mas fecunda. Ha sido, por otra parte, materia harto controvertida; ni debe exijirse al psicólogo respecto de ella una solucion completa; pero sí una exposicion, si no satisfactoria en el fondo, metódica i consecuente en la forma; en suma, ideas fijas i claras. No las espere el lector de la obra que examino. Ya mostré algunas inexactitudes i contradicciones en que incurre M. Tracy al solo definir el juicio: voi a señalar otros vacíos i errores que noto en la exposicion que ensaya de esta materia. Reduciré a orden en estas observaciones las ideas que nuestro autor nos ofrece en confusa mezcla.

1.º El autor habla de *juicio* i de *sensacion de relacion* como de una misma cosa. Reunidas como sinónimos, sirven esas dos expresiones de título al capítulo IV; i en la definicion arriba copiada, así como en algun otro pasaje, reincide en la suposicion de semejante sinonimia. De sentir a juzgar de lo que se siente, va, sinembargo, buen trecho, i entre uno i otro se

interpone el percibir. Ya lo noté arriba: si entre sentir i juzgar no hubiese diferencia, dos personas que sintiesen una misma cosa de un mismo modo, juzgarian siempre sin mínima discrepancia de lo que sienten; i vemos no ser así. La sensacion es un fenómeno que no lleva consigo enseñanza alguna respecto de la cosa sentida: mediante ella, pero no adoctrinados por ella, percibimos i juzgamos los hechos de que dan testimonio las cosas sentidas. Inconsecuente a su doctrina, confiesa esto mismo nuestro autor. "Cuando recibo la sensacion de un color, la siento, dice, me afecta, experimento placer o dolor, pero *nada me enseña*." De aquí se infiere que, a virtud, no de la sensacion que nada enseña, mas de nuestra penetracion intelectual, que mediante esa misma sensacion, percibe lo que ella no enseña ni puede enseñar, podemos formar juicios. Sentimos cosas, ideamos relaciones, juzgamos hechos. Por ejemplo: la frase *la noche se acerca*, supone la sensacion de los síntomas físicos del hecho: la imájen de la relacion entre noche i aproximacion; e incluye el juicio, o sea la aseveracion de un fenómeno figurado por esa relacion. He aquí algunos ejemplos que aduce lord Brougham en su *Natural Theology*, para probar la existencia del razonamiento allí donde muchos piensan que no hai sino ejercicio de los sentidos. Este escritor entiende por racionio diferentes actos intelectuales de que nacen nuestras creencias, incluso aquellos que he dicho entran en la jeneracion del juicio. "El exámen, dice, de ciertos objetos visibles i de ciertas apariencias nos pone en capacidad de establecer las leyes de la luz i de la vision. Mediante los sentidos vemos que los colores difieren entre sí i que su combinacion en ciertas proporciones produce los maticos. Del mismo modo podemos conocer que el órgano de la vista ejercita sus funciones por medio de un aparato que se parece, aunque en realidad es muy superior, a instrumentos construidos por el hombre, i que debe estar sujeto por tanto a los mismos principios. Pero el conocimiento de que la luz, que no puede ser percibida por ninguno de los sentidos, existe como cuerpo independiente, lo adquirimos por medio del racionio, partiendo de cosas que por medio de los sentidos percibimos. Lo propio nos acontece con los efectos del calor: vemos que dilata las dimensiones de la materia que penetra; sentimos sus efectos sobre nuestros nervios cuando ellos padecen su influencia; conocemos que aumenta, liquida i descompone otros cuerpos, pero su existencia como sustancia independiente solo la venimos a conocer por el racionio i la analogía. ¿I qué diremos del aire? Su existencia no la conocemos por el tacto. Ciertamente es que una corriente de aire que sopla sobre nuestros nervios nos produce cierto efecto; pero la operacion de inferir de aquí la existencia de un fluido impalpable, invisible, leve, sutil, es claramente de racionio, como lo es tambien la que nos permite inferir la existencia de la luz, i del calor por sus efectos sensibles. Tenemos tambien costumbre de decir que

venios el movimiento, i es seguro que un razonador superficial clasificaria los fenómenos de la mecánica i acaso de la dinámica jeneral, inclusa la astronomía, en el grupo de las cosas que se conocen por los sentidos. Nada, sin embargo, es tan cierto como que el conocimiento del movimiento es una deducción que hace la razón i no una simple percepción hecha mediante los sentidos. Él se deriva en efecto de la comparación de dos posiciones: la idea del cambio de lugar es el resultado de esa comparación que se obtiene por una especie de raciocinio, i la estimación de la velocidad es el resultado de otro raciocinio i del recuerdo." En fin, de estos tres hechos; para no enumerar otros, a saber, sentir simplemente, percibir mediante la sensación i juzgar a consecuencia de percepciones, nuestro autor suprime el medio i confunde los extremos al decir que *juzgar es sentir relaciones*. Vemos, pues, en primer lugar, que *M. Tracy confunde el juicio con la sensación*.

2.º Hablando de esta relación que percibimos, o como quiere nuestro autor; que sentimos, i que el juicio manifiesta, dice unas veces ser de ideas i otras ser de cosas. Lo primero enseña en la Introducción, donde dice que juzgar es "sentir una idea i sentir otra encerrada en aquella," i también que "juzgar es sentir o ver una idea encerrada en otra;" i en el capítulo IV, que empieza por la definición ya copiada, en que el juzgar se identifica con el "sentir las relaciones que hai entre nuestras ideas." Lo segundo admite en aquel pasaje del capítulo I: "Formar un juicio verdadero o falso es un acto del pensamiento por el que siento que hai una relación cualquiera *entre dos cosas* que comparo: cuando pienso que Juan es bueno, *siento que la calidad de bueno conviene a Juan*." En realidad la materia del juicio es siempre objetiva, bien que el medio, o sea la percepción, sea subjetivo. El autor equivocando lo uno con lo otro; habla indistintamente de cosas i de ideas. Digo que la materia del juicio es objetiva; porque cuando afirmamos algo, nuestra afirmación no concierne al estado de nuestra alma, sino al estado de la cosa misma de que se trata. Cuando juzgo que la tierra se mueve, mi juicio se refiere al fenómeno mismo, no al modo como se presenta a mi mente. Este modo de presentarse a mi mente, este medio es lo que hai de subjetivo en la operación de juzgar. A veces nuestras propias ideas forman la materia de nuestros juicios; pero en este caso esas ideas dejan de ser subjetivas para presentarse objetivas a nuestro entendimiento mediante otra nueva idea refleja que las representa. Tenemos, pues; en segundo lugar, que *M. Tracy confunde en el juicio mismo, el objeto con el medio*.

3.º Según se deduce de varios lugares ya transcritos, opina nuestro autor que el juicio significa siempre una relación. De esta doctrina en jeneral, i especialmente de la manera como la expone, colijo que el autor incurre en una nueva confusión. Me explicaré recordando ante todo que

débonos distinguir en el juicio dos cosas: la concepción primitiva i la forma que esta concepción toma en la mente para poder vaciarse en una proposición. A veces aquella concepción i la forma que toma son semejantes, a la manera que lo son ciertos hechos i las voces onomatopéyicas con que los manifestamos; pero otras veces no tienen entre sí mas semejanza que la de poder la primera ser representada por la segunda, al modo que una cosa cualquiera puede asemejarse a la palabra no imitativa que la designa. Por ejemplo: cuando veo saltar un arroyo i juzgo que el arroyo salta, hai mas afinidad entre lo que pienso i lo que, a fin de decir lo que pienso, imagino, que cuando concibo aquellas cosas que, figuradas luego en mi mente, logro al cabo dar a entender diciendo que "una cosa no puede ser i no ser a un mismo tiempo," o que "la nada no existe," o que "el espacio es infinito," o que "mas multiplicado por mas da mas." Entre lo que yo quiero dar a entender i lo que expreso en estas proposiciones, o de otro modo, entre lo que ellas representan inmediatamente i lo que mediatamente transparentan, hai una diferencia mui grande. Permítaseme poner otro ejemplo no de tanta fuerza comprobativa, como los anteriores, pero sí mas claro. Cuando yo digo que "la gloria prepara coronas," o que "la fama vuela," todo el mundo entienda la fuerza del pensamiento por entre las imágenes que esas frases suscitan inmediatamente en la fantasía. De esta simbólica exhibición de concepciones, en alto grado espirituales, abundan ejemplos así en la sagrada Biblia como en los poetas. Hai, pues, en el juicio un doble contenido, la sustancia i la forma; el fenómeno que se declara, i la figura en que se manifiesta. Ahora bien: convengo en que esta figura es una relación; pero me resisto a creer que aquella sustancia no sea siempre sino otra mera relación. Con todo, debo i quiero ser justo: no incrimino a Tracy el que bajo el nombre de relación abraza todos aquellos fenómenos que forman la materia sustancial del juicio: costumbre es esta mui jeneralizada entre los filósofos; yo mismo me he acomodado alguna vez a esta opinión. Concedo, pues, que el fenómeno sobre que recae el juicio es una relación. Pero lo que no puedo conceder, lo que sí es una equivocación de nuestro autor, es la suposición de que esa relación primitiva que concibe el entendimiento i la que forja luego para representar la primera, son una misma cosa. Que nuestro autor así lo supone, lo inducen la materialidad de los ejemplos de juicio que propone i la manera como los explica. Veámoslo, "Cuando pienso, dice, que Juan es bueno, siento que la calidad de bueno conviene a Juan; luego pensar en este caso es percibir o sentir una relación de conveniencia entre Juan i ser bueno." "Cuando veo un caballo que corre bien, siento en las ideas de este animal i de correr bien, presentes a mi alma, que esta conviene a la otra; siento esta relación entre la de correr bien i la de caballo." Por aquí se advierte que el autor explica el juicio atendiendo a sola su significación figurada. Además, advierte que dará una

explicacion mas extensa en su Gramática, en donde evidentemente confundiendo los dos elementos dichos, o sea los dos aspectos de la cuestion, el ideológico i el gramatical. "El acto intelectual llamado juicio (digo allí nuestro autor, capítulo II) consiste en percibir una idea i otra encerrada en aquella. El enunciado del juicio, o proposicion, es la expresion de una idea sustantiva o nominal que existe por sí i es el sujeto," (el autor torna a confundir aquí el objeto de la idea con la idea misma; lo que existe por sí es aquel, no esta), "i de la idea representada como existente en aquella, bajo la forma adjetiva o atributiva, que es el atributo." No es este un pasaje excepcional: todo el sistema gramatical de nuestro autor supone la confusion que censuro.

En el capítulo IV que voi examinando, sola una vez da nuestro autor muestra de barruntar la diferencia que he señalado. Aludo al pasaje en que niega la existencia de juicios negativos. "Se ha de advertir, dice, que no hai juicio negativo: la negacion se encuentra en la forma de las proposiciones negativas, pero no en el pensamiento. Cuando digo Pedro no es grande, no juzgo que la idea de ser grande no conviene a Pedro; esto es inexacto; sino siento que positivamente le conviene el no ser grande, pues la negacion hace parte del atributo; i es como si juzgara que el ser pequeño, o de la talla comun, le conviene; que es un juicio positivo." Mas esta observacion se halla incrustada en la doctrina del autor como una pieza contradictoria, mal fundada i estéril. Contradictoria lo es, en efecto, con todo el contexto, i ademas con la terminante asercion que hallamos al principio del capítulo, de que la relacion que afirmamos en el juicio es a veces de diferencia, en oposicion a la de semejanza: si el juicio es la percepcion de una relacion, i si esta relacion puede ser de diferencia, se sigue que puede haber juicios en que se establece una diferencia, o sean negativos. Mal fundada, he dicho, en segundo lugar, que aparece la observacion copiada. Véase, si no, la razon que alega nuestro autor: "Si no fuese así," dice, (esto es, si no fuese afirmativo el juicio que aparece negativo), "haríamos un concepto errado de la operacion del juicio, que es sentir una relacion; pues cómo sentiríamos una relacion que no existe, lo cual implica contradiccion? I no haciendo de la negacion una parte del atributo, sino una modificacion del verbo, haríamos de este un tercer término que embrollaria todo." Este motivo que alega nuestro autor, sobre ser vacío, es una buena muestra de lo distante que está de seguir en sus investigaciones aquel método analítico que tanto encumbra en teoría. Un espíritu analizador examina todos los casos posibles de un hecho antes de definir la naturaleza de este: nuestro autor, por el contrario, empieza definiendo el juicio "sensacion de una relacion" i al hallar un caso que parece contrario a esta definicion, pronuncia que debe explicarse de otro modo por el mero hecho de no estar de acuerdo con ella. En vez de derivar la definicion de los hechos,

deriva los hechos de la definicion. Otra razon parece producir cuando huyo del exámen del caso que se presenta, por temor de que se embrollo todo; es decir, por temor de perder el trabajo de la definicion dada. Digo, últimamente, que la observacion es estéril; la razon se infiere de lo que acabo de observar. Nuestro autor fija en el caso presente una diferencia entre el pensamiento i la forma de la proposicion solo por temor de un embrollo; mas no porque reconozca el principio jeneral de que este pudiera considerarse como un ejemplar de ser cosas distintas la sustancia i la figura del juicio. Puesta aquella razon baladí en vez de este principio jeneral, nada fecundo concluye ni puede concluir de ella nuestro autor en lo relativo a la exposicion del juicio. Contradictoria, pues, mal fundada i estéril esta observacion excepcional, me creo autorizado para concluir, en tercer lugar, que *M. Tracy confunde, en el juicio mismo, la sustancia con la forma.*

4.º Dócil nuestro autor en esta confusion, a la tendencia que le domina de proferir en todo la fase material o siquiera la ménos intelectual; léjos de prescindir del sentido figurado del juicio para embebecerse en la contemplacion de su sentido espiritual, lo que hace es refundir este en aquel, o sea el carácter primitivo en el secundario. No hai, pues, para qué averiguar aquí si todas esas concepciones, o llámense relaciones, que se contienen en el fondo de nuestros juicios tienen un sello comun: baste consignar que nuestro autor al confundirlo todo, deja en total oscuridad ese círculo de hechos. Debemos si averiguar si nuestro autor acierta siquiera a fijar la estampa característica de estotras relaciones, las secundarias, las figuradas, únicas cuya existencia presumo, como acabo de mostrar. Bálmos en su Filosofía Fundamental, libro I, capítulo XXVI i siguientes, opina que pueden reducirse a la relacion de identidad; Bello en un artículo crítico, excelente como todas las producciones suyas, acerca de la obra de Bálmos, lo contradice en esta parte, i creo ver en la relacion de continen-
cia los lineamientos distintivos de la forma del juicio. Así, segun Bálmos, i lo mismo enseña Condillac, la frase *el hombre es racional* expresa identidad entre hombre i ser racional; segun Bello i otros, esa frase incluye un pensamiento que manifestamos clasificando el sujeto *hombre* entre los seres significados por el predicado *racional*, i expresando, en consecuencia, que el primero es un individuo contenido en la clase de los últimos. Observa muy sagazmente el mismo Bello al desarrollar su sistema, que "la relacion de semejanza puede como todas las otras ser a veces el objeto directo, la sustancia del juicio. Cuando digo que la camelia se parece a la rosa, la semejanza entre estas dos flores es el objeto directo del juicio, i para declarar este juicio me sirvo del predicado *parecido* o *semejante*, por medio del cual doi a entender que la relacion percibida es como la que se percibe entre los objetos a que se da el titulo de *semejantes*. La semejanza entre las dos flores es la sustancia del juicio; la semejanza de la relacion

percibida con otras relaciones de su clase, es la forma externa i verbal." A la verdad yo no creo que la idea de identidad, ni tampoco la de continencia, sea el verdadero tipo de la figura del juicio; no es esta ocasion oportuna de explicar mi modo de ver en la cuestion. Creo, sin embargo, que las dos explicaciones, la de Bálmes i la de Bello, aunque mejor la última, son hipótesis admisibles, en cuanto llevan a resultados verdaderos en las reglas del raciocinio, que es donde se deja sentir su influencia. De todos modos, nuestro autor no discute ni aun plantea el problema; contentándose con anticipar soluciones vagas i oscilantes. En algunas de las definiciones i otros pasajes copiados adopta el sistema basado en la *continencia*, o involucion, cuando dice que una idea, o cosa, o término *se encierra* en otras u otro de la misma clase. Pero en otros pasajes habla de que el predicado conviene al sujeto; i ya aquí tenemos la idea de *conveniencia* sustituida a la de *continencia*, que ciertamente no son una misma cosa. Al principio del capítulo IV, explica el juicio diciendo que "en virtud de nuestra sensibilidad somos necesariamente afectados de la *semejanza, diferencia y conexión* de nuestras ideas." Añadidas estas tres a las anteriores, tenemos por lo pronto cinco distintas clases de relacion, de que nuestro autor habla indistintamente. Luego, en cuarto lugar, *M. Tracy* no determina la figura del juicio.

5.º Solamente al fin del capítulo, sin previo exámen del caso i a propósito de formular una injusta censura, se decide nuestro autor por la idea de continencia tomándola por verdadero distintivo, o como él impropia-mente dice, por la verdad del juicio. Oigámosle: "La verdad de un juicio consiste en que la idea del atributo se comprende en el sujeto, i como esta asercion parecerá aventurada a los que han estudiado esta materia, disiparemos sus dudas con alguna mayor explicacion. Creen estos que la idea del atributo, debiendo ser mas jeneral que la del sujeto, será este el *término menor* que entra en la proposicion llamada *menor* del silojismo; i el atributo el *término mayor*, que entra en la proposicion *mayor*; i esto parece contradecir la asercion anterior. Pero hai que considerar en una idea la *extension* o número de objetos a que se extiende, i la *comprension* o número de ideas que encierra: miéntras mas jeneral es una idea o se extiende a mas objetos, ménos ideas encierra propias de cada uno de ellos; i miéntras mas particular es una idea o se aplica a ménos objetos, encierra mas ideas compuestas de cada uno de ellos. I así la idea jeneral encierra la particular en su extension, i la particular encierra la jeneral en su comprension: en la idea de *animal* se comprenden todos los individuos *hombres*, i en las ideas que componen la idea *hombre* está comprendida la idea de ser un individuo de la clase de *animales*. Luego si el juicio consiste en ver que la idea del atributo hace parte de las del sujeto, por esto solo puedo afirmar el atributo del sujeto." Un crítico severo podría notar aquí el

olvido o deficiencia que aparece al hablar nuestro autor del silojismo sin haber ántes explicado ni haber luego de explicar lo que es; i la oscuridad de estilo i confusion de lenguaje que hace de ese párrafo, para los no iniciados en estos estudios, un intrincado logogrifo. Ni sería inoportuno observar que la última frase de las que acabo de trascribir, confirma lo que arriba dije en mi observacion 2.ª, a saber: que nuestro autor hace consistir toda la esencia del juicio en solo lo que, mal examinada, manifiesta su superficie, o, digámoslo así, su corteza. Pero esto dejémoslo aparte. La intencion del autor en la parte copiada es demostrar que el sujeto no debe considerarse contenido en el atributo, sino el atributo en el sujeto. Del tono que da a su afirmacion, empezando por decir que ha de parecer aventurada a los que hayan estudiado la materia, inferirán lectores indoctos que la idea que el autor presenta es alguna innovacion suya importante. Mucho se engañará, con todo, quien lo imaginé. Hablando el ya citado Bello sobre el sentido en que conviene entender la continencia que el juicio expresa, i refiriéndose precisamente a los que prefieren el sentido que adopta Tracy, es decir, a los que ven el atributo contenido en el sujeto, mas bien que esto en aquel, aduce los siguientes conceptos que creo dignos de trasladar a este lugar.

"Miran algunos de un modo al parecer diferente del nuestro, la continencia de los dos términos de la proposicion, o de las ideas que se comparan en el juicio; i cuando se dice v. gr. que 'lo visible es material,' les parece mas sencillo concebir-lo material como contenido que como continente de lo visible. La continencia es entónces la inclusion de un ser o cualidad abstracta en otra; no de una clase en otra clase. Pero estas dos continencias no tanto son relaciones distintas, como expresiones inversas de una relacion idéntica. En efecto, el contenerse una clase de seres en otra, supone que la primera está dotada de todos los atributos constantes i necesarios de la segunda, lo cual no excluye el poseer muchos otros. Si la clase de los seres materiales contiene la clase de los seres visibles, es forzoso que haya en estos todo lo que se encuentra constante i necesariamente en aquellos. En este sentido lo visible contiene a lo material, como en el otro lo material contiene a lo visible. Los escolásticos distinguieron bien esas dos especies de continencia, llamando a la primera (la de la especie en el jénero) extension, i a la segunda (la del jénero en la especie) comprension. Así, segun ellos, el predicado contiene extensivamente al sujeto i el sujeto comprensivamente al predicado. No disputaremos con los que prefieran este segundo modo de considerar la continencia de los términos en el silojismo, porque lo mismo se aplica nuestro axioma a la comprension que a la extension. Si la cualidad de uno i simple comprende la cualidad de indisoluble, i si el ser o naturaleza del alma humana comprende la cualidad de una i simple, el ser o la naturaleza del alma humana

comprendo la eualidad de indisoluble: si B contiene a C, i A contiene a B, A contiene a C."

Por lo visto, la cuestion del sentido en que debe entenderse la inclusion denotada por el juicio, es de aquellos problemas que admiten dos soluciones. En favor de la que acoje Bello me ocurre un argumento de induccion fundado en el carácter primitivo de los nombres sustantivos, segun las investigaciones etimológicas de Pott i Max Müller. Asienta este filólogo, como veremos adelante, que el hombre al nombrar los objetos los apellidó por sus cualidades, de suerte que los nombres que les puso aunque destinados en la ocasion a señalar objetos individuales, tenian una significacion amplia, colectiva i abstracta. De aquí se sigue que para designar un objeto el entendimiento lo consideró primero incluido en una clase; así que cada nombre supone esa operacion intelectual; i por analogía puede concluirse que esta misma operacion que presidió a la designacion de las cosas ha debido ser el tipo de ulteriores manifestaciones de pensamientos mas complicados; i que así como para señalar cosas hemos apelado a la figura de inclusion del individuo en su clase, a la misma figura hemos debido de apelar al intento de expresar, no ya cosas, sino hechos, materia sustancial del juicio, como las cosas lo son de la percepcion. Poniendo a un lado todo esto, lo que importa notar es que la alta antigüedad de las voces técnicas *extension* i *comprension*, las cuales resumen esas dos clases de continencia, demuestra que los escolásticos las distinguian bien, segun la frase del escritor que he llamado en mi auxilio. Gradúese, eso supuesto, la no sé si diga grosera ignorancia o excesiva injusticia que arguyen estas alborotadas frases con que, refiriéndose al trozo trascrito, concluye nuestro autor el capítulo que ha servido de materia a esta crítica. "Estas observaciones, pronuncia, *muestran el absurdo* de llamar al atributo *gran término*, propio del sujeto bajo el concepto de comprension; i hacen ver la *gran diferencia que hai entre la antigua lógica apoyada en hipótesis arbitrarias i fórmulas vanas, i la nueva lógica fundada en la observacion atenta de la formacion de nuestras ideas*; entre la invencion del arte silojística i la exposicion verdadera del mecanismo natural de nuestras deducciones." I sin embargo, la innovacion de que tanto se gloria nuestro autor es una explicacion antiquísima: concierne mas al juicio que al raciocinio, de que no hace sino mencionar el procedimiento deductivo o silojístico: es falso que este procedimiento sea una invencion, pues es un método connatural a nuestro entendimiento, i es falso igualmente que en su lugar presente nuestro autor el verdadero mecanismo de nuestras deducciones, pues nada explica, como he observado, acerca del raciocinio.

Es mas. A ninguna persona iniciada en estos estudios se oculta la rivalidad que ha existido entre la adhesion escolástica al silojismo i la aficion baconiana a la raciocinacion analógica. Yo creo que estos dos pro-

cedimientos están íntimamente conexionados, i por atentatoria tengo la pretension de suprimir alguno de los dos en la escuela de nuestras investigaciones. De todos modos, sabida la filiacion de nuestro autor, i visto el alto menosprecio con que habla de la deduccion, era de esperarse que no tardase en hacernos alguna explicacion, o siquiera encomios, de su obligada rival la induccion. Nada nos vuelve a decir, sin embargo, del raciocinio hasta el capítulo IV, en donde tambien por incidente i sin fundar su dicho, asienta (cosa bien rara por cierto) que no puede concluirse de lo particular a lo jeneral, pero sí de lo jeneral a lo particular: lo que equivale a improbar la induccion i aprobar la deduccion o procedimiento silojístico.

Pero hai otra cosa todavía mas curiosa i casi increíble. Puestos en órden lógico los elementos de la proposicion, en primer lugar viene, segun nuestro autor mismo, la idea del sujeto i despues la del atributo. Esto supuesto, si el sujeto se contiene en el atributo, el juicio supone una operacion en que el entendimiento sube de lo conocido a lo desconocido, incluyendo un individuo en una clase cuya existencia colije por induccion. Si al contrario, el sujeto contiene al atributo, el juicio supone una operacion en que el entendimiento partiendo de lo conocido a sus circunstancias, observa por deduccion la existencia de estos individuos que percibe. Segun el primer sistema, el entendimiento al juzgar, induce; segun el segundo, deduce. I siendo precisamente el segundo modo de proceder lo que caracteriza el raciocinio silojístico, es evidente que nuestro autor, al proponer dicho segundo sistema en contraposicion al silojismo que califica de invencion, no hace realmente sino favorecer al partido silojizante. Por estas razones he extrañado el pasaje arriba trascrito, i aun llegué a sospechar fuese interpolacion del traductor; pero abro en el texto orijinal i leo: "Ces réflexions nous montrent aussi bien clairement combien est fausse cette dénomination de *grand terme*, donnée à l'attribut d'une proposition, puisque les deux termes sont toujours égaux en extension, et que c'est le sujet qui, par sa nature, est nécessairement le grand terme sous le rapport de la compréhension. C'est la différence radicale entre l'ancienne logique, s'appuyant sur des hypothèses hasardées et des formules vaines, et la nouvelle logique, fondée sur l'observation attentive de la formation de nos idées; entre la fausse conception de l'art syllogistique, et l'exposition vraie du mécanisme naturel de nos déductions."

19
De la *voluntad* i *sensacion de deseos* trata el capítulo V, i ya desde el epígrafe asoma la confusion de ideas del autor en esta materia. "Se llama voluntad, dice, la admirable facultad, resultado de nuestra organizacion, que cada uno experimenta en sí, de sentir lo que se entiende por deseos, a consecuencia inmediata i necesaria de la propiedad singular que tienen ciertas sensaciones de causarnos pena o placer i de los juicios que

... para en seguridad del juicio de que una cosa es buena o mala, la deseamos gozar o evitar." Admirable facultad, lo que se entiende por deseos, propiedad singular, ciertas sensaciones: estas son expresiones demasiado vagas i elásticas para una definición. Hai tambien aquí una inextricable maraña de palabras o ideas cognadas: voluntad es una facultad; esta facultad es un resultado del organismo; este resultado consiste en sentir deseos; (i deseos i voluntad son uno mismo segun nuestro autor); esta cierta sensacion de deseos depende finalmente de la propiedad que tienen ciertas otras sensaciones de causarnos pena o placer. "Se ve, pues, continúa el autor, que por la voluntad somos felices o infelices, i que para impedir que se extravíe, basta rectificar nuestros juicios. Puedo muy bien sentir una sensacion o memoria que no me cause disgusto; pero cuando formo un juicio, lo que me importa es formar lo justo, a causa de las consecuencias que me acarrea. Sentir tal o cual relacion me es igual, no siendo agradables ni desagradables por sí mismas: el deseo, al contrario, excluye la indiferencia, su naturaleza es ser un goce si es satisfecho, o un disgusto si no lo es; i de consiguiente nuestra felicidad o infelicidad depende de él. Cuando por error deseamos cosas que esencialmente nos son dañosas o que nos conducen necesariamente a otras que deseáramos evitar, es indispensable que seamos infelices; pues suceda lo que quiera, siempre quedará por satisfacer alguno de nuestros deseos. He aquí una propiedad bien singular de nuestra voluntad." En este pasaje que con el anterior compone el primer párrafo del capítulo, noto varias contradicciones e inexactitudes. Ejemplos. "Para evitar que la voluntad se extravíe, basta rectificar nuestros juicios." Pero conforme al principio de nuestro autor, *querer es sentir*, se comprende que en materia de voluntad puede haber defecto o vicio de sensibilidad, mas no *extravío*; segun la otra fórmula del mismo principio, que dice *juzgar es sentir*, se percibe que en el juicio puede haber repetición de un acto de sensibilidad, mas no *rectificación*. Si podemos evitar que nuestra voluntad se extravíe, si podemos rectificar nuestros juicios, es porque en nosotros hai un principio que dirige nuestra conducta; un principio autónomo que jamás podrá identificarse con la sensacion: lo que es falso segun la doctrina de nuestro autor. Lo mismo digo del consejo que nos da al fin del capítulo, i proposiciones análogas que aparecen de cuando en cuando en su libro, de no "formar deseos contradictorios;" pues segun él, los deseos no son productos del libre albedrío, sino hechos que *necesariamente* siguen a sensaciones i que a su vez son *necesariamente* sentidos. Por lo mismo, los deseos son sentidos, pero no pueden formarse; mucho menos formarse contradictorios. Por otra parte, nuestro autor quiere que rectifiquemos nuestros juicios, pero no nos enseña a rectificarlos; asienta que deben ser justos, pero no dice, ni puede decir, sin contradecirse, cuándo un juicio merece ese calificativo; pues no lo merecen nunca las simples sen-

saciones con que él mismo no ha vacilado en identificarlos. Es mas: para rectificar nuestros juicios i encarrilar nuestros deseos, hai que empezar por una resolucion, por un acto de la voluntad; i como segun nuestro autor, la voluntad es un resultado del organismo, un modo de sentir deseos, que son a su vez consecuencias necesarias de anteriores necesarias sensaciones, sálenos armado al encuentro el siguiente dilema: O ese acto de la voluntad que se necesita para rectificar juicios i evitar extravíos, es lo que de las definiciones i espíritu de la doctrina del autor se infiere, esto es, una sensacion necesaria, ineludible; i entónces el consejo que se nos da es necio o irónico: o dicho acto de la voluntad es libre, i dicho consejo bueno i practicable; i en este caso la doctrina del autor es esencialmente errónea. En términos mas jenerales: hai abierta incompatibilidad entre el principio sensualista que hace el fondo de la doctrina de M. Tracy, por una parte, i por otra las nociones de moralidad con que de vez en cuando ensaya sazonar su exposicion.

Otra afirmacion se saca del contexto del pasaje transcrito, conviene saber: que las sensaciones son indiferentes i los deseos no. La primera de estas dos proposiciones es falsa en toda su latitud; en el sentido restricto de que algunas i aun muchas sensaciones, no todas, son indiferentes, es verdadera; pero contradictoria con anteriores asertos del autor, que ha presentado siempre como calidad característica de la sensacion, el ser o agradable o desagradable. La segunda proposicion es tambien, i aun en sí misma, contradictoria; pues la prueba que da el autor de no haber indiferencia en el deseo, es la circunstancia de resolverse este, al cabo, en goce si es satisfecho, i en desazon si no lo es; lo cual equivale a decir: el deseo no puede ser indiferente, por razon de la sensacion necesariamente agradable o desagradable en que al fin se resuelve. Finalmente, la última parte del pasaje transcrito contiene esta doctrina: la acertada direccion de nuestra voluntad es la causa de que seamos felices o desgraciados; así que arreglando bien nuestros deseos podemos evitar la infelicidad. Concíbese este principio como nacido de orgullo estoico o de cristiana resignacion. Pero nuestro autor, ni demasiado orgulloso ni bastante resignado respecto del dolor, asienta, como hemos visto, que allí hai desgracia donde queda algun deseo sin satisfaccion. Por consiguiente, la falsedad de esta doctrina, tomada en toda su latitud, i la impropiedad con que suena en boca de nuestro autor, son evidentes: 1.º porque, ya sea culpa de nuestros padres, ya sea para que las obras de Dios se manifiesten (Joan. Evanj. IX. 3.), el hecho es que sufrimos desgracias de que no somos personalmente responsables; 2.º porque si la felicidad consiste, como dice nuestro autor, en la satisfaccion de todos los deseos, este estado es inasequible en la tierra; pues no es dado extirpar todo deseo que tenga posibilidad de no realizarse: a lo sumo podria lograrse este ideal substituyendo todos los deseos tempo-

rales por el de la vida eterna, es decir, a fuerza de virtud cristiana, pero de ningún modo a consecuencia de los consejos de una filosofía que, según la expresión de Sogur, "desencanta la tierra i despuobla el cielo."

Habiendo de llevarme muy lejos una análisis minuciosa de todas las proposiciones de nuestro autor, ordenaré las observaciones más notables que ocurran respecto de la teoría de M. Tracy sobre la voluntad, en forma semejante a la que adopté en el análisis de su teoría sobre el juicio.

1.º Una cosa es querer i otra cosa es sentir, que se quiere: una cosa es la actividad i otra cosa es la conciencia de nuestra actividad: de bulto es la diferencia; por consiguiente al definir la voluntad diciendo que es la facultad de sentir deseos, o voluntades, que para él son sinónimos, es claro que desde luego *M. Tracy confunde la voluntad con la conciencia de sus actos.*

2.º Entre los movimientos que alteran el reposo de la naturaleza humana, hai unos que son resultado de ciegos instintos i que nos son comunes con el animal, i se llaman apetitos, inclinaciones, deseos; i hai otros ocasionados inmediatamente por una resolución, i mediatamente por un razonamiento, que nos distinguen del animal, i se llaman voliciones o actos voluntarios. Lo uno se llama desear; lo otro querer. Conviene mantener esta distinción de nombres, a fin de no confundir las cosas. No citaré autores tildables de parcialidad; es el mismo Locke, cuya autoridad parece respetar M. Tracy, quien después de presentar varios ejemplares de casos en que por motivos de cualquier clase, resuelve uno, o lo que es lo mismo, quiere, en contradicción con sus deseos, (§ 30, capítulo XXI, libro II del tratado del entendimiento humano), encarece la importancia de distinguir esos dos hechos, porque su confusión ha sido causa de oscuridad i extravíos en la materia; i concluye asentando que "desear i querer son operaciones del espíritu entre sí distintas; siéndolo, por lo mismo, la voluntad, o la facultad de querer i el deseo." Nótese esta diferencia en aquel pasaje de Cervantes: "La necesidad natural me da a conocer el mantenimiento, i despierta en mí el deseo de apoderarlo i la voluntad de tomarlo." (Quij. pte. I. c. XXVII). Pues bien: al mismo tiempo que los confundo en el sentido gramatical de la frase al decir que la voluntad es la facultad de sentir deseos, i al notar que la voluntad nace indistintamente, o de una sensación o de un juicio, se hace evidente en segundo lugar, que también en el fondo de la cuestión *M. Tracy confunde el desear i el querer; el apetito producto del organismo i los actos libres producto de la voluntad.*

3.º Dividida en dos ramas nuestra actividad, la rama de los deseos i la rama de las voliciones, prescindiendo de los primeros, que no siempre son consecuencia de sensaciones, como parece suponer nuestro autor, fijaré la atención solo en las segundas. A estas como a aquellos atribuye indistintamente nuestro autor, como causas determinantes, sensaciones i juicios.

Pongámonos a un lado las sensaciones, que pueden ser ocasión, pero no única causa de los deseos, i examinemos los juicios, que en efecto determinan nuestras resoluciones voluntarias. Estos juicios, estas operaciones mentales que presiden a nuestras resoluciones voluntarias, constituyen lo que los tratadistas llaman *deliberación*. Sin definirla ni aun mencionarla, se infiere del contexto que nuestro autor la cree reducida a *juicios que formamos respecto de las sensaciones que experimentamos*: limitación errónea: 1.º porque no solo juicios, sino largos i complicados razonamientos, constituyen la operación de deliberar; i 2.º porque esos juicios no recaen exclusivamente sobre sensaciones, sino también sobre hechos de todo género. Así, por ejemplo, el propósito que concibió i realizó Colon de explorar el océano, no fué resultado de algún juicio relativo a sensaciones por él experimentadas, sino de juicios i razonamientos varios, i aun de inspiración, si se quiere. Vemos, pues, en tercer lugar, que, además de confundir el apetito i la volición i las causas de lo uno i de lo otro, *M. Tracy circunscribe indebidamente a una sola clase los elementos de la deliberación que precede al juicio.*

4.º Las relaciones entre el apetito o deseo i la volición, así como el grado de libertad i responsabilidad que la deliberación imprime a las acciones, son tesis importantísimas de filosofía, cuya discusión era de aguardarse en este capítulo de la voluntad. Pero M. Tracy no se toma la pena de ocuparse en estas cuestiones. Respecto del *poder*, o facultad de realizar los actos voluntarios, nuestro autor se ciñe a consignarlo de paso como "propiedad incomprendible o importante." Compárense estos descarnados, inexactos e incongruentes apuntamientos de nuestro autor sobre la voluntad, no diré con lo que exponen escritores de opuestas escuelas, sino con lo que el ya citado Locke explana en bien meditados capítulos; i no se tardará en reconocer la razón que se ha tenido para colocar a M. Tracy en lugar muy secundario, como arriba dije, entre los individuos de su escuela.

Quedan hasta aquí analizados los seis primeros capítulos de la Ideología, los que dejo al mismo tiempo trascritos ya en su totalidad, ya en su parte sustancial. Los subsiguientes, que tratan de la existencia del movimiento i propiedades de los cuerpos, de la formación i signos de nuestras ideas, ofrecen, sobre todo por la insulsez de los conceptos que contienen, asunto de aguda más que de severa crítica; pero no entro a examinarlos, ya por no alargarme demasiado en censuras de esa naturaleza, ya porque nada esencial añaden al contenido de los que he recorrido, los cuales componen, digámoslo así, la armazón de la doctrina de nuestro autor. En ellos, en efecto, se enumeran i describen nuestras facultades intelectuales, tantas i tales como las reconoce i concibe M. Tracy. Lo incompleto de su enumeración i lo inexacto de su descripción, creo haberlo puesto de mani-

fiesto. Entre los corolarios que de esta demostracion nacen acerca de la inconveniencia de la obra que examino, en sus relaciones con la instruccion de la juventud, hai uno cuya importancia no puede disimular quien quiera que mire con respeto la dignidad del hombre, i con interés la infusion de este sentimiento en la mente de los jóvenes. Este corolario, cuya legitimidad me propongo evidenciar, es el siguiente: *M. Tracy niega la libertad*. No es una negacion razonada, pues, como ya advertí, nuestro autor ni aun discute la materia; pero va envuelta en el espíritu de la doctrina, i aparece ademas terminantemente consignada en algunos pasajes del libro.

Hai en el hombre actos determinados por necesidad, i otros que llevan al contrario la estampa de la libertad. De dos clases puede ser esta libertad: la libertad de la intelijencia i la de la voluntad. Hai quienes negando la primera, admiten con todo la segunda. Estos son los mas. Otros, i entre ellos nuestro autor, no reconocen ninguna de estas dos clases de libertad.

La libertad de la intelijencia no reside en la percepcion, pues este es un hecho ineludible, necesario. Colocados en una misma situacion i en unas mismas circunstancias, no pueden ménos de percibir las cosas de un mismo modo, mal que los peso, hombres de diferentes opiniones. Pero al percibir de un mismo modo, pueden sin embargo juzgar cada uno segun el suyo, de aquello mismo que perciben; así que siendo serviles en el percibir, gozan, con todo eso, de ciertos fueros de independendencia en el juzgar. Por esta razon suponen algunos, i yo adhiero, a su dictámen, que la libertad entra como elemento, no solo en nuestras voliciones, sino tambien en nuestras operaciones mentales; de que se sigue que la intelijencia es hasta cierto punto responsable, delante de Dios, de sus apreciaciones i consiguientes creencias. Enseñando nuestro autor que cuando juzgamos, "somos necesariamente afectados de la semejanza, diferencia i conexion de nuestras ideas" (capítulo IV), aparece que en su opinion el juicio no es un acto susceptible de grado alguno de libertad, sino simplemente *una afleccion necesaria*.

De todos modos, sea que en los juicios integrantes de la deliberacion empiece o no a asomar ya un destello de libertad, lo cierto es que esta, considerada como un atributo propio de la voluntad, no puede proceder de aquellos impulsos ciegos que a veces determinan en nosotros movimientos indeliberados, sino que reside en el acto mismo de determinarnos, en el hecho de decir *quiero*. Nuestro autor ya hemos visto que confunde la volicion con el impetu irracional, o puro deseo, i no ve en el deseo, i por lo mismo en la volicion (si es que la confusion consiste en envolver esta en aquel, mas bien que en perderla de vista, lo cual equivaldria a eliminar la libertad eliminando el acto en que esencialmente reside); no ve, digo, en todos los movimientos que él denomina deseos, sino "la consecuencia inmediata i necesaria de ciertas sensaciones i juicios:" (capítulo V).

Luego las operaciones de la voluntad no son actos libres, sino *necesarias* consecuencias, bien de sensaciones, las cuales, en opinion de nuestro autor i de todo el mundo, son *afecciones necesarias*; bien de juicios, que en sentir del mismo, son tambien *necesarias* afecciones. Luego la conducta del hombre es ni mas ni ménos, segun M. Tracy, la cadena de la necesidad.

I no se crea que el calificativo de *necesarios* que aplica nuestro autor al acto de juzgar i al de querer, sea semilla raramente esparcida en sus escritos. Hai en todas las lenguas voces, frases e idiotismos que expresan los actos libres con colores distintos de los actos necesarios, i testifican la conciencia de los pueblos acerca de aquella justa libertad otorgada al hombre por Dios. Tienen, entre otras, este tinte las construcciones reflejas. "Esta forma refleja, observaba yo en otra ocasion i a otro propósito, denota que la accion de que se trata no es solamente espontánea; el sentimiento que se designa está sometido a la influencia de la voluntad, ya sea en su principio, ya en su desarrollo. Así, pues, *compadecemos de otro* no es simplemente padecer con él, sino movernos nosotros mismos a compasion por él. Hablando san Juan Evangelista de la resurreccion de Lázaro, nos dice con mucha propiedad que Jesus viendo a los que lloraban, *se turbó a sí mismo*; i con estas palabras nos manifiesta bien el historiador el imperio absoluto de la voluntad divina sobre los sentimientos humanos, a quienes ella en esta ocasion da permiso para nacer i manifestarse. Pues bien: la voluntad humana imita en cierto modo a la divina, sobre todo si está auxiliada de la gracia, en dominar los sentimientos i pasiones." Otro ejemplo de idiotismos semejantes me ocurre ahora mismo en aquella significativa frase de los salmos: "hoi si oyereis su palabra, *no queráis endurecer* vuestros corazones," en donde se imputa, al ménos en parte, a ejercicio del libre albedrío el endurecimiento de corazon. Un escritor penetrado de la verdadera libertad i dignidad del hombre, no puede ménos de abundar en expresiones i modismos adecuados a despertar estas ideas en el entendimiento de los lectores. El estilo es el hombre mismo; o mejor dicho, el estilo es la escuela misma a que pertenezco el escritor. Ya notó Macaulay el tinte uniforme de rastroso prosaismo que caracteriza los escritos de la escuela benthamista. Por un modo semejante, el estilo de la escuela de M. Tracy, que tanta conexion guarda con la que acabó de nombrar, i tan adversa se muestra en su espíritu al sentimiento de la libertad verdadera, ofrece en la dureza de su frase un traslado fiel de la dureza de su doctrina. Así, viniendo a nuestro autor, hallamos por ejemplo que el hombre, en vez de pensar, es necesariamente afectado de relaciones; en vez de determinarse (verbo en que se nota la fuerza refleja de que hablé arriba), siente consecuencias necesarias de sus sensaciones; i todas sus facultades, en vez de potencias, aparecen como efectos de su organizacion.

"Los efectos de nuestra voluntad, dice en el capítulo V, nos han he-

cho creer que éramos mas esencialmente activos en el ejercicio de esta facultad que en el de las otras. Pero si por *ser activo* se entiendo solamente obrar, el sentir una sensacion, una memoria, una relacion, es tan accion como el sentir un deseo; i así no somos mas activos en un caso que en otro. Si al contrario, por *ser activo* se entiendo no solo obrar, sino obrar libremente o por nuestra voluntad; i por *pasivo*, obrar por fuerza o contra la voluntad, acaso no hai una accion de que seamos ménos dueños que de sentir o no sentir un deseo; i a esta cuenta no habria en nosotros facultad mas pasiva que la de querer." Confesion plena tenemos aquí, en boca de nuestro autor, de la doctrina que le he atribuido a virtud de una justa interpretacion. Conviene de paso, es cierto, en que somos libres; pero esta es una frase sofistica, pues ser libres apareco ahí como sinónimo de obrar segun la voluntad, i ya sabemos que por voluntad entiendo la sensacion de deseos, i por deseos consecuencias necesarias de anteriores i tambien necesarias sensaciones, como ántes habia dicho, o como ahora mismo dice, acciones de que no somos dueños. *Ser libre*, pues, en esta nomenclatura exprime la misma idea que en lenguaje comun *no serlo*.

En los ejemplos que aduce nuestro autor trasmina igualmente el materialismo de su doctrina. En el capítulo VI sobre la formacion de las ideas, el primer ejemplo que propone es este: "Cuando reflexiono en la pavia que comí ayor, veo que me dió las sensaciones de un buen color; bello olor, sabor agradable, blandura de tacto; i concluyo que estaba madura i que me es saludable: en consecuencia quiero otra semejante i la voy a buscar." De esta pavia habla difusamente, pretendiendo sacar de ella las ideas que posee, de bondad, belleza i otras semejantes. Despues diserta sobre las *fresas*, con lo que da remate al capítulo. Asimismo los escritores utilitaristas suelen hablar de sus propias obras como de *platos bien o mal condimentados*. Creeríase que hablan gastrónomos mas bien que filósofos.

Solo se ha mostrado nuestro autor adicto a la libertad en la adopcion del método de Descartes, segun que vimos arriba. Pero hai que distinguir entre hacer altivo alarde de absoluta independencia, i reconocer la existencia de la libertad. Aunque cosas distintas, en lo uno, sin embargo, parece ir envuelto lo otro, i así es contraste notable ver cómo en lo que mira a la formacion de las ideas fundamentales i a la aceptacion de tradicionales creencias, donde la Providencia quiso poner límite a la libertad del pensamiento, allí puntualmente la reclama nuestro autor amplia i completa; al mismo tiempo que en el ejercicio del pensar i del querer, dentro del vasto campo que a la libertad franquea la misma Providencia, aquí es donde nuestro autor anula, reduciéndole al hecho de recibir sensaciones, el ejercicio de esta libertad que poseemos. Usurpa nuestro autor con el descabellado intento de construir de nueva planta el edificio de la filosofia, i niega a los demas en la formacion de la mas inocente resolucion. Con-

traste, he dicho, notable, pero no imposible de explicar si se atiende, no ya a la conexion de los hechos cuanto a la diferencia de las causas que los motivan. Hacer uno mismo alarde de omnimoda libertad es obra de soberbia; reconocer en los demas la existencia de la libertad, es obra de respeto a la conciencia individual i universal que oxija esta concesion. Lo uno es egoismo; lo otro justicia. Semejantemente me he explicado yo la anomalía que presenta Bentham cuando despues de negar porfiadamente en su Deontolojía la existencia del deber, principia su Tratado de Lejislacion imponiendo por sí el mas alto deber, el que raya en la esfera de la irresponsabilidad ante los hombres, cual es el deber que liga al lejislador.

No es esto todo. He dicho que nuestro autor suprime en el hombre la libertad: pues añadió que virtualmente suprime la espontaneidad misma que nos es comun con el bruto. Difieron la espontaneidad i libertad por una parte de la necesidad por otra, en que los actos espontáneos i los libres son movimientos irregulares que nacen del individuo, i los hechos necesarios son evoluciones sistemáticas de la naturaleza. Llevado de necesidad ejercita un caballo las funciones naturales de crecimiento i nutricion; pero espontáneamente prefiere una direccion a otra cuando se detiene en una encrucijada o cuando salta en la pradera. Entre las condiciones distintivas de la libertad respecto de la simple espontaneidad, descuella la conciencia. Cuando yo introduzco la mano en una bolsa i saco una moneda mas bien que otra, esta eleccion es simplemente espontánea: mas la conciencia que viene a advertirme que puedo dejar de hacer lo que intentó, o hacerlo de un modo mas bien que de otro, añade a la determinacion el carácter de reflexiva i a la accion el de libre. Cualesquiera nombres que se les den, ello es que estas diferencias existen. Nuestro autor, haciendo caso omiso de la conciencia i no viendo en la deliberacion mas que una serie de necesarias afecciones, anula la libertad; i reduciendo todos nuestros actos a efectos de sensaciones, i siendo estas efectos a su vez de causas extrañas, es evidente que a vueltas de la libertad, le quita al hombre la espontaneidad misma. ¡Triste filosofia la que no contenta con negarle al hombre lo que tiene de divino, trata de ponerle aun bajo el nivel del bruto!

III.

EXÁMEN DE LA GRAMÁTICA.

Despues de la Ideolojía propiamente dicha, viene la Gramática jeneral. No concibo que pueda tratarse esta materia sin las luces de la filolojía comparada: más digo; es la filolojía misma despojada de la documentacion lingüística i revestida de fórmulas filosóficas.

Quando M. Tracy escribió su Gramática jeneral, la filolojía compa-

rada estaba en mantillas. Añádase a esto la ignorancia de cosas de gramática, aun en aquel imperfecto estado en que esta se hallaba a la sazón, que él mismo confiesa en la Introducción de la Ideología, llamando *pais nuevo* para él al de los gramáticos. Más alto que esta confesión hablan las pruebas fehacientes que a cada paso exhibe de su ignorancia; como cuando afirma ser un enigma el origen de los pronombres relativos, cuyo carácter originariamente demostrativo lo demuestra Gesenius en su Diccionario hebreo, lo mismo que otros etimologistas. Sin otra fuente de información que la gramática francesa i la lengua latina, la cual en más de una ocasión muestra no saber muy bien, pero con suficiente caudal de audacia para llenar los vacíos de su ignorancia con las fábricas de su imaginación, acometió nuestro andante filósofo la empresa de componer su ingeniosa Gramática. Trasladada del francés al español, presenta junto con los defectos del original, otros muchos procedentes de la diferencia entre las dos lenguas; como cuando se nos dice que debemos emplear el artículo indefinido *un, una*, en casos en que a veces es permitida i acaso elegante su omisión en castiza frase castellana.

Qué ha podido resultar de todo esto, lo comprenderá cualquiera. Ha resultado un conjunto de errores, de fantásticos asertos i de increíbles contradicciones. Es doloroso gastar tiempo i haber de ocupar la atención del Consejo en el exámen de una obra tan absurda. I como allí cada línea daría materia a muchas de crítica, en vez de seguir paso tras paso al escritor, a cuyo método por otra parte no me acomodo, lo que me llevaría demasiado lejos, tocaré solo algunas cuestiones culminantes, como el origen del lenguaje, la formación de las palabras, la teoría del verbo; i si quedare tiempo, presentaré algunas muestras de sus lagunas i contradicciones en puntos de importancia secundaria.

En estas observaciones seguiré especialmente a Franz Bopp en su monumental Gramática comparada de las lenguas indo-europeas, i a Max Müller en sus discursos sobre el lenguaje, leídos en 1861, con aplauso de un público selecto, en el real instituto de Londres. De propósito no cito a Wiseman, aunque es en estas materias una de las autoridades más venerables, porque quiero alejar hasta la sombra de una sospecha de parcialidad religiosa. Hombres no juramentados en ninguna escuela ni secta, consagrados exclusivamente al estudio de la lingüística, al citar yo a aquellos dos sabios alemanes, más que apoyarme en lo que algunos llaman con desprecio argumento de autoridad, invocó a la Filología misma en sus más calificados representantes.

Entre los sistemas que se han suscitado sobre el origen del habla humana, apuntaré aquí en primer lugar, el de aquellos que opinan haberse originado de imitar el hombre las voces de otros seres. Hai, en segundo

lugar, quienes ven en la interjección el origen de la palabra. Condillac puso en boga esta opinión, hoy desacreditada. Creen otros que las lenguas han sido resultado de convenios celebrados al intento de fomentar el comercio de las ideas. Filósofos notables han adoptado esta hipótesis, que "no cuenta, con todo eso, un solo hecho en que apoyarse," dice Max Müller. "Levantáronse algunas voces, añade el mismo filólogo, para protestar contra la teoría de que el lenguaje hubiese sido originalmente inventado por el hombre. Mas estos, en su celo por vindicar el origen divino de la palabra, fueron demasiado lejos, llegando a una afirmación que parece oponerse a lo que expresamente dice la Biblia; porque en la Biblia no consta que el Creador pusiese nombres a las cosas, sino Adán. 'Luego, pues, que el Señor Dios hubo formado de la tierra, leemos allí, todos los animales terrestres i todas las aves del cielo, llevólas a Adán, para que viese cómo las había de llamar; porque todo lo que Adán llamó ánima viviente, ese es su nombre.'" Gradúa Müller, en consecuencia, de más ortodoxos que la Biblia misma, a esa clase de filósofos; i añade por nota, la siguiente ilustración: "Acusó Eunomio a san Basilio de que negaba la divina Providencia, porque en vez de admitir que Dios hubiese creado los nombres de las cosas, adscribía la formación del lenguaje a las facultades con que Dios dotó al hombre mismo. San Gregorio, obispo de Nisa en Capadocia (331-396), defendiendo a san Basilio, escribía: 'Es cierto que Dios ha dado a la naturaleza humana las facultades que posee; pero de ahí no se sigue que sea obra suya cuanto hacemos. Nos dió por ejemplo la facultad de construir habitaciones; pero una habitación que construyamos, no es obra suya sino nuestra. Del mismo modo, siendo obra suya la facultad de hablar con que favoreció a nuestra naturaleza, producto es de nuestro entendimiento el designar los objetos por sus nombres.'"

Hasta aquí tenemos cuatro sistemas: 1.º El onomatopéyico, o *Bow-Bow theory*. 2.º El interjeccional, o *Pook-Pook theory*, (según la nomenclatura de Müller). 3.º El de un origen convencional. 4.º El de un origen revelado. Hai entre estos sistemas, en el orden en que los he presentado, una gradación notable. El primero, en concepto del mismo Condillac, considera al hombre inferior al animal; pues le supone empezando por la necesidad de imitar las voces de las aves i las bestias. Proponiendo en su lugar el segundo sistema, no alcanza Condillac sino a igualarnos con el animal, atribuyendo al de este i al lenguaje del hombre, un mismo origen. El tercero considera al hombre como una criatura industriosa. El cuarto, como un hijo mimado de Dios. En cuanto a M. Tracy, adopta preferentemente el segundo sistema; en algunos pasajes parece admitir el tercero; i hai un lugar en que alude al cuarto con desprecio. Empero, ni menciono ni hago de un nuevo sistema, intermedio por su valor filosófico, entre el tercero i cuarto de los enumerados; cual es el adoptado hoy día por los filóso-

fos más distinguidos, i es el mismo que resulta de las palabras arriba transcritas, de san Gregorio Niseno. Así vemos que sin hacer cuenta, como cosa ya falocida, del sistema que prefiere M. Tracy, su paisano, pero contemporáneo nuestro i distinguido filólogo, Adolfo Regnier, en la introducción a su tratado de la formación de las palabras de la lengua griega, asienta, i "es cosa, dice, que nadie ya parece poner en duda, que la facultad de hablar, o sea el lenguaje, no es una revelación, ni mucho menos resultado de un convenio; sino un instinto que Dios nos ha dado; instinto auxiliado de la razón; un poder del alma i de los órganos que mejor que otro alguno testifica la íntima unión entre el alma i el cuerpo; una especie de sexto sentido, que lo es a un mismo tiempo físico i moral."

Al adoptar alternativa i contradictoriamente nuestro autor el segundo i el tercer sistema, lo hace, como suele, sin más pruebas que escuétas afirmaciones. "Es mui fácil i mui breve, decía don Tomas de Iriarte al anunciar su *Donde las dan las toman*, llamar a alguno judío o morisco; i no es tan fácil ni tan breve probar el ofendido que es cristiano viejo." I es mui fácil i mui breve esparcir acá i allá absolutas afirmaciones, depresivas de la dignidad humana i contrarias a las creencias jeneralmente recibidas; i no es tan fácil ni tan breve sacar de acá i de allá esos gratúitos asertos, i formarles causa, i carearlos, i confundirlos, como trataré de hacerlo en la forma siguiente.

1.º *La interjección es el principio de la palabra.* Este es uno de los dos sentidos en que nuestro autor parece entender el sistema del orijen interjeccional, que confusamente adopta. Lo deduzco de pasajes como estos: "Reducidas las interjecciones a representar el atributo, *se convierten en verbos.*" "El verbo es claro que nace natural i necesariamente de la interjección, luego que se separa de ella el sujeto; sin ser necesario formarlo *cavilosamente* de otros elementos del discurso, los cuales al contrario resultan de la descomposición del verbo." De la primera frase copiada se sigue que cuando ménos los verbos son de orijen interjeccional; pero si se atiende por una parte a la importancia del verbo, que es el alma de la proposición, i por otra a la letra de la segunda frase, en que aparece el sujeto naciendo de la misma fuente que el verbo, i de este las demás partes del discurso, resulta que las raíces del lenguaje son interjecciones. La cuestión es etimológica; pero nuestro autor no se da por enterado del carácter de la cuestión. "Es cierto, dice a este propósito Max Müller, que en todas las lenguas hai interjecciones, i de estas algunas se han hecho tradicionales, i entrado en la composición del lenguaje. Pero ellas son solo adjuntos exteriores del lenguaje mismo. Donde la interjección acaba, allí empieza el lenguaje." De ahí viene el adaptárseles el nombre de interjecciones, que el autor reputa por criticable, de *interjicio*, interpolar, porque son como partículas forásteras entremezcladas en el discurso. ¿I qué diría

nuestro autor si le demostrásemos que muchas de sus predilectas son verdaderas palabras alteradas por el uso? Tal es, sin salir del frances, la interjección *hélas*, derivada de *lassus*, como patentiza Diez en su Lexicon etimológico. Sentado que la cuestión es etimológica, cuál será el dictámen de los etimologistas?

Respecto del orijen de las palabras en jeneral en las lenguas indoeuropeas, Bopp admite dos clases de familias o raíces, a saber: las verbales o predicativas, que denotan una acción o cualidad prominente; i las pronominales o indicativas, que señalan los objetos por su situación en el espacio. Ambas clases importan un sentido racional i aun abstracto, del todo diferente del sentido apasionado de las voces naturales o interjecciones. De la primera clase de raíces, es decir, de las verbales, provienen los verbos i también los sustantivos; de que se sigue que el sentido orijinal de estos es activo o cualitativo, i por lo mismo no individual sino jénérico, no concreto sino abstracto. Max Müller, despues de un largo i erudito estudio comparativo de las significaciones orijinales de una multitud de nombres, dice, (Lect. IX): "Este hecho de que las palabras fueron en su orijen predicados; de que los sustantivos, no obstante emplearse como signos de concepciones individuales, se han derivado *todos sin excepcion* de ideas jenerales, es uno de los más importantes descubrimientos de la ciencia del lenguaje." Mui lejos estaba nuestro autor de sospechar el orijen cualitativo de los nombres cuando afirmaba (capítulo III): "Se puede decir en jeneral que no se han imaginado adjetivos hasta haber hecho uso de nombres i verbos." El sentido de esta proposición, si tiene alguno, es que al principio se designaron las cosas con nombres propios, antes de determinarlas con nombres denotativos de sus cualidades; lo que en su primera parte es contradictorio con el sistema interjeccional, i falso en su conjunto segun Müller. Notaremos luego la conformidad de este descubrimiento con la relación del Génesis. Si el lenguaje humano procediese de interjecciones, a medida que subiésemos a sus fuentes, le hallaríamos más afectivo i ménos intelectual; pero supuesto que la lingüística demuestra lo contrario, i nuestro autor por su parte ningun hecho aduce en comprobación de su sistema, no debemos vacilar en calificarlo de falso i temerario. *La interjección no es el principio de la palabra.*

El mismo destruye virtualmente su obra con la teoría que adopta sobre la naturaleza del verbo, que por razones de otro orden es también falsa, i además inconveniente, como se verá adelante. Consiste esta teoría en suponer que no hai verdaderamente más que un verbo, el verbo *ser*, el cual se dice entrar en todos los demás. "El verbo *ser*, advierte nuestro autor en la introducción, debe encontrarse en todas las proposiciones, porque no se puede decir que una cosa *es de cierta manera*, si no se dice antes que *es*; yo no puedo juzgar que *Pedro es grande* sin expresar antes que

existe." I en la Gramática, capítulo IV: "El verbo *ser* es universal i necesario; entra en la composición de todos los otros; se encuentra en todos sus tiempos, aun en los simples si se descomponen; de él les viene a todos la propiedad de tener tiempos, pues le deben la propiedad de expresar la existencia." Comparemos ahora para hacer resaltar la contradicción, los dos sistemas adoptados por nuestro autor, el uno respecto del origen del lenguaje, respecto de la naturaleza del verbo el otro. Según el primero, el elemento radical de todo verbo es una interjección, v. g. *ai, oh*; según este, el elemento radical de todo verbo es siempre *ser*. Allí, el fondo esencial de todo verbo consiste en una sensación o afección cualquiera, agradable o desagradable, o tal vez indiferente; acá, el fondo esencial de todo verbo es siempre una idea, idéntica siempre, i no comoquiera, sino la mas inmaterial, la mas sublimada de todas, cual es la noción de la existencia. La incongruencia no puede ser mas de bulto.

2.º *La interjección es el principio de la proposición.* He aquí el otro modo como nuestro autor entiende i adopta el sistema interjeccional, como resulta de las siguientes explícitas declaraciones. En la introducción dice: "Nuestro discurso expresa de un golpe una proposición entera con un solo signo que es la interjección." En la Gramática jeneral, capítulo II: "La proposición cuyo estado primitivo fué un solo jesto o un grito." Capítulo III: "Interjección. Coloco en esta clase todas las palabras que forman por sí una proposición. . . Aunque ocupan poco a los gramáticos, son sin embargo el verdadero tipo del lenguaje, cuyas partes son fragmentos suyos destinados a descomponerlas." Allí mismo: "Los primeros signos representan proposiciones enteras que son verdaderas interjecciones." Capítulo V: "Han creído muchos, confesando tácitamente su ignorancia, que un ser sobrenatural ha dado a los hombres un lenguaje formado. Si hubieran subido a los primeros clamores que nos dicta la naturaleza, hubieran encontrado en cada uno una proposición." A este pasaje aludí cuando dije que nuestro autor sola una vez hacia desdeñosa mención del 4.º de los sistemas que dejo enumerados. Pero donde con mas claridad aparece esta opinión, es en el capítulo I; dice así: "En el origen, el lenguaje de acción comenzó a expresarse en masa: un solo jesto decía *yo te muestro este objeto, te pido socorro. . .* un grito decía *yo te llamo, yo sufro, estoy contento. . .* sin distinguir ninguna de las ideas que componen estas proposiciones: lo cual es efecto de la descomposición obrada en las lenguas por medio de los signos, que son como fragmentos o emanaciones de lo que representan bien o mal las proposiciones enteras. Estas parece que son las que forman el lenguaje de los animales, compuesto solo de proposiciones, enunciado de juicios sin nombres simples de ideas. No se puede negar que sienten, se acuerdan, juzgan, quieren, i que manifiestan estas impresiones de un modo tan vivo como el que advertimos en nuestros semejantes. Pero ninguno de

los jestos i gritos bien inteligibles en que dicen *yo siento, juzgo, quiero esto*, son nombres propios de una idea aislada, sin embargo de que algunos articulan i jesticulan bien. Luego de la capacidad que falta a los animales de separar una circunstancia de una impresión total i compuesta, de separar un sujeto de su atributo, en una palabra, de abstraer i analizar hasta cierto punto, nace que su lenguaje sea siempre una serie de interjecciones, de proposiciones implícitas, i es toda la diferencia que hai entre ellos i nosotros. Pues si la tuviesen, descompondrían sus percepciones, crearían signos que expresasen el resultado de esta descomposición, con ellos unirían la memoria de estas ideas a las sensaciones; las transformarían como nosotros en percepciones, i razonarían con signos, como razonamos nosotros: fuera de la ventaja de la descomposición de la proposición, no hai otra diferencia sino de mas a ménos entre hombres i animales."

Toda esta doctrina se resume en el aforismo arriba estampado: *la interjección es el principio de la proposición.* Lo cual, sin embargo, puede entenderse de dos maneras: o significa que la interjección es elemento real de la proposición, o significa que lo es esencial. Lo primero admite nuestro autor cuando asienta, como hemos visto, que los verbos se formaron de interjecciones, i que *yo ai!* es lo mismo que *yo sufro* (capítulo III). En ese punto de vista, es la misma cuestión etimológica que se tocó anteriormente; i en la refutación que allí se hizo del dictámen de M. Tracy, queda virtualmente refutado este segundo aforismo, tomado en el primero de los sentidos de que vemos ser susceptible.

Que la interjección es el principio esencial de la proposición es el otro sentido del aforismo, i la cuestión que de aquí se ocasiona no es ya etimológica como la anterior, sino de observación filosófica. Este nuevo sentido admite nuestro autor en varios de los pasajes copiados; por ejemplo, cuando dice que la interjección es una proposición abreviada. ¿Pero en qué hechos funda su aserto? ¿Cómo demuestra que la interjección envuelve una proposición? La semejanza que hai entre ambas es la única prueba que del contexto se saca. Prueba insuficiente, pues de la sola semejanza entre dos cosas no se sigue que la una esté contenida en la otra, ni que de ella se derive. Admitida por gracia esta prueba, hai todavía que distinguir dos clases de semejanza, a saber: la semejanza esencial i la accidental; la intrínseca i la extrínseca. Ejemplo: la campana de un reloj i el canto del gallo son signos que, lo mismo que la voz humana, sirven para anunciar horas. Hai entre ellos la semejanza accidental de adaptarse a señalar un mismo hecho; i yo pregunto: ¿podrá de esta semejanza inferirse que el grito del gallo envuelve las palabras de la frase *son las doce*, o los correspondientes toques de una campana? ¿Podrá deducirse que entre unos i otros no hai mas diferencia sino que el gallo carece de la facultad de descomponer su voz en los elementos que un hombre o una máquina? Una

queja, o interjeccion de dolor, lo mismo que el llanto, lo mismo que la proposicion *yo estoy triste*, son signos, equivalentes al efecto de ser interpretados, de una situacion dada. ¿Se inferirá de aquí que la queja encierra lágrimas i la lágrima palabras? ¿I no vale lo mismo el inferir que la queja o interjeccion *ai!* contiene los elementos de la proposicion *yo siento*? Tales, sin embargo, la implícita argumentacion de nuestro autor.

En el sentimiento de esta diferencia abunda Max Müller cuando dice: "De una verdadera palabra, como *yo me río*, a la interjeccion *ha, ha;* *dó sufro*, a *oh!* va la misma distancia que va de decir *yo estornudo* al acto i estrépito de estornudar. Estornudamos, tosemos; gritamos lo mismo que animales; mas cuando Epicuro nos dice que el hombre habla lo mismo que puede ladrar un perro, todo a impulsos de naturaleza, la experiencia nos basta para rechazar la paridad."

En efecto: en medio de su semejanza accidental hai una esencial diferencia entre la interjeccion i la palabra. La interjeccion es un sonido orgánico: la palabra es una expresion racional. Entrenezcamos interjecciones en el discurso para darle colorido, como lo auxiliamos de gestos para darle movimiento; però ni el movimiento ni el colorido son elementos del lenguaje. Tambien empleamos a veces para decir algo, la interjeccion en vez de la palabra; pero lo mismo empleamos otros signos, ya naturales, ya convencionales, sin que la facultad de hacer por accidente esta sustitucion, arguya identidad, sino antes bien lo contrario. Con los ojos manifestamos a veces, mejor que con la lengua, un sentimiento; ¿i diremos por eso que la mirada i la palabra son una misma cosa, o que de aquella, como mas rápida, salen multiplicadas estas? No hai derecho, en buena lógica, para sacar semejantes consecuencias. Las contrarias deducimos de la experiencia misma. *La interjeccion no es el principio de la proposicion.*

Evidenciada la falsedad del aserto, veamos, como de costumbre, las contradicciones, i para ello empecemos por asentar algunas premisas. 1.º ¿Qué es el juicio, segun nuestro autor? *La sensacion de una relacion.* 2.º ¿Qué es la proposicion? *El enunciado de un juicio.* 3.º ¿El animal siente? *Sí.* ¿Luego siente relaciones? *Sí.* ¿Luego juzga? *Sí juzga.* 4.º ¿Le falta la facultad de expresar lo que siente? es mudo? *No.* ¿Luego habla? *Sí habla.* ¿Entonces por qué no emite proposiciones? A esta pregunta no puedo contestar nuestro autor, sin desmentir alguna de las premisas por él mismo establecidas. Oigámoslo: "De la incapacidad que falta a los animales de separar una circunstancia de una impresion, de separar un sujeto de su atributo, en una palabra, de abstraer i analizar hasta cierto punto, nace que su lenguaje sea siempre una serie de interjecciones, de proposiciones implícitas, i es toda la diferencia que hai entre ellos i nosotros." No puede admitirse ni interpretarse esta razon sino en una serie de proposiciones contradictorias con las premisas. Mostremos

cómo: 1.º La proposicion es el enunciado, la espontánea manifestacion de un juicio: el animal siente relaciones i tiene la facultad de expresar lo que siente, pero no emite proposiciones; luego *el juicio no es simplemente la sensacion de una relacion.* 2.º El juicio es la sensacion de una relacion: el animal juzga i tiene la facultad de hablar, però no emite proposiciones; luego *la proposicion no es el enunciado de un juicio.* 3.º La proposicion es el enunciado, la manifestacion espontánea de un juicio: el juicio es la sensacion de una relacion: el animal siente i habla, però no emite proposiciones: luego *el animal no juzga.* 4.º La proposicion es el enunciado, la espontánea manifestacion de un juicio: el juicio es la sensacion de una relacion; el animal siente i juzga, però no emite proposiciones: luego le falta la facultad de expresar todo lo que siente; luego *adolesce de mudez; luego el animal no habla.*

I como el espíritu de contradiccion no puede enfrenarse ni acortarse, es de ver cómo todas esas proposiciones, entre sí contradictorias, se apoyan en fundamentos que lo son a su vez con anteriores asertos, i con otros nuevos que toruarán a destruirse. El juicio, segun definiciones preestablecidas, supone la distincion de dos ideas, una continente i otra contenida: "Las dos ideas necesarias para el juicio, nos ha dicho el autor (Ideología, capítulo IV), deben presentarse a el alma a un mismo tiempo i *de un modo distinto.*" Ahora tenemos (Gramática, capítulo I), que el animal juzga sin distinguir las ideas que componen el juicio. A renglon seguido se nos dice que "aun nosotros a veces juzgamos sin discernir los elementos del juicio;" lo cual no obsta para que podamos expresar este juicio por medio de palabras; i al mismo tiempo se atribuye a esta falta de discernimiento la incapacidad del animal para expresar sus supuestos juicios. Entre el del animal i el del hombre no hai mas diferencia, segun M. Tracy, sino que el del primero es sintético i el segundo analítico; que aquel se resume en una sola idea i este se desliga en varias. La diferencia es accidental, no sustancial; no habiéndola de esta clase, no se concibe de qué pende la impotencia del animal para asociar dos ideas i formar en consecuencia un juicio como el que formamos nosotros. Si no recordase, podria motivarse que su lenguaje fuese una serie de interjecciones, o proposiciones implícitas, como dice nuestro autor. Pero supuesto que tiene la facultad de recordar, i quien recuerda asocia ideas, hechos que esplicitamente reconoce M. Tracy, no aparece razon alguna, adecuada a las ideas del mismo escritor, para que el juicio del animal no pueda ser complejo, i por lo mismo reductible a proposicion. Insinúasenos asimismo, como verdadera diferencia entre el juicio nuestro i el de los animales, que estos no asignan nombres propios a las ideas, como los asignamos nosotros. Pero esa razon es en primer lugar contraproducentem; pues si el hombre i el animal sienten igualmente, e igualmente pueden expresar lo que sien-

ten, ¿por qué razón ha de poder el hombre forjar nombres propios i no el animal? Cuando ambos ven un objeto, ¿por qué el uno acierta solo a dar un grito cuando el otro atina a señalarle por su nombre? ¿No revela esto en el hombre la existencia de una facultad distinta de la de sentir que le es comun con el animal; lo cual depone como he dicho, en contra del mismo que lo produce? Razon por otra parte falsa en sí misma; pues la lingüística demuestra, como ántes vimos, que el *primum appellatum* no fué nombre propio de individuo, sino predicativo de una especie. Tambien atribuye nuestro autor a efecto de la descomposicion obrada en las lenguas por medio de los signos, aquella superioridad del hombre sobre el animal, en lo que mira al juzgar, que en otro lugar i aun dentro de la misma pájina, imputa a la facultad de discernir. Cansado, i temiendo dejarlo a los que me hubieren seguido en este exámen, de esas menudas contradicciones, cerraré la enumeracion consignando la que resulta de sostenerse por un lado, en el citado capítulo I de la Gramática, que el hombre enuncia sus juicios trasuntándolos en proposiciones en que aparecen descompuestos en sus elementos; i afirmarse por otro lado en el capítulo VI, que si el hombre hablase descomponiendo el juicio en sus verdaderos elementos, no habria otro verbo que *ser* seguido de infinitos adjetivos. De conformidad con esta teoría del verbo único, de que hablaré luego, los verbos llamados atributivos, es decir todos, ménos *ser*, son esencialmente compuestos i representan por lo mismo percepciones complexas, que por medio de ellos expresamos en masa, como dice nuestro autor de la interjeccion. Pues si esto es así, si la interjeccion no se distingue de las palabras sino en que anuncia de un golpe lo que estas discriminativamente, la voz *llueve*, por ejemplo, que cumple con aquel requisito, debiera incluirse en la clase de las interjecciones. No como tal, sinembargo, la contemplará nuestro autor; sin que acierte por eso a explicar la diferencia, salvo retractando alguna de las premisas.

El efecto natural de tantas contradicciones, es arraigar en la mente de lectores de sano criterio el convencimiento de la nulidad de semejante filosofia. Pero el niño ignorante i desapercibido, a quien se pone en las manos este libro como catecismo de la verdadera lógica, sacará de su estudio consecuencias de mui distinto jénero. No le darán a su entendimiento aquellas contradicciones una direccion feliz, ni grabarán en su ánimo un conjunto de metódicas nociones. Pero en cambio de todo esto, podrán dejar en su espíritu el rastro de impresiones funestas. Despues de guardar absoluto silencio acerca del gobierno de la Providencia, de la inmortalidad del alma i de cuanto concierne al órden sobrenatural, la porfia con que insiste nuestro autor en igualar al hombre con el animal, solo será poderosa para dejar un maléfico jérmen en almas adolescentes. Su principio de que el lenguaje son brotes de las voces que nos son comunes con el bruto,

lleva la duda acerca de nuestro excelso orfjen; i aquellas terminantes afirmaciones de que la falta de capacidad para separar el sujeto del atributo, es lo único que distingue al animal del hombre, llenarán de anargura i desesperanza a un corazon noble, pero crédulo; i acabarán por envilecer al de ménos elevados sentimientos. "Porque no hai cosa, dice Descartes, que tanto aleje a las almas débiles del recto camino de la virtud, como llegar a imaginarse que el alma de las bestias i la nuestra son de una misma naturaleza, i que nada en consecuencia tenemos que esperar ni que temer para despues de esta vida, a modo de moscas o de hormigas; miéntras que notando bien la diferencia entre la una i la otra, se comprenderá mejor que la nuestra es por su esencia independiente del cuerpo, i por lo mismo no está condenada a morir con él."

Que si las afirmaciones de nuestro autor hubiesen de admitirse en toda la amplitud que presentan, podrian sin violencia interpretarse no solamente en el sentido de igualar el animal con el hombre, sino aun de traspasar al primero los títulos de superioridad que de derecho corresponden al segundo. Como todo se anticipa a protestar contra esta consecuencia, los mismos sectarios se abstienen de sacarla, aunque lójica, de las premisas que aprueban. M. Flourens en su *Phylogologie comparée*, al mismo tiempo que concede al animal en comun con el hombre las facultades intelectuales, fija sinembargo la diferencia, derogatoria en el fondo de aquella nominal concesion, de que el primero las ejerce solo sobre las cosas del órden fisico, miéntras el segundo extiende su ejercicio a las cosas del órden metafisico. Pero nuestro autor no supone ni mayor amplitud ni distinta naturaleza a las ideas del uno sobre las del otro; solo reconoce que el hombre las descompone cuando el animal las agrupa; en una palabra, que aquel es mas analítico en sus concepciones, i este mas sintético; el primero mas difuso en su lenguaje, i el segundo mas conciso. Pero si con buenas razones puede sostenerse, i sostienen muchos filósofos, que entre dos inteligencias igualmente poderosas para concebir unas mismas cosas, aquella es de mas fuerza i elevacion que mas súbitamente comprende i por lo mismo mas ideas ahorra en cada concepcion; de esta fundada hipótesis, si se combina con aquellas que M. Tracy adopta como principios, se deduce sin violencia la superioridad del animal sobre el hombre. ¡Triste filosofia, vuelvo a decir, la que tanto nos degrada!

Volviendo a nuestro asunto: ha llegado la ciencia hasta demostrar que la palabra no fué en su orfjen un sonido imitado ni un grito selvático; pero si pasando adelante se pregunta qué relacion existe entre las raices primitivas del lenguaje por una parte, i por otra las cosas que con ellas se nombran e ideas que se manifiestan; o lo que es lo mismo, qué razon tuvieron los fundadores del lenguaje para aplicar a ciertos objetos determinados nombres, entramos en una cuestión en que no puede argüirse por

... por analogía; en que la ciencia solo ofrece datos, i la filosofía solo balbuce hipótesis. Si faltos aquí de luz natural, consultamos la relación del Génesis, hallamos que por primera vez usó el hombre de la facultad de hablar para designar los seres vivientes, atendiendo a sus cualidades i ordenándolos por clases, según se colige por el contexto; después nombró a la mujer atendiendo a su origen, i subdividiendo la clase *hombre*: (Génesis II. 20. 23.) Estos datos se conforman con el descubrimiento de que habla Max Müller, i responden a la cuestión histórica; pero no resuelven el problema filosófico. Oigamos en esta parte las hipótesis de los hombres científicos. Steinthal, continuador de Heyse, supone que en el hombre primitivo debió haber una armonía tan perfecta entre el alma i el cuerpo que todos los movimientos de la primera se manifestasen en correspondientes movimientos del segundo, especialmente por los órganos respiratorios i vocales. Según esto, las raíces del lenguaje fueron naturales ecos de pensamientos. Max Müller parte de esta observación: que toda sustancia tiene la propiedad de vibrar i resonar a su modo en su roce con la naturaleza. Cada metal se conoce por su súa. Del mismo modo el hombre debió poseer un modo especial de resonar, no solo a la manera del bruto, o sea por medio de inarticulados gritos, sino de una manera propia de su naturaleza superior, lo que al efectuarse produjo las raíces del lenguaje. Satisfecha la necesidad, cesó el ejercicio del instinto; i a la producción espontánea de sonidos se siguió el uso, combinación i transmisión de los mismos. *Tipos fonéticos* llama Müller en consecuencia, a estas resonancias o vibraciones radicales. Este sistema, aunque ingenioso, presenta algunas dificultades. Si el hombre designa los objetos no de resultas de la impresión material, sino observando sus cualidades u orígenes, esto es, mirándolos por el lado espiritual, interpretándolos mas bien que sintiéndolos, como el mismo Müller enseña, parece que los nombres que puso no debieron ser resonancias espontáneas al modo de las que produce cualquier cuerpo al ser herido. Si observamos, por otra parte, que el hombre tiene la facultad de ver en las cosas materiales símbolos de cosas inmateriales, no hai dificultad en suponer que, aplicando este instinto de interpretación, esta ciencia infusa del simbolismo, a las combinaciones vocales, hallase unas mas adecuadas que otras a representar ciertos fenómenos. En este caso, esas raíces ni imitativas ni interjectivas, descubiertas en el fondo del lenguaje, podrían considerarse como una colección de sonidos simbólicos.

Sin discutir en esto, contentándose con dejar sentado que la palabra no es una interjección, solo añadiré una observación filosófica que pone el sello a la demostración científica. El lenguaje por excelencia, el lenguaje humano, no es solamente el espíritu que habla con el espíritu, a diferencia del lenguaje de los animales, que como dice Buffon, es el cuerpo que habla con el cuerpo. Nuestro lenguaje es tambien el hombre que habla con Dios

i de Dios. Esta que Carlos V señalaba como propiedad de una lengua, lo es de todas. El hombre ora. El hombre predica. I en el desempeño de estas funciones es precisamente donde la palabra adquiere su mayor elocuencia i su mayor eficacia. Orar es aspirar el ser finito ácia el ser infinito: la oración es la escala de Jacob; i con palabras oramos. ¿I osaremos decir que no hai diferencia alguna entre la voz animal, que solo sirve a mezquinos menesteres, i la palabra humana, ministra de una misión tan sublime?

3.º *El lenguaje es resultado de un convenio.* Tal es, siguiendo nuestra análisis, el tercero de los sistemas enumerados sobre el origen del lenguaje. En primer lugar, este sistema no cuenta con ningun hecho positivo en que apoyarse, como observa Max Müller; i en segundo lugar, no se concibe, dice el mismo, reproduciendo lo que otro ya habia observado, cómo sin hablar pudieron los hombres empeñar una discusión por imperfecta que fuese, sobre la conveniencia de adoptar tal o cual vocablo, como parece que era necesario para llegar a un comun acuerdo. No me exployo en este punto, porque nuestro autor no adopta el sistema en el sentido de la fórmula propuesta, sino en el sentido restricto de esta otra: "El lenguaje en su desenvolvimiento ha sido el resultado de un convenio;" como se infiere de varios pasajes semejantes al siguiente: "Todas las lenguas que tienen participio presente i pasado convienen en no usar este adjetivamento solo, lo cual puede consistir en que los hombres han sentido aunque en confuso que los nombres están siempre en el presente, i juzgando que el adjetivo no debía estar en pasado, convinieron en acompañarlo de un presente, que indicase su unión actual con el sustantivo." (Gramática, capítulo IV). Hablando, en fin, de pacto o convenio en esta materia, parece siempre referirse nuestro autor, no al origen, sino al desarrollo del lenguaje. Tambien es falso este nuevo punto de vista. "Porque aunque es cierto, dice Müller, que en todas las lenguas se efectúa un movimiento constante de transformación, no está en la mano del hombre ni producirlo ni estorbarlo. Pensar, añade, en alterar las leyes del lenguaje, o acreditar nuevas palabras, forjadas a nuestro antojo, sería como quien pretendiese modificar las leyes en virtud de las cuales lo circula la sangre, o añadir una pulgada a su estatura natural." Nuestro autor mismo, inconsecuente a sus propias opiniones, confiesa el hecho en el capítulo VI i último de la Gramática, declarando que es "proyecto vano e imposible" crear lenguas, lo mismo que reformarlas acomodando sus construcciones a los procedimientos naturales del entendimiento, cuales él inexactamente los concibe; i consigna terminantemente que *una lengua, sea sabia o vulgar, nunca se establece a designio premeditado.*

Comoquiera, al hacer nuestro autor acá i allá algunas apuntes

acerca de la formación de las palabras, no solamente supone entre los hombres la existencia de un común acuerdo que nunca ha existido, sino también en los idiomas, la de procedimientos i derivaciones que mal se comparan con los descubrimientos de la lingüística. En la gramática de una lengua dada, se distinguen diferentes grupos de palabras, i en cada grupo, en cada parte de la oración, la radical o porción invariable, de la terminación o porción variable. Pero en gramática jeneral, en la ciencia del lenguaje, las clasificaciones, aunque análogas, son mas jenerales. Las palabras deben clasificarse en primer lugar, segun la diferencia de las raices primitivas. Dos clases de estas distingue Bopp en la familia indo-europea: las *predicativas*, de que salen verbos, nombres i adjetivos; i las *indicativas*, que subsisten en los pronombres i en las desinencias de los verbos. En gramática particular se distingue la *radical* de la *terminación*. En gramática jeneral, ántes que eso hai que distinguir el *tema*, o raiz cardinal, del *sufijo*, o raiz adjunta. Ajeno a estos principios, supone nuestro autor en la época de la formación del lenguaje clasificaciones que no pertenecen sino a épocas adelantadas en que se han fijado las lenguas. En vez de mirar por ejemplo en el adjetivo i el verbo derivaciones de un *tema predicativo*, que existió ántes que el verbo i el adjetivo, supone que alguno de estos apareció de suyo perfecto, como raiz primitiva, que siguió subsistiendo en la misma forma, i que de él se derivó el otro; i sobre este falso fundamento levanta extravagantes hipótesis. "No se puede asegurar, dice (capítulo III), si los adjetivos se han formado de un nombre mudando su forma subjetiva, o de un verbo cercenándole la idea de existencia." Prescindiendo de la falsedad del principio de que se parte, es inaceptable la primera hipótesis; pues si por forma subjetiva se entiende la forma nominativa, el adjetivo también la toma. Menos se concibe la segunda; pues si por idea de existencia se denota, segun la teoría de nuestro autor, la idea esencial en el verbo, esta idea tiene que estar necesariamente contenida en la parte radical del mismo verbo; luego para cercenar aquella, era preciso cercenar esta; i cercenada, no quedarían sino desinencias, de donde no pueden salir adjetivos, ni mucho menos adjetivos afines del verbo que por aquel mismo hecho queda destruido. "Los primeros adjetivos, dice adelante, han debido ser nombres simples, añadidos a otros para modificarlos: se habrá dicho por ejemplo un *hombre amor* para expresar un *hombre amante*: después o habrán quedado unidos estos dos signos formando un derivado, o se habrán separado mudando con la terminación *ente*, el *ens* de los latinos, la palabra *amor* en *amante* para indicar la relación del uno con el otro signo." Esta derivación es falsa en gramática jeneral i en gramática particular. Con las mismas hipótesis están en contradicción, i a su vez entre sí, las que nos propone nuestro gramático sobre la formación de los verbos, suponiendo unas veces que nacieron de interjecciones, i luego a renglón seguido

(página 92) que todos se han formado de la combinación de *ser* con un adjetivo. Antes teníamos que el adjetivo salía del verbo, i ahora vemos que el verbo se forma mediante un adjetivo. I no como formado de un adjetivo, sino como adjetivo mixto él mismo, aparece en el pasaje siguiente del capítulo II: "Estos verbos que visten multitud de formas. . . que se han mirado como palabras de un orden superior e inflexible, son meros adjetivos que encierran en sí el adjetivo *estando*, de los que no se ha abstraído la idea de existencia." Antes vimos que el adjetivo pudo haberse formado del verbo, cercenándose a este la idea de existencia; i ahora vemos que el verbo es un mero adjetivo que no ha perdido la misma idea de existencia.

De la propia equivocación de las raices puras con las partes ya formadas del discurso, resulta el falso aspecto en que considera nuestro autor las terminaciones. Las de los nombres, que segun Bopp, fueron en su origen raices indicativas i que por lo mismo deben mirarse como sufijos locativos, M. Tracy se contenta con denominarlas verdaderas *preposiciones*, calificación impropísima, pues equivale a decir que está *antepuesto* lo que siempre aparece pospuesto. En las desinencias de los verbos no ve sino flexiones acomodaticias al pronombre que accidentalmente los rija; sin sospechar que ellas mismas son sufijos pronominales, que por su propia virtud determinan la persona de que se trata. "Si la lengua, dice Bopp en su 'Sistema de conjugación sanscrita,' con aquel espíritu previsivo que acostumbra, empleó signos simples para significar las ideas simplemente denotativas de persona, i si estas nociones aparecen expresadas siempre de un mismo modo en el pronombre i en el verbo, síguese que la letra característica tuvo en su origen una significación que ha conservado fielmente. Si hubo alguna vez razón para que *mám* significase *yo* i *tam*, *él*, la misma razón sin duda hace que *bhavá-mi*, signifique *yo soy*, i *bhava-ti*, *él es*." Análogas observaciones son extensivas a las demás lenguas indo-europeas. Habiendo dado a luz su Gramática (1803) ántes que Bopp publicase ese importante descubrimiento (1816), M. Tracy no es culpable por su ignorancia en esta parte. ¿Pero valdrá la misma excusa a los que enseñan por su libro?

Concluyo estas ligeras observaciones sobre el origen del lenguaje i constitución de las voces, recomendando a la atención de los jóvenes que deseen ilustrarse en esta materia, el capítulo III, libro I de la Historia de Cantú, con sus correspondientes aclaraciones.

Pasemos a la teoría del verbo. Dos caracteres tiene el verbo: el uno lójico, que consiste en el oficio que desempeña en la oración; el otro gramatical, que consiste en las formas que le son peculiares. Para determinar el primero de estos caracteres, hai que empezar por definir la proposición. La define M. Tracy diciendo ser el enunciado de un juicio. Juicio, segun

el mismo, es la sensación de una relación. Esos datos nos llovan a deducciones como estas: 1.^a Ya hemos visto que la interjección, según nuestro autor, expresa un juicio; luego la interjección es una proposición; 2.^a Hai nombres, según el mismo, que expresan juicios, "i aun se podrá decir con verdad que en el hecho de ser expresada una idea se forma un juicio; i que toda omisión de signos es enunciado de juicio:" (son sus palabras, página 87); luego toda palabra es una proposición; 3.^a Cuando así no fuese, a lo ménos tiene que admitir nuestro autor, según sus definiciones, que la unión del sustantivo i el adjetivo, v. g. *hombre bueno*, en que se expresa la relación de continente a contenido entre dos ideas, representa un juicio i forma una proposición; luego la unión del sustantivo con el adjetivo es una proposición. Pero ni la unión del sustantivo con el adjetivo, ni ménos cada palabra, ni mucho ménos cada interjección, se han considerado jamas como proposiciones.

Hubo de sentir alguna vez nuestro gramático los inconvenientes de sus definiciones cuando pone el requisito para que haya proposición; de que haya tambien verbo (página 85), añadiendo en otra parte que este verbo ha de estar en un modo definido. Considerada en sí misma, la reserva es en lo sustancial exacta; solo que el llamado modo indefinido puede considerarse capaz de formar proposiciones, aunque imperfectas; i además, a la distinción entre modos definidos e indefinidos, sería preferible la de modos personales e impersonales, que se adapta mejor a la teoría de Bopp, ya indicada, sobre el sentido personal de los sufijos en aquellos tiempos en que el verbo se conjuga por personas, los mismos probablemente que se señalan con el nombre de definidos. Pero esta limitación es incongruente con los anteriores principios de M. Tracy. El cual, por otra parte, no la explica; pues en primer lugar, no define por el lado gramatical el verbo, i en segundo lugar, no explana lo que entiende por modo definido e indefinido. El sentido de esta segunda parte de la restricción, resulta por conjetura de los pasajes siguientes. Capítulo II: "*Modo infinitivo*. Este no es un verdadero modo del verbo, sino un sustantivo: es el nombre que designa el verbo i el estado que expresa El verbo en infinitivo no forma proposición, i así no enuncia juicio." Capítulo I: "Si el discurso fuese: *Pedro no ser alto; la pava que yo tengo ser buena*, serian ideas aisladas sin unión ni conexión, que no forman juicios aunque encierran verbos, que nada significan o que no hacen *sentido*, nombre equivalente a *juicio*;" (equivalencia inaceptable o insostenible); "i de nada sirven." De aquí parece inferirse que cuando M. Tracy pone la condición de que el verbo esté en un modo definido, su intención es excluir al infinitivo. Pero en el capítulo IV admite como proposición la frase *sin pensar en nada*, cuyo verbo está en infinitivo. I voltea en un círculo vicioso, diciendo unas veces que no hai juicio cuando no hai proposición, i otras que no hai proposición cuando no hai juicio,

sin presentar nunca pruebas internas de ninguna de las dos cosas: salida semejante a la de aquellos diccionarios que de una voz nos remiten a otra equivalente, i de esta tornan a remitirnos a la primera, sin definir ni una ni otra. Con todo esto, no se para en afirmar (capítulo II, fin) que "en su modo de considerar el juicio, todo se explica por sí i sin embarazo, prueba de que *ha encontrado la verdad* en este punto capital."

Examinado en su estructura gramatical, hai dos cosas que considerar en el verbo: la raíz i los sufijos. Ya hemos visto que nuestro autor no conoce el carácter de estos. En cuanto a la raíz, adopta dos hipótesis entre sí contradictorias, como dije ántes, a saber: la del origen interjeccional i la del verbo único, contenida esta última en varios pasajes ya copiados, i en el siguiente, (Gramática, capítulo III): "En todo verbo, sea compuesto de uno o de dos signos, hai siempre dos elementos, el verbo *ser* i un adjetivo simple." Dichas dos hipótesis son a su vez contradictorias respecto de lo que expone en el capítulo VI i último de la Gramática. Porque habiendo deducido primero aquella teoría del verbo único del modo como naturalmente procede, en su concepto, el entendimiento humano, dico despues en el citado capítulo VI, que si el lenguaje se ajustase a este procedimiento "no debia haber otro verbo que *ser*, añadido de todos los adjetivos posibles." Pero como en el lenguaje humano no hai, en efecto, un solo verbo sino muchos, forzoso será concluir una de dos cosas: o la proposición es traslado fiel del pensamiento, i entónces no debe haber un solo verbo sino los muchos que hai, i es falsa la teoría del autor sobre el verbo; o no debería haber sino un solo verbo i no los muchos que hai, i entónces la proposición no es traslado fiel del pensamiento, i es falsa la teoría del autor sobre la proposición i el juicio. Además, como aquella teoría del verbo considera a todos los verbos compuestos del llamado sustantivo *ser* i de un predicado, es equivalente a la que divide la proposición en sujeto, cópula i predicado; i habiendo manifestado nuestro autor en el capítulo IV de la Ideología que no admitia este modo de dividir la proposición, resulta de aquí una nueva contradicción, que allí mismo parece trató de explicar, pero fundándose en una sutileza. Hai contradicción, últimamente, en los términos mismos en que expone la teoría, porque unas veces la presenta tal cual es, suponiendo parte fundamental del verbo al llamado sustantivo *ser*, seguido de un adjetivo; i otras veces la presenta adulterada, suponiendo de carácter adjetivo a esa misma parte fundamental, como se ve en el pasaje siguiente, (Gramática, capítulo II): "*Siendo o estando* es el solo adjetivo que encierra la idea de existir; no como adjetivo, sino por su propia significación; i el único que unido implícita o explícitamente a los demas adjetivos, les presta dicha existencia, i los hace atributos completos de mutilados que eran, i entónces los convierte en verbos capaces de modos i tiempos."

Contradictoria en primer lugar esta teoría, ya respecto de otras de su favorecedor, ya en los términos mismos en que la expone; es, en segundo lugar, falsa contemplada en sí misma. Para que todos los verbos encerrasen a *ser*, era preciso que todos hubiesen procedido de una misma raíz que significase *ser*; i esto es falso, pues las raíces de los verbos son varias i de distinta forma i valor. Oponen algunos que la distincion que se hace no es gramatical sino filosófica. "Si atendemos al origen i formacion del lenguaje," dice en este sentido don Alberto Lista en sus Opúsculos; "si estudiamos el jenio de los diferentes idiomas, es claro," (no para M. Tracy como hemos visto), "que ni existió al principio, ni es posible jeneralmente hablando, la resolucion de los verbos en el sustantivo i un adjetivo, participio o jerundio. Pero si atendemos a la deducion filosófica de las ideas, es indudable i evidente aquella resolucion. Es pues cierta en filosofía la opinion del verbo único." Convengo en que la filosofía i la experiencia no son una misma cosa; pero no me resigno a admitir una filosofía en oposicion con la experiencia. Trátase aquí de la filosofía del lenguaje, cuyos principios no pueden fundarse en hechos que la ciencia misma del lenguaje haya de desmentir.

Por lo mismo, es cosa natural el tener cada lengua usos peculiares que no puedan elevarse a principios en gramática jeneral, pero no se concibe que esta asiente principios cuyas aplicaciones en cada lengua particular resulten falsos e inconvenientes. E inconveniente es, en tercer lugar, la teoría del verbo único en la enseñanza de idiomas. De su Gramática castellana la ha excluido Bello, que por via de ilustracion, dice entre otras cosas lo siguiente: "La division que suele hacerse de la proposicion en sujeto, cópula i predicado, no tiene fundamento filosófico ni aplicacion práctica alguna... Tan absurdo me parece pensar que *sentio* haya principiado por *sum sentiens*, como lo seria pensar que *homo* i *canis* hubiesen provenido de *ens humanus* i *ens caninus*. Pero admitiriamos, a pesar de todo, la supuesta cópula, i la resolucion de todos los verbos en uno, si esta ficcion gramatical nos suministrase alguna regla práctica para el recto uso del verbo; si se explicase por este medio algun hecho jeneral de la lengua; de lo que no creo se pueda presentar muestra ninguna." Aun cuando no perfectamente de acuerdo con Bello en la definicion del verbo, los autores de la Gramática latina que, como la citada castellana, sirve de texto de enseñanza en la Universidad, lo están sin embargo en la conveniencia preliminar de excluir dicha teoría, cuyos inconvenientes en el aprendizaje de las lenguas clásicas, i consiguientes ventajas de un distinto modo de considerar los hechos, pueden verse señaladas en la nota II, sobre el predicado, de la misma Gramática latina. Refutada, pues, la teoría en estos cursos, no parece justo que los estudiantes vuelvan a hallarla restaurada, sin pruebas, pero como fundamento de doctrina, en el de gramática jeneral.

Todavía no fuera tan grave este inconveniente si aquella teoría se hallase expuesta con desembarazo i perspicuidad. En este caso podria pasar como una hipótesis artificiosa i lúcida. Pero sucede, en cuarto lugar, que por culpa del autor i pecados del traductor, las aplicaciones que de ella se hacen son absurdas. Mostremos cómo. Dice el autor que *j'ai aimé* se resuelve en *je suis ayant été aimant*: descomposicion que no se aviene con la teoría en que pretende apoyarse, ni con ningun principio gramatical. El traductor traslada diciendo que *yo he amado* equivale a *yo he sido amante*; donde vemos que a la equivocacion orijinal añado de su cosecha la de dejar sin resolucion la forma personal *he*, puntualmente la que, segun la teoría, debia resolverse. I advierte luego, nuevo desacierto i nueva contradiccion, que, en esa frase, *he amado* equivale a *sido amante*; lo cual vale decir que una proposicion perfecta se resuelve en un fragmento sin sentido. Esta observacion es traduccion infiel de otra advertencia igualmente falsa que hace el autor, asentando que *aimé* significa *été aimant*, lo cual, por una parte, no sucede sino por licencia poética en raros casos, como puede verse en la Gramática francesa de Noël i Chapsal, § 546; i por otra parte, nada tiene que ver con la teoría que trata de explicarse. Segun el autor, "quand je dis, *je suis aimé*, je dis, *je suis aimé*;" i el traductor imita notando que "*yo soi amado* equivale a *yo soi o estoi amado*." ¿En qué consiste aquí la descomposicion? Incurre el traductor, entre otras, en la imperdonable incorreccion de emplear el participio en *ndo*, en frases en que a lo sumo, para la resolucion de que se trata, podria tolerarse la licencia de emplear el verbal en *nte*, diciendo v. g. *yo soi habiendo* en vez de *yo soi habiente*. Baste observar que la mayor parte de las equivalencias que propone son combinaciones caprichosas e indescifrables, como estas: *Yo soi siendo o sido amado*, *Sé que seré habiendo sido que habré sido*. "Voilà, donc, la nature et l'origine des verbes bien expliqués, et les premiers pas de la formation du langage bien reconnus. Je crois qu'il ne doit plus rester de doute sur ces points."

En las tres cuestiones hasta aquí discutidas, a saber: el origen del lenguaje, la formacion de las voces i la teoría del verbo, se habrá observado que de mi propio caudal he puesto el método que falta en nuestro autor, acercando i ordenando, sobre cada punto, diferentes apreciaciones esparcidas acá i allá. Ahora sin seguir otro órden sino el de la pajinacion, que citaré refiriéndome a la edicion bogotana, voi a presentar algunas muestras aisladas de incorrecciones i extravagancias que he podido advertir revisando a vuelo la obra.

Página 87: "Esta facultad, la de juzgar, será pues la que distingue una circunstancia cualquiera en la idea que se percibe; i así cuando tengo una percepcion, *siento*, i cuando discierno en ella una circunstancia, *juzgo*."

... como cree deber entenderse la relacion de continencia de que hablé en la Ideología tratando del juicio. Segun eso, cuando uno juzga, no hace sino discernir algo contenido en lo que siente; i como a sentir i a juzgar se reduce cuanto sabemos i decimos ("todo discurso expresa siempre o sentir o juzgar," página 87); se sigue que el hombre no puede saber ni expresar ideas que no sean o cosas sentidas, o alguna circunstancia en ellas encerrada. Segun este modo de ver, el hombre no raciocina sino en la forma silojística, i lo que es todavía más duro, partiendo siempre de premisas representativas de simples sensaciones. Lo cual es falso i degradante.

Página 87: "Los supinos i jerundios son modos particulares de servirse de los participios." Habla aquí el autor como si en todas las lenguas hubiese jerundios i supinos. ¿Hará alusion a los supinos de la conjugacion latina? Bopp ha demostrado, i despues de él las gramáticas admitido, que esas palabras son acusativos de sustantivos abstractos formados mediante el sufijo *tu*, a que se allegan los jerundios sanscritos como *sthitvá*, en que el mismo Bopp descubre el instrumental de un sustantivo verbal de análoga estructura. De esto, a modos peculiares de servirse de los participios, va gran trecho.

Página 90. Presenta la partícula como cosa distinta del adverbio, de la preposicion, de la conjuncion i de la interjeccion. ¿Qué entenderá, pues, nuestro autor por partícula?

Página 92 i 93: "Se ve la inutilidad de la clasificacion de los verbos activos, pasivos Es un error aunque jeneralmente recibido, creer que es un mismo verbo *yo amo* i *yo soi amado*, que se llama su voz pasiva." Habla aquí el autor como si en todas las lenguas se supliese la voz pasiva por medio de perifrasis.

Página 98: "Conjunciones o interjecciones conjuntivas." Ni por su orijen ni por su entonacion pueden las conjunciones calificarse de interjecciones.

Página 101: "Será el *que*, pues, por su naturaleza una conjuncion." En este i otros pasajes equivoca el autor las palabras relativas i las simplemente conjuntivas. El distinguir las unas de las otras es cosa de la mayor importancia en gramática. El autor ni aun sospecha esta distincion.

Página 104: "Lo que se llama concordancia es una relacion de dependencia." A la distincion que se establece en analogía entre conjunciones i palabras relativas, corresponde la que todos los gramáticos fijan en sintaxis, entre concordancia i régimen. El autor lo confunde todo.

Página 107: "El modo subjuntivo es absolutamente indicativo en un caso oblicuo." Entiéndalo el que pueda.

Página 108: "*Ero* o *yo seré* equivale a *sum futurus* o *soi debiendo ser*; *fui* a *he sido*; *fuisse* o *fuese* es *haber sido ser sido*; *sum* o *soi* es *soi*

siendo o *existiendo* actualmente; *esse* o *ser* es *ser siendo* o *existiendo*." Ya hablé anteriormente de esta algarabía. En cuanto a dar como equivalentes el infinitivo latino *fuisse* i el subjuntivo castellano *fuese*, me figuro que habrá aquí algun error de imprenta.

Ibidem. "El latin carece de los participios presente i pasado." Esta reforma gramatical se parece a las del médico a palos.

Página 110: "*Yo habré sido* no significa *yo he sido debiendo ser*, sino *yo seré debiendo ser*." Muy bien.

Página 115: "Los supinos, sobre los cuales tanto se ha disputado sin fruto, no son otra cosa que verdaderos participios," &c. Véase lo dicho atras sobre la página 87.

Página 116: "El *que* debe considerarse como preposicion de un jénero especial." Antes lo dió como conjuncion.

Página 117: "En las declinaciones de los verbos, el *que* sigue al *que* debe estar en un caso oblicuo del modo determinativo." Si por caso oblicuo del modo determinativo, se entiende el subjuntivo, segun lo que indicó el autor en otro lugar, la regla es falsa, pues hai proposiciones subordinadas en indicativo. "I cuando se suprime el *que*, el nombre que habrá sido sujeto de la proposicion i que olla haya rejido, se ponga tambien en un caso oblicuo, concordando con él el verbo en el modo adjetivo o sustantivo: a esto solo se reducen las reglas de sintaxis para estos elementos." Yo por mi parte no entiendo nada de semejantes reglas.

Del capítulo sobre la sintaxis, materia capital en gramática, presentaré, por último, la siguiente muestra, cuya explicacion celebraria oír, pues no he podido ni aun columbrar su sentido: "En latin hai ademas un futuro que es tiempo simple, o propiamente compuesto de un infinitivo presente i del participio futuro, el cual se traduce en las demas lenguas por medio de una perifrasis. El pretendido pasado latino, o que a lo ménos hace veces de tal, es un verdadero trastorno de ideas contrario a la sana analogía. En efecto, *futurum fuisse* equivalente de *haber sido debiendo ser*, es *haber sido el que será*, o *haber sido en un cierto estado*; i viene a ser un empleo particular del pasado del infinitivo, o un verdadero tiempo pasado: i para darle una significacion futura haciéndole significar *ser el que habrá sido*, *deber ser habiendo sido*, hai que trasportar la expresion pasada del participio al pasado del infinitivo, i la expresion pasada del infinitivo al futuro del participio: lo cual es un trastorno de todas las ideas que, aunque autorizado por el uso, no está fundado en razon. Pues si no, la expresion *scio me futurum fuisse*, diria exactamente *sé que he sido debiendo ser* o *que he sido el que será*, i no *sé que seré habiendo sido que habré sido*. He insistido sobre esto, para que se vea cuán necesario es semejante análisis para formar ideas justas de ciertas locuciones: así, por ejemplo, *futurus eram, futurus fui, yo era he sido debiendo ser*, no son futuros ni tiempos compues-

tos, sino que son los tiempos *fui, eram*, seguidos de otro tiempo separado; así como *futurus ero, futurus fuero, scrib. habré sido debiendo ser*, son verdaderos pleonasmos; a ménos que el *futurus* no tenga en la frase una significacion particular cuando se junta a la otra palabra sin hacer parte del tiempo del verbo."

Esta muestra dirá mejor que cualquier comentario, lo que vale la Gramática jeneral de M. Tracy.

IV.

EXÁMEN DE LA LÓJICA.

A título de compendiar la historia de los progresos de esta ciencia, i en forma de *discurso preliminar* a su Lógica, nos ofrece el autor una *invektiva* contra la filosofía peripatética. En dos escuelas supone dividido el jénero humano en esta materia: la escuela antigua, presidida por Aristóteles, i la escuela moderna, fundada por Bacon. Veamos algunas de las pinceladas con que delinea su cuadro. "Este arte tan cultivado en las escuelas no ha dado un paso desde Aristóteles hasta Bacon." "Aristóteles descuidando la ciencia lójica, fundó su arte con infinita habilidad, pero sobre bases falsas; embarazando al espíritu humano, de manera que léjos de haber dado el menor paso en 1800 años, los dió retrógrados en las escuelas en que se cultivó." "I aun juzgo perjudicial que avanzase tanto en el camino extraviado que tomó; pues dificultando así el volver al camino recto, estorbó el que se diese un solo paso en este jénero en el largo espacio de 18 siglos." "El estudio de nuestros medios de conocer, ha sido desconocido de los filósofos antiguos, i los de la edad média no eran capaces de descubrirlo." "Se ha gritado en las escuelas durante 18 siglos, i todos los talentos han ensordecido." En las precedentes explícitas afirmaciones aparece que ni en la antigüedad ni en la edad média se supo ni por asomo lo que era lójica, ni se dió paso alguno en materias filosóficas. Pintásenos ese largo espacio como el reinado de la ignorancia. Hé aquí nace Bacon, e inicia una revolucion completa. "Solo a esfuerzos de un talento tan prodijioso pudo abandonar el jénero humano el camino extraviado en que se habia empeñado." Pero como pesaroso de atribuir a otro un triunfo que pretende reclamar para sí, limita nuestro autor este último concepto, hasta el punto de anularlo, notando que Bacon, aunque vió lo que debia practicarse para rehacer la filosofía, "apresurándose a dar preceptos sin fundar ántes la ciencia, *casi nada adelantó* a pesar de sus muchos talentos."

No habiendo adelantado, pues, casi nada Bacon, si bien iniciador de la verdadera filosofía i a pesar de sus grandes talentos, enumera en seguida M. Tracy, como continuadores de la reforma, a Descartes, que al decir *pienso luego existo*, nos legó "el principio mas profundo i mas feliz que

jamás se ha imaginado, i el origen de toda la sana filosofía;" a Hobbes, "notable por la admirable precision i encadenamiento de sus ideas;" a Locke, "que examina la composicion de todas nuestras ideas;" a Condillac, que "examina i resuelve las cuestiones fundamentales en que estriba la ciencia lójica." En estos elojios vagos, con que decora esa por otra parte muy incompleta enumeracion de los filósofos modernos, lo que principalmente aguardábamos, i lo que ménos hallamos, es la filiacion de ideas que manifestase el progreso del pensamiento reformador atribuido a Bacon. Restricciones semejantes a la que respecto de este vimos arriba, acuden inmediatamente a anular aquellos mismos vagos elojios. Descartes "se extravió, porque sin observaciones suficientes se apresuró a aventurar aserciones sustituyendo nuevos errores a los antiguos;" "Hobbes no descubrió el vicio radical del silojismo;" Locke "no hizo un análisis perfecto del espíritu humano i deja no poco que hacer a sus sucesores;" Condillac, si bien "hasta él no se habia analizado el acto intelectual del juicio," i aunque "dió el gran paso de explicar la exactitud del juicio i de los razonamientos que ignoraron los escolásticos," la verdad es que su explicacion consiste en "la idea de que todos nuestros juicios son cierto jénero de ecuaciones aljebraicas, nuestros razonamientos una serie de ecuaciones, i las dos ideas comparadas en un juicio exacto, idénticas:" explicacion completamente orrónon en concepto del mismo M. Tracy, que concluye respecto del autor citado: "Perdone Condillac, digno de todo nuestro respeto: él se preocupó de este falso sistema, por impugnar el infundado de los escolásticos, i le engañó tambien, como a otros, la exactitud de la ciencia de los números, creyendo que las matemáticas debian guiar la lójica i enseñarnos a razonar; *i no es así.*" ¿Nótase algun progreso de ideas en estas restricciones? ¿Hállase alguna concordancia en los conceptos, especial en los relativos a Condillac? Advierte por último nuestro autor, que no hace mencion de Leibniz, porque "a pesar de su ciencia inmensa i talentos admirables, no vemos, dice, que la ciencia lójica le deba el menor progreso." Si pesamos el valor del pasaje que voi a copiar, que no es sino una muestra de la fatuidad dominante en toda la obra, aquellas concesiones parecen solo destinadas a conciliar la benevolencia de los lectores, i estas limitaciones a rectificar su admiracion por los filósofos citados, i preparar su ánimo i explotar su credulidad, a propósito de cobrar el autor para sí los tributos de esa misma admiracion. No sé en qué otro sentido pudieran interpretarse, combinadas con los anteriores pasajes, las siguientes palabras: "Sin dicha ciencia, la ciencia de la lójica, todas las reglas que se puedan dar, serán aventuradas, temerarias, o recetas ompíricas que no estribando en una teoría cierta i completa, se apoyarán solo en observaciones inconexas mas o ménos imperfectas, cuales a mi juicio se han dado hasta ahora. Sin improbárlas todas indistintamente, i sin pretender hacer ofensa a los gran-

des talentos que las han dado, me fundo solo en esta verdad innegable, *un arte depende siempre de una ciencia*; i como todos los lógicos hasta el presente, han confundido el arte con la ciencia, ocupándose mas en dar reglas del uno que en establecer principios de la otra, i se han apresurado a llegar al resultado, invirtiendo el orden de las ideas, es evidente que para proceder con método, *es preciso que se cree primero la ciencia*, i se saquen de ella despues las consecuencias que sirvan de regla para la práctica. Entónces se verá con claridad si las reglas que nos han rejido tantos años ha, estriban en hechos bien observados, i aparecerá la causa por qué han sido tan poco útiles." La frase *sin improbarlas todas indistintamente* es una cortesana concesion contradictoria con el contexto. El contexto se resume en este silojismo, cuya menor es falsa en toda su latitud: "El arte es la aplicacion de la ciencia; hasta el presente no ha existido la lógica como ciencia; luego no existe ni como ciencia ni como arte." "Crear la lógica" es la modesta empresa de M. Tracy.

Incompleta es, por lo demas, o inexacta en muchos conceptos, la reseña que ensaya nuestro autor de la historia de la filosofia. No parece justo por lo pronto, principiarla por Aristóteles, sin hacer mas cuenta de Platon su maestro, i popularizador de la dialéctica, que nombrarlo una vez con desprecio; ni darse cata tampoco de la filosofia de otras naciones, salvo una misteriosa alusion que hace, como veremos adelante, a supuestas ficciones de asiáticos i egiptios. Ni tampoco se alcanza por qué se cita a Aristóteles como inventor del silojismo; pues aunque a él se le debe una maravillosa exposicion de sus diferentes formas i combinaciones, con todo eso, ni el estajirita fué inventor de este procedimiento, ni este procedimiento ha sido invencion de nadio, sino uno de los modos como naturalmente raciocinan los hombres. Tampoco es admisible el salto que da nuestro autor de Aristóteles a Bacon como sobre un interregno de impenetrable oscuridad. Nada de esto se compadece con la filosofia de la historia.

Tomando por lo pronto como materia de examen el discurso preliminar i el capítulo I o Introduccion, veamos en primer lugar los cargos contra Aristóteles i su escuela; i en segundo lugar, los principios en que pretende el autor asentar la lógica que enseña. Presentaré en seguida algunas muestras de la lógica que practica.

Adoptan dos métodos principalmente los hombres en el ejercicio de su razon, a saber: el deductivo i el inductivo. Racioinamos deductivamente cuando de premisas jenerales sacamos consecuencias particulares. Concedido, por ejemplo, que siempre ha existido algo, se sigue forzosamente la consecuencia que algo existió en una época dada. Expuesto en proposiciones sucesivas este procedimiento, se denomina silojístico, i sus conclusiones son verdaderas supuesta la verdad de las premisas. Racioinamos inducti-

vamente cuando de hechos particulares inferimos leyes jenerales. Concedido, por ejemplo, que en muchos casos observados, el animal de pezuña carece de dentadura carnívora, se rastrea, como lo hizo Cuvier, que esas dos condiciones son incompatibles, o en otros términos, que todo animal de casco es herbívoro. Este raciocinio no lleva a conclusiones rigurosamente ajustadas a la verdad o falsedad de las premisas, sino a hipótesis cuyos grados de probabilidad aumentan en razon de circunstancias difíciles de determinar, entre ellas la obvia de ser mas i mas numerosos los casos observados que sirven de antecedentes para la inferencia. Cuando estos casos son todos los posibles, la induccion adquiere una exactitud igual a la que caracteriza a la deduccion; i este es el caso en que ambos procedimientos aproximándose, parecen identificarse.

Importa notar ademas, para comprender bien la injusticia de la crítica de M. Tracy, el maravilloso equilibrio con que se sostienen i avanzan los dos métodos que acabo de señalar. El silojismo parte de una proposicion jeneral: las proposiciones jenerales son muchas veces resultado de inducciones; luego el silojismo suele apoyarse en la induccion. Esta, a su vez, procede de datos particulares a principios de mayor latitud: el tránsito no se efectúa, sin embargo, sino en fuerza de la confianza que prestamos a ciertos principios jenerales, absolutos, v. gr, el de que la razon no nos engaña al interpretar el objeto segun su imájen i la lei segun su aplicacion: sin estos principios i sin esa confianza, que tambien puede formularse como un principio jeneral, ningun valor tendria la induccion; luego la induccion se apoya, en cierto modo, en el silojismo. Mejor dicho, la induccion i el silojismo se sostienen recíprocamente. Así en este silojismo de Aristóteles: "Las cosas que se mueven no tienen en sí mismas el principio de su movimiento; las cosas que vemos se mueven; luego las cosas que vemos no tienen en sí mismas el principio de su movimiento;" es evidente que ambas premisas son resultado de induccion, pues no puede conocerse de otra manera, como observa lord Brougham, arriba citado, la existencia, ni menos la procedencia del movimiento. Cuvier, a su vez, al ensayar la induccion que he presentado como ejemplo de este procedimiento, lo hacia estimulado por su confianza en la existencia de hechos jenerales, tales como este, citado por Mora: "que las leyes que dominan las relaciones entre diferentes sistemas de órganos, tienen un mismo influjo en las diferentes partes de un mismo sistema, i ligan sus diferentes modificaciones con unos mismos principios necesarios." Trabados así estos dos procedimientos, sucede a veces que, refundiéndose en uno con sus antecedentes, el argumento deductivo o silojístico puede tomar la forma del inductivo o analógico; i este, combinándose del propio modo, puede asimismo a veces, revestir las formas de esotro. Por consiguiente, la verdadera razon de la legitimidad del uno i del otro, no se halla en ninguno de los dos. Estriban

ambos, por una parte, en la veracidad de Dios; i por otra, en la fe natural con que asentimos a resultados obtenidos en el ejercicio tranquilo, armonioso i lúcido de nuestras operaciones mentales.

Ya hemos visto que Aristóteles no inventó el silojismo. La razon es obvia: el silojismo es uno de los modos como naturalmente proceden los hombres cuando racionan. Lo que hizo fué analizar maravillosamente este procedimiento. Ni de haberlo usado puede; pues, formarse contra él cargo alguno; ni puede negársele la gloria que le corresponde por una análisis tan perfecta. Tampoco se diga que no conoció el otro procedimiento; pues además de haberlo forzosamente practicado por el mero hecho de dar por verdaderas ciertas premisas resultantes de induccion, en varios pasos de sus obras reconoce la existencia i las ventajas de esta, como honradamente confiesan los críticos modernos que le han traducido i comentado. Lo único, en punto a lójica, de que puede acusarse a Aristóteles, i mas que a él a sus discípulos, es la pretension de dar a las demostraciones científicas, por largas que fueren, una forma perpetuamente silojística. Macaulay observa en su Ensayo sobre Bacon, que "lo mismo que habia hecho Aristóteles respecto del procedimiento silojístico, lo hizo Bacon respecto del inductivo en el libro II del *Novum organum*, es decir, lo analizó muy bien. Las reglas, añadidas, son completamente justas, pero no necesarias, pues son sacadas de lo que todos constantemente practicamos por nosotros mismos." "Cuando se habla de Bacon, dice el mismo excelente crítico, créese por lo jeneral que él descubrió un nuevo método para la investigacion de la verdad, i que convenció de erróneo el método silojístico hasta entónces practicado. Tan exacta casi es esta creencia, como la de aquellas jentes de la média edad que le colgaron a Virjilio la fama de estupendo hechicero. El método inductivo ha sido practicado por todos desde que el mundo es mundo. I no solamente es falso, continúa Macaulay, que Bacon inventase el método inductivo, sino tambien que haya sido el primero en analizarlo i señalar sus ventajas. Mucho tiempo antes Aristóteles mismo demostrara el absurdo de suponer que por medio del silojismo pueda llegarse al descubrimiento de nuevos principios; demostrando que descubrimientos de esta clase no se logran sino por solo el procedimiento inductivo, del cual hizo una exposicion, rápida, es cierto, pero precisa i luminosa." Por tanto parece lícito, alhiriendo a Macaulay, calificar de injusta la apropiacion del método inductivo a lord Bacon, i de exajerada la importancia que a este método han atribuido Bacon, i mas que él, sus discípulos. I así como los aristotélicos concedieron una excesiva preferencia al silojismo, del propio modo los baconianos han pecado en opuesto sentido, pretendiendo dar al método inductivo un absoluto imperio sobre la razon. Ni los unos hicieron mal en silojizar, ni los otros en inferir. En el exclusivismo está el extravío. Ya lo hemos visto: el método

natural i verdaderamente fecundo de la intelijencia, es mixto, parte silojístico, parte analójico, cual lo han practicado los grandes talentos. En el equilibrio está el acierto.

Con estos antecedentes vemos, en primer lugar, los cargos en que funda M. Tracy su crítica contra Aristóteles. Despues de un severo escrutinio, he hallado los siguientes:

1.º "Aristóteles, dice, invirtió en sus ideans el órden con que en ellas procede nuestra intelijencia, la cual de hechos o verdades particulares sube a formar proposiciones jenerales; dejando la verdad (Aristóteles?) sin apoyo ni certidumbre. No es cierto, por ejemplo, que *Pedro es un ser animado o que habla porque todo hombre es animal o habla*; sino que *porque Pedro, o cualquier otro individuo, es animal o habla*, se infiere que *todo hombre es animal o habla*." Ante todo, nuestro autor presenta aquí los dos métodos en un aspecto falso. *Porque todos los hombres hablan, Pedro habla*, i *Porque Pedro habla todos los hombres hablan*, no son ciertamente las verdaderas fórmulas de la deduccion i la induccion, sino estotras: "Concedido que todos los hombres hablan, se sigue forzosamente que uno de ellos, Pedro, habla," i "Concedido que Pedro habla, se sigue probablemente que todos sus semejantes, los hombres, hablan." Vemos, despues de eso, que en este i en otros lugares, rechaza nuestro autor la racionacion silojística como absolutamente errónea i como pura invencion de Aristóteles, de quien en otra parte dice expresamente que "acudió al artificio de su famoso silojismo." Bien se echa de ver la falsedad de la apreciacion i la injusticia de la censura. I cuenta que en la Ideología habia asentado todo lo contrario. "No se puede concluir, advierte allí (cap. VI. páj. 25), del particular al jeneral, diciendo: *esta pavia tiene grietas, luego todas las pavias las tienen*; i sí del jeneral al particular; pues se ha conservado en la idea jeneral todo lo que es comun a las particulares." Aquí se rechaza como del todo falso, no ya el método deductivo, sino el analójico. Ambas absolutas aseveraciones son, segun lo expuesto, insensatas, i la contradiccion que del contexto resulta, no puede ser mas escandalosa.

2.º "La lójica de Aristóteles tiene el defecto capital de fundarse toda en un principio falso, pues consecuencias sacadas de proposiciones que no se pueden demostrar por carecer de pruebas, no deben tenerse por léjtimas i fundadas." Distingamos. Ni Aristóteles, ni nadie que yo sepa, ha pretendido que cualquier premisa de cualquier silojismo debe admitirse sin demostracion. Por el contrario, el sistema demostrativo de Aristóteles consiste en probar rigurosamente las premisas que llegan a negarse o distinguirse en el discurso de la argumentacion; i si alguna falta pudiera imputársele, en este sistema, seria la de retrotraer o extraviar la demostracion engolfado en el empeño de probar las premisas que se niegan o dis-

tinguon. Pero, a mayor o menor distancia, el sustentante llega al cabo a presentar ciertas premisas que son indemostrables, no solo en concepto de Aristóteles, sino por la naturaleza misma de las cosas. A dos clases pueden reducirse estas premisas indemostrables: o son resultado de induccion, i entónces pueden defenderse con mas o ménos plausibilidad, pero no demostrarse en el rigor de la palabra; o son de aquellos axiomas en que, por su misma evidencia, no cabe demostracion. Supongamos un silojismo acarreado por uno de estos axiomas, v. gr: "Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí; *A* es igual a *B* i *B* igual a *C*; luego *A* igual a *C*." ¿Osará decir M. Tracy que esta consecuencia no debe tenerse por *legítima i fundada* solo porque la mayor no se demuestra ni puede demostrarse?

En el capítulo II vuelve a hablar nuestro autor de "estos preconizados axiomas que *aun suponiéndolos ciertos*, se ignora el por qué i el cómo lo son i la causa del asenso que les damos," i pretende sustituirlos todos por el principio *Yo siento*, en el cual da por encerrado todo juicio verdadero. El principio *yo siento* es tan evidente i tan indemostrable para el sentido comun, como el axioma *Dos cosas iguales a una tercera lo son entre sí*; i es una contradicción inexplicable admitir el primero rechazando el segundo; es, ademas, inconcebible pretension la de suplantar estos con aquél en cualquiera demostracion. Ensáyese la sustitucion en el silojismo propuesto, i tendremos: "*Yo siento; A=B, B=C.; A=C.*" ¿Tiene algo que ver esa premisa con esta consecuencia? Tal es, sin embargo, rigurosamente aplicada, la doctrina de M. Tracy.

3.º "Tambien es falso que el término *animal* llamado mayor por los escolásticos, sea mas jeneral que el menor *hombre* cuando se comparan los dos en la proposicion: *Todo hombre es animal.*" En el exámen de la Ideología traté extensamente este punto, i creo haber allí demostrado que el cargo que ahora reproduce nuestro autor, es injusto i arguye en contra del mismo que lo produce.

Tales son las únicas razones en que se apoya M. Tracy para sentenciar que Aristóteles erró e indujo en error al jénero humano durante diez i ocho siglos. Veamos ahora, en segundo lugar, los principios en que pretende él mismo cimentar la ciencia de la lójica.

Si el gran pecado de Aristóteles fué haber adoptado el procedimiento silojístico, que se da por falso en oposicion al analójico, que se reputa por único verdadero, se sigue forzosamente que en la supuesta invencion i cultivo de este último debe de consistir para M. Tracy la restauracion de la lójica. I supuesto que él presume no tan solo restaurar, sino aun crear la ciencia, notemos lo primero, que el decantado procedimiento analójico, no fué, como observa Macaulay, hallazgo de Bacon, cuánto ménos de Destutt Tracy; lo segundo, que si Bacon lo analizó, Tracy no hace de él ni la mas

lijera descripcion. Entiendo por explicar la induccion lo que modernamente ha hecho, por ejemplo, el abate Gratry, que en su Tratado del conocimiento de Dios, explana el uso que de aquel método han hecho en teodicea los mas distinguidos filósofos i teólogos; i en su Lójica consagra un extenso libro a tratar del mismo método en sus aplicaciones a la matemática, consignando los resultados obtenidos, él mediante, por Kepler i Leibniz. M. Tracy, que no menciona a Kepler, i de Leibniz habla una vez con desprecio, no dedica ni média página a describir la induccion.

Hai mas. El pecado de M. Tracy en este punto, no es solo de omision sino de apostasia. Porque despues de presentar la induccion como única base de la verdadera lójica, no solo no la describe, sino que las pocas ideas que propone como nuevas, sin serlo, i provechosas en el estudio de esta ciencia, a saber, su principio *Pensar es sentir* i su teoria del juicio, son abiertamente opuestas en su espíritu a la adopcion del método inductivo. No creo difícil ponerlo de manifiesto en pocas observaciones.

1.º "*Pensar es sentir.*" Este principio, que por la fórmula en que aparece, es, digámoslo así, la insignia de nuestro autor, o nada significa, o equivale, en el fondo, a la teoría injustamente atribuida a Aristóteles, del alma considerada como una tabla rasa destinada tan solo a recibir traslado de impresiones externas, o sea, al manoseado principio: "Nada hai en la mente que no haya pasado por los sentidos." Habiendo la escuela sensualista, desde Tales hasta Condillac, profesado esta doctrina, el autor no puede presentarla como un descubrimiento suyo a propósito de fundar la ciencia de la lójica. Lo único que de esa doctrina pertenece orijinalmente a M. Tracy, es la fórmula absurda i acaso maliciosa, segun dejo probado en el exámen de la ideología, en que osa presentarla. Como quiera que sea, este principio, si fuese cierto, anularia la induccion. Porque la induccion supone precisamente lo que no puede haber pasado por los sentidos, a saber, el tránsito de las cosas sentidas a las cosas metafísicas; pues como nota exactísimamente Aristóteles distinguiendo la sensibilidad de la inteligencia, el ejercicio de aquella solo concierne a lo particular, mientras esta se clova a lo universal. Ni la idea universal, ni el paso mediante el cual la adquirimos, son efecto de sensaciones.

2.º *Teoría del juicio.* Sobre esta materia el autor reproduce en la Lójica lo mismo que dijo en la Ideología, añadiendo una ljerisima apunacion sobre raciocinio. Define el juicio: "acto del alma por el que vemos una idea encerrada en otra;" el razonamiento: "serie de juicios sucesivos por los que vemos que esta segunda idea encierra otra tercera, esta otra cuarta, i así en seguida hasta la última, que por lo mismo está encerrada en la primera; o el razonamiento es falso." Compara luego el razonamiento, en que unas ideas se sacan de otras en ellas encerradas, con un antejo que se alarga a medida que se sacan unos de otros distintos tubos de

que se compone; i refiriéndose inmediatamente a esta comparacion, advierto que "era lo que le faltaba decir para completar la doctrina de la formacion de las ideas i el juego de nuestras facultades intelectuales." Sobre la antigüedad de este modo de considerar el juicio, me remito a lo que dije en el examen de la Ideología. Por lo demas, bien echará de ver cualquiera, que las anteriores explicaciones conciernen a la racionacion puramente deductiva; de modo que si, como aparece del contexto, a eso solo se reduce el racionio, la induccion no existe.

Por razones semejantes puede asegurarse que los ejemplos que presenta nuestro autor de descubrimientos debidos a los métodos modernos, en oposicion a los antiguos, están en contradiccion con alguno de los principios cardinales de su doctrina. Ejemplo en astronomía: "Se juzga primero, dice, que el sol se mueve al rededor de la tierra, i despues se averigua que nosotros circulamos en torno de él: nos parece de dos pies de diámetro; luego le juzgamos mayor, creciendo su tamaño para nosotros a medida que le conocemos mejor. Creemos la tierra inmóvil i tiene un movimiento rápido; aparece llana i terminada por el horizonte sensible, i es redonda e inmensa; parece centro del universo, i mejor examinada se ve que está en un rincon del mundo." De buena fe: ¿qué son estos descubrimientos sino rectificaciones? ¿I qué es lo que rectificamos sino la natural interpretacion de los datos que nos ofrece la sensacion? ¿I cómo habiamos de rectificar lo que la sensacion inmediatamente nos sujere, sino por medio de operaciones independientes de las sensaciones mismas, como son la observacion i la induccion, con sus antecedentes i adjuntos? ¿I qué demuestra todo esto sino que la recomendacion del método inductivo, por una parte, i por otra el principio *pensar es sentir* son cosas incompatibles?

De la lógica que practica M. Tracy, pueden servir de muestra estas frecuentes contradicciones. Sin salir de los Preliminares que examino, le oimos v. gr. confesar "el trabajo infinito" i la "infinita habilidad" de Aristóteles, i pocas líneas despues nos habla de la *prisa* con que anduvo en trazar las reglas del arte. Puestas las contradicciones a un lado, he aquí dos muestras de mas positiva significacion, sacadas de los citados Preliminares, que manifiestan lo que vale prácticamente la lógica de M. Tracy.

Será una de estas muestras el tono dominante en las apreciaciones que hace de la historia de la filosofia. Aristóteles "fundó la lógica sobre bases falsas," "Pero ese sistema de especulaciones absurdas e infundadas" (copio textualmente sus palabras, página 162, nota) "no ha podido fraguarse por los griegos, nacion activa, libre i comunicativa de sus ideas, en la cual se hubieran patentizado sus absurdos i ridiculez. Debíó, pues, nacer en Egipto o en Asia, en donde una casta privilegiada, respetada, dominante, poseedora exclusiva de las ciencias, solitaria i cavilosa, la inventara sin oposi-

cion, i la comunicara a los griegos, que siendo una cosa venida de tan lejos, la respetaron como misterios." "El estudio de nuestros medios de conocer fué desconocido de los filósofos antiguos, i los de la edad média no eran capaces de descubrirlo." A estos los llama "discípulos ignorantes de los griegos, que les creyeron sobre su palabra." Pasan 18 siglos; i he aquí aparece un hombre que ántes de cumplir 18 años concibe el proyecto de rehacer la filosofia; i "a esfuerzos de su talento abandona el jénero humano el camino extraviado en que se habia empeñado." "Todos los ramos de nuestros conocimientos, hasta entónces estancados, hacen progresos reales, rápidos i seguros: tanta fué la influencia de una sola idea capital puesta en claro por Bacon." Ya hemos visto cómo barajando estos elogios i los que dispensa a los supuestos continuadores del canciller inglés, acaba por avocar para sí el prez de la revolucion filosófica; i ya hemos visto asimismo las ideas, ni suyas, ni concordantes con su propósito, en que pretende apoyar la cacareada reforma. En suma: unos magos de Asia o Egipto inventan el error: lo acoje Aristóteles: vulgarízase en un pueblo en que, a pesar de eso, no pudo haberse fraguado: trasmítase al Oriente i al Occidente i domina por diez i ocho siglos: Bacon concibe el proyecto de destruirlo: sus continuadores hacen en este sentido inútiles tentativas: últimamente Destutt-Tracy sentando que *pensar es sentir* i que el término mayor de la proposicion debe llamarse menor, realiza la deseada transformacion.

Dejando aparte el lado ridículo de esta relacion, que lo tiene muy pronunciado, i prescindiendo de pormenores, notemos que el criterio histórico que parece aplicar nuestro autor, está en abierta oposicion con la sana crítica, i, digámoslo resueltamente, con la verdadera lógica. Hablo por autoridad del sentido comun i en nombre del jénero humano, a quien no hai derecho para considerar como un rebaño servil que ronda por siglos al calor de una fábula miserable. Probado que una idea ha merecido el sufragio de los pueblos, i sobre todo de pueblos cristianos, i la sancion de los siglos, esa idea no debe, no puede condenarse como absolutamente errónea. Toda creencia universal es en el fondo verdadera. Quien de esto dude, de todo duda. Negarlo equivale a destruir las bases de la certeza. Tampoco puede admitirse como única causa de grandes transformaciones la inopinada aparicion de una idea individual. Decir que las reformas filosóficas se deben exclusivamente a Bacon, es como decir que exclusivamente a Lutero se deben las relijiosas. Estos acontecimientos tienen raices mas hondas i complicadas. Toda gran reforma, humanamente hablando, supone una lenta preparacion de los espíritus, sin que llegue a ser nunca una reconstruccion total del edificio de las creencias. I digo humanamente hablando, porque solo el establecimiento del cristianismo como dispensacion especial de la Providencia, ofrece en esta parte caracteres excepcio-

nales. M. Tracy desconoce estos principios en su modo de apreciar la historia de la filosofía.

La segunda muestra que he prometido de la lógica que practica M. Tracy, resulta de la exhibición de este pasaje: "Por medio de la idea feliz de *suponer* un hombre con un solo sentido i privado de los demas, ha demostrado Condillac que lo que se creía una idea simple o una percepción única, tiene muchas partes distintas, efectos de operaciones intelectuales diferentes i necesarias para reunir las." "Condillac, dice Báldes, animando su estatua i haciendo dimanar de una sensación todo el caudal de los conocimientos humanos, se parece a aquellos sacerdotes que se metían dentro de la estatua del ídolo i desde allí emitían sus oráculos." I qué? por medio de la suposición de una estatua puede demostrarse la naturaleza del hombre? ¿I el mismo que no reconoce otras verdades que las que enseña la experiencia, el mismo que aun los axiomas rechaza, el mismo que ha escrito esta frase (página 187): "en comenzando a estudiar un asunto por una suposición, ya no se puede ver lo que realmente hai en él;" es quien ahora admite una hipótesis aberrante como verdadera demostración? Nótese, además, que al fin del pasaje transcrito reconoce como verdad demostrada por Condillac la existencia de operaciones intelectuales diferentes, cuando en la Ideología las redujo a sola la de juzgar.

Es costumbre de escritores franceses ser demasiado fastuosos en punto a promesas. Pero a ninguno con tanta propiedad como a M. Tracy puedo aplicarse la fábula de la montaña de parto o la de la mula de alquiler. "Conocemos ya, nos dice al fin del discurso preliminar, que *sentir* es toda nuestra existencia, i *juzgar* es discernir distintamente una parte o circunstancia en una percepción anterior sentida confusamente, i en consecuencia podemos exponer con claridad el mecanismo de la formación sucesiva de todas estas ideas i el de su traducción al lenguaje."

Fortunam Priami cantabo et nobile bellum.

Tras esto era de esperarse una exposición lúcida i extensa de la formación de las ideas, naturaleza del juicio i estructura del raciocinio. Pero, si exceptuamos las rápidas indicaciones que dejo transcritas sobre el juicio, reducidas a insistir en que el término llamado mayor debe tenerse por menor, solas dos cuestiones trata nuestro lógico, a saber, la cuestión de la certeza i la del origen del error: cuestiones de alta metafísica que pueden servir de introducción o de continuación al estudio de la lógica, más bien que de materia especial de este estudio, i que por su misma amplitud, si andan aisladas, i particularmente por el modo mezquino como aquí se tratan i sentido evidentemente erróneo en que se resuelven, ningún fruto saludable prometen.

A la primera de estas cuestiones está dedicado el capítulo II. El au-

tor empieza sentando la necesidad de descubrir un principio incontrovertible de certidumbre. "Todo el tiempo anterior a la invención de este hecho, la ciencia," en su concepto, "no ha tenido fundamento ni principio; no ha sido otra cosa que el arte de sacar consecuencias de un principio no conocido o mal conocido." "Descartes encontró el primer hecho de que derivan todos los otros; aunque *ha roto inmediatamente el hilo* que debía conducirle. Ensayemos nosotros anudarlo i *seguirle desde nuestra primera percepción hasta la última*, a lo cual se reduce la ciencia lógica, o no es nada." Otra vez un favor i un disfavor para Descartes; i otro vez una promesa espléndida que de promesa no pasa.

El modo de plantear el problema arguye desde luego contra la misma certidumbre que trata de solidarse. El género humano ántes de Descartes, o mejor, de Tracy, pues Descartes rompió inmediatamente el hilo que debía conducirle, no ha hecho sino sacar consecuencias de un principio nada o mal conocido, es decir, andar ignorante o extraviado, o como dice nuestro autor, "sin fundamento ni principio;" i M. Tracy viene a ofrecer este principio i este fundamento. ¿I valdrá mas la palabra de M. Tracy que el convencimiento del género humano? ¿I qué significa aquello de inventar la base de la certidumbre? ¿Qué, aquello de crear la ciencia? ¿Quién ha dado a M. Tracy esta inaudita misión? ¿En dónde están los títulos de esa infalibilidad excepcional?

"El primer hecho de que estamos seguros, dice, es nuestro sentimiento, i el primer juicio que podemos formar con seguridad es que estamos seguros de que sentimos." Por sentimiento entiende el autor, segun el contexto, el hecho de sentir. Pero a causa de las ambigüedades introducidas por la fraseología sensualista, *sentir* puede tomarse en diferentes acepciones. Recorrámoslas rápidamente, i veamos las consecuencias sucesivas del principio en cada una de ellas.

1.º Por *sentir* puede entenderse, en primer lugar, "recibir impresiones que nos afectan. . . de que tenemos conciencia." En esta definición, que admite nuestro autor, página 171, se distingue la sensación misma de la conciencia de haberla experimentado. Esas sensaciones son, con arreglo a esta acepción primera, simplemente los actos de sentir. Pero es claro que un acto de estos, una sensación independiente de la conciencia, una sensación de que aun no nos hemos dado cuenta, no motiva en ningún caso nuestro asentimiento, no es en ningún caso principio de certidumbre.

2.º Por *sentir* puede entenderse, en segundo lugar, el sentir que sentimos, esto es, la conciencia que tenemos de las sensaciones que experimentamos. Adopta nuestro autor esta acepción en la página 173, i observa: "El escéptico mas escéptico está seguro de sentir lo que siente, i aunque duda, está cierto de que duda." Es decir que el escéptico mas escéptico no puede prescindir de prestar fe al testimonio de su conciencia; i

sin embargo dicho escéptico "podrá dudar, son palabras de M. Tracy, de la existencia real i positiva de los seres extraños." Ahora bien: si a pesar del testimonio de la conciencia, o sea, de sentir que sienten, los hombres pueden dudar, i algunos dudan en efecto, en lo relativo a objetos externos, ¿qué prueba esto sino que la conciencia no es la única base de la certidumbre? Cuando vemos i palpamos las cosas corpóreas, la conciencia nos asegura de que dentro de nosotros se efectúan ciertos fenómenos llamados sensaciones, pero ella no sale garante de que a estos fenómenos correspondan objetos reales existentes fuera de nosotros mismos. De nada objetivo, de nada absoluto responde la conciencia. Por consiguiente, en la afirmación *yo pienso*, o si se quiere, *yo siento*, que formula el testimonio de la conciencia, no debemos buscar la garantía ni de la verdad de nuestros juicios, ni de la legitimidad de nuestros razonamientos. Menos puede considerarse aquella afirmación como premisa de todos estos, según la absurda hipótesis de nuestro autor, cuando supone que "todas las verdades son i están encerradas en esa verdad." Entre la convicción *Yo siento* i la de ser exacta la interpretación que hago de las cosas que siento, hai una distancia tan grande, una diferencia tan honda, que jamas podrá ponerse la primera como premisa de las conclusiones a que nos lleva la segunda. En dicha proposición *Yo siento* no están encerradas estas, por ejemplo: *Dios existe, existe el mundo*. Una cosa es la conciencia i otra cosa es la ciencia en jeneral.

Hai mas. Tanita es la diferencia entre una i otra que, admitida la primera como único testimonio fidedigno, no se deja a la segunda en qué apoyarse. Por lo mismo, quien solo en aquella fie, es forzosa i lójicamente escéptico respecto de todo lo concerniente a estotra; porque, repito, de nada absoluto, de nada externo, de nada que no sea nosotros mismos, responde la conciencia. El autor parece penetrarse; al fin del capítulo, de la fuerza de esta verdad, i derribando de un soplo todo el edificio de la certeza que sobre bases tan sólidas meditaba fundar, concluye: "Por eso los que pretenden penetrar la naturaleza intima, la ciencia misma de los seres, quieren una cosa enteramente imposible i absolutamente extraña a nuestra existencia i naturaleza; pues ni aun nos es dado saber si los seres tienen una sola cualidad diferente de las que nos muestran. . . viendonos, aun con el auxilio del principio de toda certidumbre, sumerjidos en una incertidumbre mas jeneral i mas completa que nunca." Luego el principio de absoluta certidumbre que adoptó nuestro autor, tomado en el sentido exclusivo en que se nos ofrece, se le vuelve entre las manos un principio de absoluta incertidumbre. De espléndidas promesas venimos a parar en esto calijinoso resultado. *Fumum ex fulgore*, ni mas ni ménos. Despues de eso, en vano es que trate de consolarnos con estas palabras que sirven de transición del capítulo II al III, i de la cuestion de la corteza a la de las causas

de error: "No nos apuremos por esta oscuridad i procuremos salir de este caos caminando siempre *con pasos seguros*; como el que empuñado en un laberinto, procura reconocer todos sus senos i rodeos para no extraviarse en él. *Por ahora* suspendamos el conciliar la realidad de nuestras percepciones con la de los seres que hemos mirado como mas especialmente reales." Todo esto es pura declamación. Si entre la conciencia i las bases de la ciencia hai un abismo, en balde será que tratemos de salvarlo caminando *con pasos seguros*.

El *por ahora suspendamos* se refiere probablemente al esfuerzo que ensaya mas adelante para probar la existencia de las cosas exteriores. De nada sirve este esfuerzo. Encerrados dentro de las cuatro paredes de la conciencia donde no se oye otra voz que ecos de lo que allí mismo pasa, ni Descartes ni Tracy, discípulo de aquel en esta afectación de independencia, podrán afirmar nada acerca de lo que pasa afuera, sin contradecirse admitiendo un principio de certeza distinto de la conciencia misma. Pero hai entre los dos en este punto una diferencia de gran significación moral. Puesta la conciencia como único punto de convicciones ciertas, quedan excluidas, como cosas cuando ménos *inciertas*, la idea de Dios i la del mundo corpóreo. Alarmado por la exclusion de la primera, Descartes se apresura a probar su objetividad mediante una demostración contradictoria con el principio, pero ingeniosa i bien intencionada, según vimos en el § I, *Exámen del método*. Tracy sin alarmarse por eso lado, solo cuida de vindicarse ante el sentido comun confesando que cree en la existencia del mundo corpóreo. El único argumento con que trata de conciliar esta creencia con el escepticismo cardinal de su doctrina, es el siguiente: "Siguiendo la jeneración de nuestras ideas, cuando llegue a suspenderse la sensación a pesar de mi deseo de que continúe i en virtud de experiencias repetidas, debo encontrar en la memoria de esta sensación, la idea de *que cesa no por falta del yo que lo desea, sino por el poder de un ser otro que yo*, al cual atribuiré en lo sucesivo todas las percepciones que me vienen de él, llegando a conocer ya dos seres distintos, el uno que *quiere*, i el otro que *resiste*."

Este argumento es en sí mismo ridículo: ¿qué necesidad tiene hombre alguno, ni el mas rústico, de semejante demostración para distinguir su propia existencia de la de los otros seres? Presentado como argumento de un hombre que, no aceptando mas principio de certidumbre que la conciencia, admite al mismo tiempo la existencia de las cosas materiales, es contradictorio, es absurdo. La *resistencia* que oponen al ejercicio de nuestra voluntad los otros seres, es el hecho que produce M. Tracy como prueba de la existencia de esos seres; pero es evidente que la conciencia no nos presenta dicha resistencia sino como un fenómeno personal nuestro, i si lo juzgamos procedente de otros seres, no es por testimonio de conciencia, es

por fe natural ayudada de induccion, como implicitamente confiesa nuestro autor en los términos mismos en que formula su argumento. La racionacion de Descartes para probar la existencia de Dios es asimismo contradictoria con el principio de que afecta partir; pero comparada con esta que ensaya M. Tracy, ¡qué diferencia de habilidad lójica! I sobre todo, como ántes observaba, ¡qué inmensa diferencia moral!

¡Hai una cosa mas, i mui grave. M. Tracy, no solamente deja, digámoslo así, en descubierto la idea de Dios, sino que unas veces la niega i otras la admite como una pura abstraccion. La idea de Dios, en efecto, es una de aquellas ideas de sustancia que no consisten en la conciencia de ninguna impresion particular, de que se trata en éstos explícitos pasajes: "*Es falso que tengamos ideas de sustancias: las tenemos de seres que obran en nuestra virtud senciente, a los cuales conocemos solo por las impresiones que nos causan lo mismo que a nuestros semejantes. No tenemos nocion alguna de lo que se entiende por sustancia; solo nos consta que dichos seres (los que obran sobre nuestra virtud senciente) tienen una existencia independiente de nosotros i que resisten a nuestra voluntad: en esto consiste la existencia propia i real que les conocemos, i a la cual deben ser conformes las ideas que de ellos formamos para ser justas.*" Más adelante: "*Si en nuestro yo no conocemos sino las impresiones experimentadas por las que existimos, i los seres extraños por las impresiones que nos causan, ¿cómo conoceremos un sentimiento jeneral e íntimo, o de conciencia, que existe sin referirse a nada particular? Esta es sin duda una abstraccion personificada a la manera de las formas sustanciales, plásticas, i tantas otras cavilidades de lo que se ha llamado filosofia.*" Con esto acaba de aclararse perfectamente el sistema de nuestro autor: principia no reconociendo otro criterio que el de la conciencia, a que están adscritos los fenómenos de nuestro modo de ser individual, o sea de nuestro yo; en seguida, por una concesion que en vano trata de conciliar con el anterior exclusivo principio, admite el testimonio de los sentidos, mediante el cual creemos en la existencia de las cosas materiales, distintas de nuestro yo; i últimamente rechaza la fe, la razon, la revelacion, la tradicion, todo testimonio en suma que se refiera al mundo sobrenatural, a las cosas inmateriales, cuyas nociones niega, o a lo sumo admite como abstracciones i cavilidades. Cualquiera persona medianamente conocedora de esta materia, cualquier lector culto i despreocupado, comprende perfectamente que en el pasaje últimamente transcrito, se trata de Dios; se niega a Dios, aunque ni en este ni en otro lugar aparezca su sagrado nombre. No alcanzo a concebir cómo un cristiano, i sacerdote católico, traduce estas cosas, i lo que es mas, cómo este sacerdote se atreve a estampar en el prólogo que "solo por ignorancia o por malicia se denigra la persona respetable del autor con la nota grosera de materialismo."

3.º Por *sentir*, en tercero i último lugar, ya hemos visto que suele entender nuestro autor el hecho jeneral de "existir," i así lo asienta en este mismo capítulo, página 172: "Sentir es *todo* para nosotros; es lo mismo que existir." Pero decir que nuestra certidumbre depende de que existimos, es decir todo i no decir nada. I si a esto se agrega (página 173) que "de un cabo al otro del universo la materia animada toma infinitud de formas diferentes; pero componen siempre individuos en todos los que se manifiesta el fenómeno del sentimiento; i en tan vária multitud de seres no es posible concebir *uno solo* que no esté cierto de que siente;" resulta que la certidumbre del hombre es la misma del animal i de cualquier otro ser, salvo los inanimados, *suponiendo que los haya*, que es duda que le ocurre a nuestro autor (página 171). Pero este modo de ver las cosas, sobre ser falso i ridiculo, es dejar sin resolver la cuestion; con lo cual queda en pie la censura consignada en el precedente artículo.

Tras este capítulo de Tracy léase los que al mismo asunto consagra Bálmes al principio de su Filosofia fundamental; i júzguese.

En el capítulo III i siguientes se trata de la segunda cuestion, a saber: "¿Cuál es la causa primera de todo error?" i pretende el autor resolverla diciendo que "la causa primera de todo error es la imperfeccion de los recuerdos," o sea la falta de memoria. Mora, en su Lójica, refuta la anterior proposicion en estos términos:

"Para admitir esta opinion con tanta jeneralidad, seria preciso probar que no somos susceptibles de error cuando la memoria nos sirve fielmente, i esta proposicion es notoriamente falsa. Un juicio se compone de dos ideas: en la mayor parte de las veces, una de estas nos es suministrada por la memoria; la otra se adquiere en el acto que precede al de la formacion del juicio: así, si digo *este cuerpo es duro*, la idea de la dureza estaba ya en mi mente; la idea del cuerpo es la que acabo de adquirir. Pero este juicio puede ser erróneo de dos modos. Puedo tener una falsa idea de la dureza, o puedo tener una falsa idea del cuerpo que acabo de ver. En el primer caso, el error puede provenir de la memoria i en el segundo no proviene de ella sino de la sensacion. La memoria me ha representado en toda su exactitud la dureza; pero el cuerpo no es duro. Así pues, la sensacion es innegablemente un oríjon fecundo de errores. Ademas, en el acto de abstraer una cualidad haciéndola comun a una especie, es factible que demos a esta abstraccion una extension mayor de la que tiene en realidad. He visto muchas iglesias de piedra; i aplico la idea *piedra* a la idea *iglesia* sin restriccion, infringiendo que todas las iglesias son de piedra. La memoria no ha tomado parte alguna en este trabajo: luego la imperfeccion del recuerdo no ha sido la causa del extravío mental. Una falsa abstraccion ha producido el engaño. Puede, en fin, ocurrir

un caso en que el error estriba en la misma fidelidad de la memoria. Recibida una impresion errónea, si se reproduce en su forma primitiva, se reproducirá envuelta con el error que tuvo en su origen: en este caso no es tampoco la imperfeccion del recuerdo, sino su perfeccion lo que induce a error. He unido dos ideas incompatibles; cada vez que las recuerdo, las admito como unidas, sin echar de ver su incompatibilidad; i en cada una de estas veces hago un juicio falso, cuya falsedad estriba en la fidelidad de la memoria. Por ejemplo, he creido al principio que todos los astros son estrellas fijas. Observo el planeta Venus, i lo llamo estrella fija. ¿Qué ha hecho en este caso la memoria sino conservar en toda su pureza un error que ha provenido de la falta de atencion?

El mismo Tracy admite las premisas de este último argumento cuando dice: "Como las mas de las ideas aisladas no son impresiones simples, sino compuestas de elementos reunidos por juicios anteriores, segun que estos son verdaderos o falsos estarán bien o mal hechas las ideas, i los juicios posteriores formados en consecuencia de los anteriores, tendrán una certidumbre condicional i de deduccion." En otro lugar advierte lo que sigue, que es una contradiccion manifiesta con el principio de que se trata: "La causa próxima i práctica de todos nuestros errores es nuestra precipitacion en juzgar: pension humana, tanto mas perjudicial cuanto es por lo comun inevitable, pues un solo juicio falso acarrea otros que subsisten frecuentemente mucho tiempo aun despues que el primero se ha rectificado."

Suponiendo que la memoria reprodujese con fidelidad nuestras percepciones i juicios pretéritos, para estar libres de error era preciso todavía, ademas del requisito irrealizable propuesto por Mora, a saber, que anteriormente no hubiésemos errado, el cumplimiento de otra condicion: a saber, que no aventurásemos juicio alguno sin pleno conocimiento de la cosa que ha de juzgarse. Pero todos los dias juzgamos de cosas que no conocemos bien, i en este caso el error a que nos exponemos no depende de la falta de memoria. Tal acontece siempre que juzgamos por inducciones. En una palabra: las causas de nuestros errores son varias i complexas; i pretender reducir las a una sola, es efecto de aquella superficial filosofia que reduce a una sola las diferentes operaciones de la mente. He aquí, en esa misma superficialidad de miras i de carácter, un verdadero i fecundo manantial de errores.

Hay en las obras de nuestro autor dos principios que suelen atribuírsele como orijinales i que lo son realmente, el uno por la fórmula tosca i absurda de que se le ha revestido, i el otro por el sentido absoluto en que se presenta, i son: 1.º *Pensar es sentir*; 2.º *La imperfeccion de los recuerdos es la causa primera de todo error*. I es de ver cómo estos dos principios, falsos en sí mismos, son a su vez entre sí absolutamente contradictorios. Porque si *pensar es sentir*, los actos del pensamiento, los

juicios, deben tener el mismo carácter que las sensaciones. Pero las sensaciones, que pueden ser agradables o desagradables, intensas o superficiales, excluyen por su naturaleza el carácter de ciertas o dudosas, de verdaderas o erróneas. Por su naturaleza, que se ha supuesto idéntica, los juicios debian excluir el propio carácter de ciertos o dudosos, verdaderos o erróneos. A esta consecuencia lójica parece inclinarse nuestro autor cuando dice, página 170: "no hai verdad o falsedad en una percepcion aislada;" i página 179: "juicios: son percepciones de una idea encerrada en otra: ningún juicio, considerado en sí mismo, es ni puede ser falso;" debió agregar: "ni verdadero;" "pues la relacion percibida," añade, "es tan real como cualquiera sensacion." Esto supuesto, no hai causas de error, porque no hai error ni hai verdad: en el órden de las sensaciones, esas son palabras sin sentido; i cuando nuestro autor trata estas cuestiones, da por nulo el cacareado principio *pensar es sentir*.

En medio de los errores, contradicciones i vacíos que he venido señalando en las obras de M. Tracy, dejan sobre todo, una impresion dolorosa en el espíritu, los frecuentes asertos en que degrada al hombre bajo el nivel del bruto, i la negacion de Dios evidentemente contenida en un pasaje no ha mucho transcrito. Esto es melancólico tratándose de un libro que se ofrece como texto a la juventud en un pueblo cristiano.

V.

CONCLUSION.

Considerado el libro por el lado especulativo, notados los errores, vacíos i contradicciones de que adolece, examinemos la cuestion por el lado práctico i utilitario. Recorramos las ventajas que ofrece el estudio de la filosofia, i veamos si hecho bajo la conducta de nuestro autor, pueden estas conseguirse.

Desde luego la filosofia apareja la ventaja de abreviar en fórmulas elevadas los productos de la ciencia. En esta parte nadie podrá recomendar a M. Tracy; pues habiendo escrito a principios de este siglo, mal pudo anticiparse al movimiento científico contemporáneo. Mas prescindamos del caudal de conocimientos positivos que en estos estudios se adquieren, i sólo recordemos, en primer lugar, que ellos inician a los jóvenes en el sentido de las clasificaciones i palabras que el uso de las personas cultas ha consagrado como significativas de los fenómenos del espíritu. Todas las ciencias tienen su vocabulario: la filosofia tiene el suyo; i como la filosofia es una materia que en toda cuestion penetra i se hace sensible, claro es que el conocimiento de su nomenclatura es indispensable para todo el que aspire a terciar en una sociedad ilustrada, a fin de poder entender i ser

entendido. No se aviene bien el vocabulario de nuestro autor con el generalmente adoptado, salvo aquellos pasajes en que se ve forzado a contradecirse. Principia por proponer que se llamen sensaciones lo que todo el mundo llama pensamientos. No hace diferencia, por ejemplo, entre sujeto i objeto, entre facultades intelectuales i facultades morales, entre razon i sentimiento, entre necesidad i libertad, entre voluntad i deseo: distinciones que del lenguaje filosófico han pasado al de clases iliteratas. Quien solo en Tracy haya estudiado los rudimentos de la filosofía, mal podrá entender ningun libro serio que tratando de estas materias, dé por sabidas las significaciones de las voces i frases elementales de la ciencia. Hablará a cada paso de sus *sensaciones* como un discípulo de Bentham de sus *intenciones*. ¿I será esto cédula de naturalizacion en una sociedad culta?

Es, en segundo lugar, la filosofía un gimnasio en que el entendimiento pone en ejercicio sus fuerzas i se apercibe para la sagaz apreciacion de los hechos, para el hábil manejo de la polémica i el uso elegante de recursos oratorios; así como encerrado se acostumbra al perro a ladrarle a una piel de venado ántes de sacarle a caza, segun la comparacion de Horacio. En la severa escuela de la edad média adquirió el espíritu humano aquella firmeza revestida de sagacidad a que se deben los maravillosos descubrimientos de que hoi justamente se envaneco, i aun allí podemos decir con Herder, que se fijó la lójica moderna. Constituida esta lójica en comun honrra de los pueblos europeos, la recibió el niño con el lenguaje por ella formado i la respira en la atmósfera de civilizacion que ella ilumina. Por esta razon no se hacen hoi necesarios en la enseñanza de estas materias los mismos grados de rigor ni el mismo espacio de tiempo que en las épocas que a fuerza de trabajo nos prepararon el camino. El acérrimo disputar de la escuela, como preparativo para andar sin tropiezo en la vía del progreso, no está en el espíritu del siglo porque cesó la necesidad de tanto rigor. Mas no por esto hemos de desconocer ingratos lo que le debemos, ni echar en olvido por una incuria culpable, la instruccion que hemos adquirido, i que siempre demanda algun ejercicio para que no se pierda. La aristocracia de la ciencia, como la de la sangre i la riqueza, debe guardarse de una ciega confianza que acabará por arruinarla. Quiero decir, en suma, que en la enseñanza de la filosofía debe siempre consagrarse alguna atencion al ejercicio práctico de la argumentacion, que es el arma del entendimiento. Pero ya hemos visto el desprecio con que la mira nuestro autor. Nada lo dice al discípulo de los artificios, recursos i salidas del raciocinio. La lójica, que es para el comun el arte de razonar, para él es una ciencia especulativa segun sus propias palabras. Desorientado i empobrecido en cuanto a la nomenclatura, como arriba dije, ignorante luego de las armas de la dialéctica, el discípulo de Tracy no tiene ni podrá manejar otras sino las que la naturaleza, las circunstancias i la época progresista en que vive, le suministra i enseñan a imitar no su maestro

Aunque las especulaciones del filósofo, observa a esto mismo propósito el escéptico Hume, estén muy lejos de los negocios mundanos, pueden esparcirse en toda la sociedad e ir introduciendo en olla un espíritu de claridad i correccion en todos los estudios i profesiones. Nada de esto podríamos prometernos de la confusion de ideas de nuestro autor, de los vacíos que deja, i sobre todo de las contradicciones que enmarañan su doctrina.

Tercero e importantísimo resultado acarrea el estudio de la filosofía inspirando con altos pensamientos i jenerosos ejemplares el amor de la virtud. Esto es su mas saludable fruto, su mas preciosa conquista. Porque "¿qué te sirve, dice el libro *De la Imitacion*, disputar altas cosas sobre la Trinidad si no ores humilde, por donde se ofende la Trinidad? Más deseo, añade, sentir la contricion que saber definirla. Si supieses toda la Biblia a la letra i las sentencias de todos los filósofos, ¿qué te aprovecharia todo sin caridad i gracia de Dios?" Tan penetrados estaban de esta verdad los antiguos, que entre ellos se consideraba la filosofía como medicina del alma i se juzgaba la superioridad de un libro filosófico por las virtudes que mostrase para consolar i fortalecer el ánimo. Aludiendo probablemente a los libros de la filosofía de Sócrates, dice Horacio que no hai mala pasion que no se rectifique, ni pena que no se alivie, si se dan oídos a la buena doctrina. Sabida es la frase en que Erasmo consigna su gratitud ácia Ciceron por no haber nunca, abriendo por medio un libro suyo, dejándolo de la mano sin sentir mejorado el espíritu. ¿Con cuánta mas razon no pudiera decirse eso i mas de la filosofía de los padres de la iglesia i de los escritores místicos? Para citar un ejemplo tangible, creo puede asegurarse que *La Mujer fuerte*, obra del ilustrísimo Landriot, recientemente traducida i publicada entre nosotros, ha ejercido un influjo mas benéfico que muchos de los libros que, adornados con el título de filosóficos, se estudian en nuestros colejos i adornan nuestras bibliotecas. Desde que la filosofía ha intentado divorciarse de la relijion, mas ensoberbecido que edifica. Por esta razon ha dicho Sélgas en nuestros dias con mucha gracia i exactitud, que la verdadera filosofía ha huido de las universidades i de los libros. No acusemos, pues, únicamente a nuestro autor de esta esterilidad, sino con él a todos los que a título de emancipar la filosofía de la tutela de la relijion, la lesionan i reducen a la impotencia. Pero sucede que M. Tracy no contento con no fomentar el amor de la virtud, ni ofrecer pasto de nobles pensamientos, manifiesta tendencias decididamente contrarias; i si de lo primero no le hacemos un cargo personal, no podemos decir lo mismo de lo segundo. Disimulémosle enhorabuena que se abstenga de no inculcar el sentimiento de la admiracion por las cosas grandes, i el respeto a la autoridad de los hombres ilustres, motivos obligantes de aficionarse al estudio i a la meditacion; pero ¿a qué fin, ni con qué derecho nos da aquellos ejem-

plos de desprecio por los demás i de propio ilimitado ensobrecimiento cuando nos dice, por ejemplo, en su prefacio, texto orijinal, que "no se trataba de exponer la verdad sino de descubrirla," i que "tiene seguridad de haberla descubierto;" o cuando asienta al principio del capítulo I de la Lógica que "léjos de haber dado el espíritu humano el menor paso en mil ochocientos años los ha dado retrógrados?" I despues de esto ¿qué resultado puede traer la loca presuncion que inspira a los niños diciéndoles, como lo hace en el citado prefacio, que "son mas capaces que los hombres instruidos para ver las cosas en su verdadero punto de vista?" Que los trabajos de todos los filósofos que le precedieron fueron labor inútil; que con desprecio i olvido de todos esos trabajos, él solo la descubrió la verdad, i que con prestar algunos momentos de atencion, es capaz cualquier niño de mediana inteligencia de aprovecharse de este descubrimiento suyo: he aquí lo que el autor trata de persuadir, segun se colije de los pasajes copiados i de otros muchos que omito: este es, en una palabra, el espíritu de su filosofía. De semejante escuela no creo fácil sacar hombres sensatos, estudiosos i moderados como lo es el verdadero filósofo i el verdadero sabio; sino por el contrario, vanidosos i escépticos filosofastros, ignorantes de las opiniones que han mencionado los siglos, rebeldes a toda autoridad i despreciadores de toda institucion. En esta época, mayormente, i en estos paises en que el prurito de figurar inmaduramente suele echar a pique tantas felices disposiciones, a ninguna persona sensata puede ocultarse la inoportunidad de acarrear un nuevo elemento de desórden con estas enseñanzas pedantescas i subversivas. Bastante tienen ya nuestras asendereadas bibliotecas con los insultos que el militarismo les infiere i desprecios que le merecen al mercantilismo, para que vayamos a inculcar el espíritu de estos desprecios, i allanar el camino a nuevos insultos como aquellos, con intrusas enseñanzas de esta clase en el refugio mismo de las letras. Guardémonos de minar nuestro propio edificio.

Por otro lado, este espíritu de altaneró desprecio por toda autoridad no excluye el servilismo respecto de una autoridad dada. En los sectarios de esta clase de cabezillas la adoracion por estos corre parejas con el desden con que miran al mundo entero. Pareco que hai en esto una contradiccion; pero esta contradiccion es un hecho que ya notó la perspicacia de Balmes en su precioso *Criterio*. No faltan ejemplares históricos de semejante lastimoso contraste. Lucrecio, al mismo tiempo que negaba la Divinidad, adoraba como Dios a Epicuro por haberle enseñado aquella negacion. Los tenientes de Omar que incendiaron la biblioteca de Alejandría miraban los manuscritos que ardian con una indiferencia propia de su adhesion al jefe cuya bárbara orden ejecutaban.

Partes muy importantes de estos estudios i en que se abre ancho cam-

po para cosechar las ventajas que dejo apuntadas, son la *Historia de la Filosofía* i la *Ética o Moral*; porque la una introduciéndonos en el sagra-rio de los mas ilustres pensadores de que se gloria la humanidad, nos hace particioneros de sus tesoros, i esta segunda nos ofrece útiles documentos para conducirnos con conciencia i rectitud. Estos dos ramos, además, están mandados enseñar en la Universidad, pues el curso de filosofía la comprende en todas sus partes. No los contiene la obra de Tracy adoptada actualmente por texto; i lo que es mas grave, la doctrina de este autor tiende a extinguir la aficion de la primera de las dos mencionadas materias, i cierra la puerta al estudio de la segunda: lo uno, por el menosprecio con que enseña a mirar los trabajos de la antigüedad; lo otro, por que no admitiendo la libertad destruye las bases de la moral. Aquí vuelvo a notar una semejanza i una diferencia entre Bentham i Tracy. Ambos dejan sin cimiento la moral, i ambos siguen hablando de moral en un sentido enteramente distinto del que todo el mundo entiende. Es la diferencia que Bentham parte de la negacion del *deber* i Tracy de la negacion de la *libertad*: nociones correlativas igualmente necesarias como fundamento de la ciencia a que me refiero; i que, una vez destruida esta, el primero la sustituyo por la Doctolojía, o arte de procurarse placeres, i el segundo por la Mecánica animal. Cuando hablan de moral, el uno alude a aquello i a esto el otro. Dos tratados dedicó nuestro autor en sus obras a materias conexas con la moral, i allí puede verse lo que a este respecto opina. El uno es sobre la voluntad i sus efectos, el cual formó la cuarta parte de los Elementos de Ideolojía. Baste decir que en la introduccion ofrecio considerar al hombre: "como un ser que quiere en consecuencia de impresiones i conocimientos i que obra en consecuencia de sus voluntades," i agrega por nota que "lo mismo puede decirse de todos los seres animados que conocemos i aun que imaginamos:" donde claramente se ve que nuestro autor no toma al hombre por el lado moral, esto es, como un ser inteligente, libre i responsable; sino por el lado material; en cuanto está dotado de fuerza i movimiento como los brutos animales. Qué moral puede esperarse de estos antecedentes? El otro tratado a que me refiero, es la parte V. de los mismos Elementos de Ideolojía, la que dejó inconclusa su autor i solo consta de una introduccion, en que advierte a sus lectores que no deben aguardar lo que comunmente se entiende por un tratado de moral, i que si eso desean, les aconseja "prefieran otra clase de lectura;" i de un capítulo sobre el amor, que consta solo de tres parrafitos. Hace en él algunas vulgares apuntes sobre la necesidad de la reproduccion; da una razon torpé de por qué las mujeres aman a los hombres audaces i valientes; a que añadé por nota que lo mismo sucede en las hembras de muchos animales, i dice que los amores de estos son como los que cantan *nuestras* novelas i poemas. Concluye con estas palabras

“ On parle difficilement de sang froid d'uno si grande puissance. . . . Júzguese de esto lo que se quiera, yo me limito a negar que las antecedentes pueda esperarse cosa semejante a lo que la jente entiende por moral.

Qué mas? Ya hemos visto que nuestro autor está mui lejos de admitir la existencia de Dios. Con esto está dicho todo.

En resumen: de las obras de M. Tracy no podemos prometernos aprecio intelectual, ni mucho ménos moral, para la juventud estudiosa.

Únicamente me resta contestar el argumento que se deriva de haber el Congreso de este año recomendado al Poder Ejecutivo la introduccion en la Universidad, como texto de enseñanza, del libro que acabo de examinar. Si la injerencia del Congreso en este negocio ha sido prudente i respetuosa a los fueros de un instituto científico i literario, como la Universidad nacional de Colombia, es cuestion que me guardaré bien de tratar; pues no es ocasión de hacerlo. Pero he dicho que las obras de M. Tracy han caído en desuetud; por lo cual me creo obligado a demostrar que aquel acto del Congreso no fué inspirado por las ideas de la época. Hízose la propuesta por un antiguo catedrático que allá en sus mocedades cuando las obras de Bentham i Tracy llegaron por primera vez a estos países, estudió por ellas, i desde entónces les profesa un religioso respeto. ¡Es tan difícil, aun en hombres de talento, sublevarse contra las sugestiones de ideas que subrepticamente señorean el entendimiento! ¡Son tan propensas a fosilizarse aquellas que con amor se reciben en los juveniles años! En cuanto a la adhesion de la mayoría de las Cámaras a aquella propuesta; en medio de las multiplicadas atenciones de otro jénero que absorbían su actividad; en momentos de cerrarse las sesiones, i tratándose de las obras de M. Tracy, apénas conocidas de la caduca jeneracion que estudió por ellas, i relegadas hoy en escaso número de ejemplares al polvo de oscuras librerías; pues solo en estos últimos meses se ha hecho de parto de ellas, i solo para el uso de estudiantes que empiezan su carrera, la reimpression que tengo a la vista, la cual no creo que lograsen ocasion ni tiempo de examinar los señores Diputados que votaron en la cuestion; en medio, vuelvo a decir, de todas estas circunstancias, la mayoría del Congreso no pudo decidirse en el sentido que lo hizo, sino por algun motivo ajeno a la naturaleza misma del libro cuya adopcion trataba de decretarse. Cuál fué este motivo no se oculta a los que han seguido de cerca los trámites del negocio: fué el toque de alarma que se dió en el seno de las Cámaras a las pasiones políticas; fué la aseveracion que allí se hizo altamente de ser el libro de M. Tracy depositario el mas fiel i salvador el mas oportuno de las doctrinas liberales que con pueril temor se creían amenazadas. Ahora bien: si hemos de tomar esta palabra en buena parte i en honorable sentido; si

por doctrinas liberales se entienden las consecuencias, las aplicaciones lójicas en el orden político, del principio filosófico de la libertad i de las nociones afines de responsabilidad, justicia, derecho; lo que he demostrado basta para convencer que caso de haberse hecho un estudio detenido e imparcial del libro de M. Tracy, la mayoría de las Cámaras lejos de aprobarle, se hubiera apresurado a desecharlo como declarado enemigo de la verdadera libertad. En suma: la decision del Congreso no fué resultado de las tendencias de la época ni inspiracion de la ciencia contemporánea; sino efecto de dos cosas: del apego de un antiguo catedrático a los amores de su adolescencia, i de un falso prejuicio de la Corporacion lejislativa.

¿Quiérese oír finalmente en ese departamento de la cuestion, el voto de un escritor nada sospechoso para la escuela liberal? Pues óigase a Castelar, que en la introduccion de sus *Lecciones sobre la civilizacion*, dice así: “La inteliencia que solo da de sí un corazon corrompido es como la flor que da de sí un fruto gusaniento, i si en todos tiempos se necesita levantar el sentido moral, en ninguno se necesita en verdad tanto como en este en que *el sensualismo i el principio de utilidad han corrompido tantas conciencias*.” Me permito advertir que el escritor se refiere a España, única nacion en Europa en cuyas universidades ha logrado Bentham alguna acogida; i que esa condenacion del sensualismo, no arguye que las obras de Tracy se estudien en la península; pues allí mismo como en todas partes, este autor está desacreditado aun entre los mismos materialistas.

Me acerco al fin de mi trabajo sin haber abierto concepto acerca del programa de filosofía formado por el profesor que anteriormente servia la cátedra. Tambien en esta parte quisiera haber correspondido de algun modo a la confianza que en mí se ha depositado; pero obsta la sencilla razon de que dicho programa se compone de ligeras indicaciones destinadas a servir de pauta a los estudiantes, pero no de materia a un exámen crítico. Para formar juicio cabal era necesario que el exámen hubiese recaído sobre las lecciones sumariadas en el programa, las cuales no tengo encargo de examinar, ni pudiera hacerlo completamente aunque quisiese, porque de ellas permanece inédito todo lo relativo a la lójica i gramática jeneral. No soi partidario de la escuela ecléctica. Por lo demas me es satisfactorio reconocer que el programa deja entrever miras elevadas i admite amplias clasificaciones; i las dotes intelectuales del autor, así como la correccion i elegancia de sus producciones, son demasiado notorias para poner en duda la superioridad de su filosofía comparada con las doctrinas de M. Tracy.

45/ Si hubiese de concluir, como es costumbre, resumiendo mi dictámen en una proposicion, lo haria pidiendo se expulsase de la Universidad el texto de M. Tracy como una perniciosa antigualla. Me abstengo de hacerlo, porque no sé hasta qué punto deba acatarse, a pesar de cualesquiera otras