

BALMES JAIME LUCIANO

FILOSOFÍA

FUNDAMENTAL, TOMO III

Jaime Balmes
Filosofía Fundamental, Tomo III

*http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=36366166
Filosofía Fundamental, Tomo III:*

Содержание

LIBRO CUARTO.	4
CAPÍTULO I.	4
CAPÍTULO II.	8
CAPÍTULO III.	16
CAPÍTULO IV.	19
CAPÍTULO V.	25
CAPÍTULO VI.	32
CAPÍTULO VII.	38
CAPÍTULO VIII.	43
CAPÍTULO IX.	54
CAPÍTULO X.	65
CAPÍTULO XI.	70
CAPÍTULO XII.	74
CAPÍTULO XIII.	77
CAPÍTULO XIV.	81
Конец ознакомительного фрагмента.	83

Jaime Luciano Balmes

Filosofía Fundamental,

Tomo III

LIBRO CUARTO.

DE LAS IDEAS

CAPÍTULO I.

OJEADA SOBRE EL SENSUALISMO

[1.] Acabamos de tratar de las sensaciones, y vamos á ocuparnos de las ideas. Para hacer debidamente este tránsito, es necesario investigar antes, si hay en nuestro espíritu algo mas que sensaciones, si todos los fenómenos internos que experimentamos, son algo mas que sensaciones trasformadas.

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

la representacion interior de ellas, sin experimentar algo distinto de ese recuerdo y de esa representacion.

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

[3.] Locke quiso rehabilitar el principio de Aristóteles sujetándole á la piedra de toque de la observacion: pero á mas de la sensacion admitió la reflexion, y convino en reconocer al alma facultades innatas. Su discípulo Condillac no se limitó á esto: segun él, todos los actos de nuestra alma no son mas que sensaciones trasformadas; opina que, en vez de distinguir como Locke dos orígenes de nuestras ideas, el sentido y la reflexion, seria mas exacto no reconocer mas que uno; ya porque la reflexion no es en su principio sino la sensacion misma, ya

porque la reflexion es mas bien el canal por donde pasan las ideas que vienen de los sentidos, que nó el manantial de ellas. (*Estracto razonado del Tratado de las sensaciones. Resúmen de la primera parte*).

El juicio, la reflexion, los deseos, las pasiones, no son mas en concepto de Condillac, que la sensacion trasformada de diferentes modos. Por esta razon, le parece inútil el suponer que el alma recibe inmediatamente de la naturaleza todas las facultades de que está dotada. La naturaleza nos da órganos para advertirnos, por medio del placer, lo que debemos buscar, y por el dolor, lo que debemos huir; pero se detiene aquí, y deja á la experiencia el cuidado de hacernos contraer hábitos, y acabar la obra que ella ha comenzado. (*Tratado de las sensaciones. Prefacio*).

[4.] A la vista de este sistema, en que no se otorgan al alma ni siquiera facultades naturales, y se consideran las que posee, como un simple efecto de las sensaciones, se nota desde luego la contradiccion en que incurre su autor, cuando en el mismo lugar se declara ocasionalista, pretendiendo que las impresiones de la organizacion no son mas que la ocasion de nuestras sensaciones. ¿Puede darse facultad natural mas inexplicable que la de ponerse en relacion con objetos que no producen las sensaciones, y que son con respecto á ellas una mera ocasion? Si al alma se le concede esta facultad, ¿qué inconveniente hay en admitir las otras? ¿No es una facultad natural, y muy singular, la de sentir por medio de causas que no pueden obrar sino ocasionalmente?

En este caso ¿no se atribuye al alma una facultad natural de producirse ella misma las sensaciones, con ocasion de las impresiones orgánicas, ó no se la supone en relacion inmediata con otro ser superior que se las produzca? ¿Por qué esa actividad interna, ó esa receptividad, no puede aplicarse á las ideas? ¿Por qué no se han de admitir en el alma otras facultades innatas? ó mas bien ¿por qué se dice que no se las supone, cuando se comienza por suponerlas?

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

CAPÍTULO II.

LA ESTATUA DE CONDILLAC

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

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

[6.] Si bien se observa, ya en los primeros pasos, se hace dar á la estatua un gran salto. A vueltas de la aparente simplicidad del fenómeno sensible, se introduce ya uno de los actos que suponen

el entendimiento muy desarrollado: la reflexion. Ya la estatua se cree algo, se cree olor; ya se le atribuye pues la conciencia del yo, comparativamente á la impresion que recibe; ya se le hace emitir una especie de juicio, en que afirma la identidad del yo con la sensacion. Esto es imposible, si no hay mas que la sensacion enteramente sola. Entonces no hay ni puede haber nada mas que aquella impresion puramente pasiva. Es un fenómeno aislado, sobre el cual no hay reflexion de ninguna clase; la estatua no tiene otra conciencia de sí misma que esta sensacion; pero esta conciencia no es digna de tal nombre en el órden reflexivo. La hipótesis de Condillac, aplicada en todo rigor, no ofrece mas que un fenómeno que no puede conducir á nada; desde el momento en que sale de la sensacion para desenvolverla, admite en el espíritu una actividad distinta y muy diferente de la sensacion, y arruina todo su sistema.

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

[7.] La capacidad de sentir aplicada á la impresion recibida, la llama Condillac atencion. Si no hay mas que una sensacion, no habrá mas que una atencion; pero si las sensaciones se suceden

con variedad dejando rastro en la memoria de la estatua, cuando se presente una nueva sensacion, la atencion se dividirá entre la actual y la pasada. La atencion dirigida simultáneamente á dos sensaciones, es la comparacion. Con la comparacion se percibirán las semejanzas ó diferencias; esta percepcion es el juicio. Todo esto se hace con sensaciones solas; luego la atencion, la memoria, la comparacion, el juicio, no son mas que la sensacion trasformada. En apariencia nada mas sencillo, mas claro, mas verdadero; en realidad nada mas confuso, mas falso.

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

[9.] La atencion es la aplicacion del ánimo á alguna cosa: y esta aplicacion supone el ejercicio de una actividad, concentrada sobre un objeto. Cuando el espíritu se halla enteramente pasivo, no atiende, hablando con propiedad; y respecto de las sensaciones, hay atencion, cuando por un acto reflejo conocemos que sentimos. Si no hay este conocimiento, no hay verdadera atencion, y sí únicamente sensacion mas ó menos viva, segun el grado con que está afectada nuestra sensibilidad. Si á las sensaciones muy vivas, se las quiere llamar atencion, el uso de

la palabra será impropio; cabalmente, los que sienten con mas viveza, suelen distinguirse por su falta de atencion. La sensacion es la afeccion de una facultad pasiva; la atencion es el ejercicio de una actividad; y así es que los brutos no participan de ella, sino en cuanto encierran un principio de actividad para dirigir á un objeto determinado sus facultades sensitivas.

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

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

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

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

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

[12.] ¿Qué le sucederá pues á un ser limitado á la facultad de experimentar varias sensaciones? Las tendrá sin compararlas. Cuando sentirá de un modo, no sentirá de otro, la una sensacion no será la otra, es cierto; pero el ser sensible no se dará cuenta de la variedad. Las unas sensaciones vendrán en pos de las otras, sin ser comparadas entre sí. Aun suponiendo la memoria de ellas, esa memoria no será mas que una repeticion de las mismas, con menos intensidad. Si se admite que el ser sensible las compara, y que percibe sus relaciones de identidad ó distincion, de semejanza ó diferencia; se admiten ya una serie de actos

reflejos, que no son sensaciones.

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

Dos sensaciones enteramente distintas pueden referirse á un mismo tiempo en la memoria; el tiempo pues será idéntico y las sensaciones distintas. La sensacion puede existir sin recuerdo del tiempo en que antes existia, y hasta sin ningun recuerdo de que haya existido; luego la sensacion no envuelve la relacion del tiempo; luego estas son cosas distintas, muy diferentes; luego se engaña Condillac, cuando quiere explicar la memoria de las sensaciones por sensaciones puras.

[14.] Las reflexiones anteriores arruinan enteramente el sistema de Condillac. O admite algo mas que sensaciones ó nó;

si lo primero, peca contra su supuesto principal; si lo segundo, no le es posible explicar ninguna idea abstracta, ni aun la memoria sensitiva; se verá pues reducido á admitir con Locke la reflexion sobre las sensaciones, y por la misma razon, otras facultades del alma.

[15.] Compréndese fácilmente lo que han sostenido algunos filósofos de que todas nuestras ideas vienen de los sentidos, entendiéndose que las sensaciones despiertan nuestra actividad interior, y ofrecen por decirlo así, los materiales á la inteligencia; pero no se comprende cómo se ha podido dar por cosa cierta, clara, sumamente sencilla, que en nuestro espíritu no hay mas que esos materiales, las sensaciones. Basta fijar un momento la atencion sobre nuestro interior para descubrir muchos fenómenos distintos de la sensacion, y varias facultades que nada tienen que ver con la sensitiva. Si Condillac se hubiese limitado á sostener que esas facultades para desenvolverse, han menester el sentir como una especie de excitacion, nada hubiera dicho que no fuera muy conforme á la sana filosofía; pero pretender que todo lo excitado, que todo lo desenvuelto, no es mas que el mismo principio excitante, y esto empeñarse en confirmarlo con la observacion, es contrariar abiertamente la observacion misma, es condenarse á no poder dar un paso en la explicacion de la actividad intelectual, so pena de apartarse del supuesto en que se estriba. Sin embargo, el autor del *Tratado de las sensaciones* parece estar muy satisfecho de su sistema: impresion actual, hé aquí la sensacion; recuerdo de la sensacion,

hé aquí la idea intelectual: esto si no es sólido es alucinador; con la apariencia de una observacion delicada, se detiene en la superficie de las cosas, y no fatiga al discípulo. Todo sale de la sensacion: pero es porque Condillac hace hablar á la estatua, del modo que á él le parece bien, sin atenerse á la hipótesis de la sensacion sola.

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

CAPÍTULO III.

DIFERENCIA ENTRE LAS IDEAS GEOMÉTRICAS Y LAS REPRESENTACIONES SENSIBLES QUE LAS ACOMPAÑAN

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

[18.] Es poco menos que imposible que el geómetra piense en el triángulo, sin que divague por su imaginacion la semejanza del triángulo, tal como le ha visto mil veces en las láminas: y por este motivo, estará el geómetra inclinado á creer que la idea del triángulo no es mas que aquella representacion sensible. Si así fuese, se verificaria en la idea del triángulo lo que afirma Condillac, de que la idea no es mas que el recuerdo de la sensacion. En efecto, aquella representacion es la sensacion repetida; no hay entre las dos afecciones del alma mas diferencia, sino que la sensacion actual es causada por la presencia actual

del objeto, y por tanto es mas fija y mas viva. En prueba de que la diferencia no es esencial, sino que solo está en el mas ó en el menos, se puede notar, que si la representacion imaginaria llega á un grado muy alto de viveza, no la distinguimos de la sensacion, como les sucede á los visionarios, y como todos lo experimentamos durante el sueño.

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

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

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

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

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

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

[20.] Lo que se ha dicho del triángulo, la mas sencilla de las figuras, puede aplicarse con mayor razon á todas las demás. Muchas de ellas no pueden ser representadas distintamente en la imaginacion, como se ve en las que constan de muchos lados; y aun el círculo, que en la facilidad de ser representado se acerca al triángulo, no podemos imaginarlo con tal perfeccion que le distingamos de una elipse cuyos dos ejes se diferencien poco entre sí.

CAPÍTULO IV.

LA IDEA Y EL ACTO INTELECTUAL

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

[22.] Estas consideraciones tiran una línea divisoria entre el entender y el imaginar; línea que tiraron todos los escolásticos, línea que conservaron, y por decirlo así, marcaron mas Descartes y Malebranche, línea que comenzó á borrar Locke, y que hizo desaparecer Condillac. Todos los escolásticos reconocieron esta línea; pero así ellos como muchos otros emplearon un lenguaje que mal entendido, era muy á propósito para contribuir á borrarla. A toda idea la llamaron imagen del objeto; explicaron el acto de entender, cual si en el entendimiento hubiese una especie de forma que expresase el objeto, como el retrato delante de los ojos ofrece á estos la imagen de la cosa retratada. Este lenguaje dimana de la continua comparacion que naturalmente se hace entre el entender y el ver. Cuando los objetos no están presentes, nos valemos de retratos; y como los objetos en sí mismos no

pueden estar presentes á nuestro entendimiento, se concibió una forma interior que hiciese las veces de un retrato. Por otra parte, las únicas cosas que se prestan á representacion propiamente dicha, son las sensibles; el único caso en que hallamos dentro de nosotros esa forma en que se retratan los objetos es el de la representacion imaginaria; y así era peligroso que á esta se le llamase idea, y á toda idea representacion imaginaria, en lo que consiste el sistema de Condillac.

[23.] Santo Tomás llama á las representaciones de la imaginacion, *phantasmata*, y dice que mientras el alma está unida al cuerpo no puede entender sino *per conversionem ad phantasmata*, esto es, sin que preceda y acompañe al acto intelectual la representacion de la fantasía, que sirve como de material para la formacion de la idea, y de auxiliar para aclararla y avivarla. La experiencia nos enseña de continuo que siempre que entendemos, se agitan en nuestra imaginacion formas sensibles relativas al objeto que nos ocupa. Ya son las imágenes de la figura y color del objeto, si este los tiene; ya son las imágenes de aquellos con que se le puede comparar; ya son las palabras con que se expresa en la lengua que habitualmente hablamos. Así, hasta pensando en Dios, en el acto mismo en que afirmamos que es espíritu purísimo, se nos ofrece en la imaginacion bajo una forma sensible. Si hablamos de la eternidad, vemos al *anciano de días*, tal como lo hemos visto representado en los templos; si de la inteligencia infinita, nos imaginamos quizás un piélagos de luz: si de la infinita

misericordia, nos retratamos un semblante compasivo; si de la justicia, un rostro airado. Al esforzarnos por concebir algo de la creacion, se nos representa un manantial de donde brotan la luz y la vida, así como la inmensidad, la sensibilizamos tambien en una extension sin límites.

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

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

[25.] El llamar á toda idea imágen, es un error, si se quiere concebir la idea como algo distinto del acto intelectual, y que se ponga delante del entendimiento, cuando este ha de ejercer

sus funciones. Imágen es lo que representa, *como semejanza*; y yo pregunto, ¿cómo se sabe que exista esta representacion ó semejanza? ¿cómo se sabe que para entender, necesitamos una forma interior, que sea como un retrato del objeto? ¿Qué es retrato, cuando se sale del órden sensible? En el órden intelectual, hay semejanzas, pero nó en el sentido en que las tomamos en el órden material. Yo entiendo, otro hombre entiende tambien; en esto tenemos una semejanza, pues que se halla en el uno lo mismo que en el otro, nó idéntico en número, sino en especie. Pero esta semejanza es de un órden muy diferente de las sensibles.

[26.] Al entender, conocemos lo que hay en el objeto entendido; pero no sabemos si esto se hace por el simple acto del entendimiento, sin necesidad de un medio representativo por la semejanza. Entendemos la cosa, nó la idea, y tanta dificultad encuentro en que el entendimiento perciba sin la idea, como en que la supuesta representacion se refiera al objeto. ¿Cómo es que mi idea se refiere á un objeto? si por sí misma, luego ella por sí sola, siendo puramente interior, se refiere á lo exterior, me pone en relacion con lo exterior sin necesidad de ningun intermedio. Lo que hace ella, tambien lo podrá hacer el acto intelectual por sí solo. Si la relacion de la idea con el objeto, me viene por otra idea, tengo sobre la intermedia la misma dificultad que sobre la primera. De todos modos siempre llegamos á un caso en que se hace la transicion del entendimiento al objeto sin intermedio.

Si tengo á la vista un objeto imágen de otro desconocido, veré el objeto en sí mismo, pero sin conocer que tiene relacion de

imágen, hasta que me lo digan; conoceré su realidad, mas nó su representacion. Lo propio sucederá en las ideas-imágenes: luego nada explican para hacer el tránsito del acto interior al objeto, pues no encontramos que ellos puedan hacer para sí, lo que se quiere que hagan para el entendimiento.

[27.] En el acto intelectual hay algo misterioso que el hombre procura explicar de mil modos, sensibilizando lo que experimenta allá en su interior. De aquí tantas locuciones metafóricas; útiles, si solo se emplean para llamar y fijar la atencion, y darse á sí propio cuenta del fenómeno; nocivas á la ciencia, si sacándolas de estos límites, se olvida que son metáforas, y que jamás pueden confundirse con la realidad.

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

[28.] Una de las causas de la oscuridad en esta materia es el mismo esfuerzo que se hace por aclararla. El acto de entender es sumamente luminoso en su parte objetiva, pues por él vemos lo que hay en los objetos; pero en su naturaleza subjetiva, ó en sí mismo, es un hecho interno simple, que no puede explicarse con palabras. Esto no es una particularidad del acto intelectual, conviene á todos los fenómenos internos. ¿Qué es

ver, gustar, oír; qué es una sensación, un sentimiento cualquiera? Es un fenómeno interno, del cual tenemos conciencia, que no podemos descomponer en partes explicando la combinación de estas por medio de un discurso. Indicamos el fenómeno con una palabra, pero esta palabra nada significa para quien no le experimenta también, ó no le ha experimentado alguna vez. Todas las explicaciones del mundo no harían entender al ciego de nacimiento lo que es un color, ni al sordo lo que es un sonido.

El acto intelectual pertenece á esta clase: es un hecho simple que podemos *designar*, mas nó explicar. La explicación supone varias nociones cuya combinación se expresa en el discurso; en el acto intelectual no las hay: cuando se ha dicho pensar ó entender, se ha dicho todo. Esta simplicidad no se destruye por la multiplicidad objetiva; tan simple es el acto con que se percibe un solo objeto, como otro con que se comparan dos ó mas. Si no es posible hacerlo todo en un acto, resultan muchos; pero al fin hay uno que se enlaza con ellos, ó los resume, mas nó un acto compuesto.

CAPÍTULO V.

COTEJO DE LAS IDEAS GEOMÉTRICAS CON LAS NO GEOMÉTRICAS

[29.] La idea es cosa muy diferente de la representacion sensible, pero tiene con ella relaciones necesarias que conviene examinar. Cuando digo *necesarias*, hablo únicamente del modo de entender de nuestro espíritu, y en su estado actual, prescindiendo de la inteligencia de otros espíritus y aun de la del humano, para cuando se halle sujeto á condiciones diferentes de las que le han sido impuestas en su presente union con el cuerpo. Tan pronto como salimos de la esfera en que se ejerce nuestra experiencia, es preciso que seamos sobrios en el establecimiento de proposiciones generales, guardándonos de aplicar á todas las inteligencias, calidades que tal vez solo convienen á la nuestra; y que quizás respecto de ella misma se variarían del todo, cuando pasemos á otra vida. Previas estas observaciones, muy importantes para deslindar cosas que hay peligro de confundir, examinemos las relaciones de nuestras ideas con las representaciones sensibles.

[30.] Fijando la consideracion sobre la diferencia de los objetos á que se refieren nuestras ideas, ocurre desde luego una clasificacion de estas en geométricas y no geométricas. Las

primeras, abarcan todo el mundo sensible en cuanto es percibido en la representacion del espacio; las segundas, se extienden á toda especie de seres, prescindiendo de que sean ó nó sensibles; aquellas suponen un elemento primitivo que es la representacion de la extension; y en las divisiones y subdivisiones en que se distribuyen, no ofrecen mas que la idea de la extension limitada y combinada de diferentes maneras; estas, nada ofrecen relativo á la representacion del espacio, y aun cuando se refieran á él, solo le consideran en cuanto numerado, por las varias partes en que se puede dividir. De aquí resulta una línea que en las matemáticas separa la geometría de la aritmética universal; pues aquella tiene por base la idea de extension, cuando esta solo considera el número, ya sea determinadamente como en la aritmética propiamente dicha, ya indeterminadamente, como en el álgebra.

[31.] Aquí es de notar la superioridad que las ideas no geométricas tienen sobre las geométricas. En los dos ramos de las matemáticas, aritmética universal y geometría, se echa de ver esta superioridad de una manera evidente. La geometría necesita á cada paso el auxilio de la aritmética, y esta jamás necesita el auxilio de la geometría. Se podrian tratar todos los ramos de la aritmética y álgebra, desde sus nociones mas elementales hasta sus complicaciones mas sublimes, sin mezclar para nada la idea de la extension, y por consiguiente sin hacer uso de ninguna idea geométrica. Hasta el cálculo infinitesimal, nacido en cierto modo de consideraciones geométricas, se ha

emancipado de estas, y se ha constituido en un cuerpo de ciencia del todo independiente de la idea de extension. Por el contrario, la geometría ha menester desde sus primeros pasos, del auxilio de la aritmética. La comparacion de los ángulos, punto fundamental en la ciencia geométrica, no se hace sin medirlos; y la medida se refiere á un arco de la circunferencia dividido en cierto número de grados que se pueden contar: hénos aquí en la idea del número, en la operacion de contar, esto es, en el terreno de la aritmética.

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

de *suma*, la de *tres* y la de *dos*: la *suma* de los *tres* ángulos de un triángulo es igual á *dos* rectos.

[32.] No se crea que la idea del número pueda ser reemplazada por la intuición sensible de la figura cuyas propiedades y relaciones se trata de averiguar. Esta intuición en muchos casos es imposible, como se ve cuando se habla de figuras de muchos lados. Fácilmente nos representamos en la imaginación un triángulo y hasta un cuadrilátero; la representación se nos hace ya algo difícil al tratarse de un pentágono; mas todavía, de un hexágono ó un heptágono; y en llegando la figura á cierto número de lados se va escapando á la intuición sensible, hasta que se hace ya imposible de todo punto, apreciarla por la mera intuición. ¿Quién es capaz de representarse en la imaginación un polígono de mil lados?

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

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

[34.] Las ideas de número, de causa, de substancia, son fecundas en resultados y se aplican á todos los ramos de las ciencias. Apenas se puede hablar sin que se las exprese; diríase que son elementos constitutivos de la inteligencia, pues que sin ellas se desvanece como fugaz ilusion. Conducidlas por todo el ámbito que ofrece objetos á la actividad intelectual, y á todo se extienden, á todo se aplican, para todo son necesarias, si se quiere que la inteligencia pueda percibir y combinar. Es indiferente que los objetos sean sensibles ó insensibles, que se trate de nuestra inteligencia ó de otras sometidas á leyes diferentes; donde quiera que concebimos el acto de entender, concebimos tambien aquellas ideas primitivas como elementos indispensables para que el acto intelectual pueda realizarse. La existencia misma, y hasta la posibilidad del mundo sensible, son indiferentes á la existencia y combinacion de dichos elementos: ellos existirian en un mundo de inteligencias puras, aun cuando el universo sensible no fuera mas que ilusion ó una absurda quimera.

Por el contrario, tomad las ideas geométricas y hacedlas salir

de la esfera sensible: todo cuanto sobre ellas fundareis serán palabras que no significan nada. Las ideas de substancia, de causa, de relacion y otras semejantes, no brotan de las ideas geométricas: cuando nos fijamos en estas solas, tenemos delante un campo inmenso donde la vista se dilata por espacios sin fin, pero donde reinan el frio y el silencio de la muerte. Los seres, la vida, el movimiento que en este campo os propongais introducir, es necesario traerlos de otra parte; es necesario emplear otras ideas, combinarlas, para que de su combinacion surjan la vida, la actividad, el movimiento, para que en las ideas geométricas se vea algo mas que ese fondo inmóvil, inerte, vacío, cual concebimos las regiones del espacio mas allá de los confines del mundo.

[35.] Las ideas geométricas propiamente dichas, en cuanto se distinguen de las representaciones sensibles, no son simples, pues encierran por necesidad las de relacion y número. No se da un paso en geometría sin comparar; y esta comparacion se hace casi siempre interviniendo la idea de número. De donde resulta que las ideas geométricas, en apariencia tan diferentes de las puramente aritméticas, son idénticas con ellas, en cuanto á su forma, ó bien en cuanto á su carácter ideal puro; y solo se distinguen de las mismas en que se refieren á una materia determinada, cual es la extension, tal como se ofrece en la representacion sensible. Luego la inferioridad de las ideas geométricas que he consignado anteriormente (31), solo se refiere á su materia, ó sea á las representaciones sensibles, que

presupone como un elemento indispensable.

[36.] Inferiré de esta doctrina otra consecuencia notable, y es la unidad del entendimiento puro, y su distincion de las facultades sensitivas. En efecto: por lo mismo que aun con respecto á los objetos sensibles, empleamos ideas que nos sirven tambien para otros no sensibles, con solas las diferencias que consigo trae la diversidad de la materia percibida, se deduce que mas arriba de las facultades sensitivas hay otra superior, con una actividad propia, con elementos distintos de las representaciones sensibles, centro donde se reunen todas las percepciones intelectuales, y donde reside esa fuerza intrínseca, que si bien es excitada por las impresiones sensibles, se desenvuelve tambien por sí propia, apoderándose de aquellas impresiones y convirtiéndolas por decirlo así en propia sustancia, por medio de una asimilacion misteriosa.

[37.] Y aquí repetiré lo que ya hice notar en otra parte, sobre el profundo sentido ideológico que encerraba la doctrina del *entendimiento agente* de los aristotélicos, que ha sido ridiculizada, por no haber sido comprendida. Pero dejemos este punto y pasemos á analizar con mucho detenimiento las ideas geométricas, para ver si nos será posible divisar algun rayo de luz en esa profundidad tenebrosa que envuelve la naturaleza y origen de nuestras ideas.

CAPÍTULO VI.

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

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

[39.] ¿Es posible una idea geométrica, sin representacion sensible, concomitante, ó precedente? Para nosotros creo que nó. ¿Qué significa la idea de triángulo si no se refiere á líneas que forman ángulos y que cierran un espacio? ¿Y qué significan,

líneas, ángulos, espacio, en saliendo de la intuición sensible? Línea es una serie de puntos, pero esta serie no representa nada determinado, susceptible de combinaciones geométricas, si no se refiere á esa intuición sensible en que se nos aparece el punto como un elemento generador de cuyo movimiento resulta esa continuidad que llamamos línea. ¿Qué serán los ángulos, sin esas líneas representadas ó representables? ¿Qué será el área del triángulo, si se prescinde de un espacio, de una superficie representada ó representable? Se puede desafiar á todos los ideólogos á que den un sentido á las palabras empleadas en la geometría, si se prescinde absolutamente de toda representación sensible.

[40.] Las ideas geométricas, tales como nosotros las poseemos, tienen una relación necesaria á la intuición sensible: no son esta, pero la presuponen siempre. Para comprender mejor esta relación propongámonos definir el triángulo diciendo que es la figura cerrada por tres líneas rectas. En esta definición entran las ideas siguientes: espacio, cerrado, tres, líneas. Las cuatro son indispensables; en quitando cualquiera de ellas, desaparece el triángulo. Sin espacio no hay triángulo posible, ni figura de ninguna clase. Con un espacio y tres líneas que no cierren la figura, tampoco se forma un triángulo; luego no se puede omitir la palabra cerrado. Si se cierra una figura con más de tres líneas, el resultado no es un triángulo; y si se toman menos de tres, no se puede cerrar la figura. Luego la idea de tres, es necesaria en la idea del triángulo. Excusado es añadir que la idea de línea es

no menos necesaria que las otras; pues que sin ella no se concibe el triángulo.

Aquí es de notar, que se combinan varias ideas distintas, pero todas referidas á una intuición sensible, bien que de una manera indeterminada. Se prescinde de que las líneas sean largas ó cortas, de que formen ángulos mas ó menos grandes; de lo cual no se puede prescindir en ninguna intuición determinada: porque esta cuando existe, tiene calidades propias; de lo contrario no sería una representación determinada, y por tanto no fuera sensible, como se la supone; pero, aunque la referencia sea á una intuición indeterminada, supone siempre alguna, existente ó posible; pues en otro caso le faltaría al entendimiento la materia de combinación; y las cuatro ideas que hemos encontrado en la del triángulo, serían formas vacías que no significarían nada, y cuya combinación fuera extravagante, ó mas bien absurda.

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

[42.] Se entenderá mejor lo que acabo de explicar, si en vez de tomar por ejemplo el triángulo, consideramos una figura

de muchos lados, incapaz de ser presentada claramente á la intuición sensible, como un polígono de un millon de lados. La idea de esta figura es tan simple como la del triángulo: con un acto intelectual la percibimos, y podríamos expresarla con una sola palabra; calculamos sus propiedades, sus relaciones, con la misma exactitud y certeza que las del triángulo, sin embargo de que nos es absolutamente imposible representarla distintamente en nuestra imaginación. Reflexionando sobre lo que en este supuesto se ofrece al acto intelectual, notamos los mismos elementos que en la idea de triángulo, con la diferencia de que el número *tres*, se ha convertido en un *millon*. Este número de líneas no podemos representárnoslas sensiblemente; pero el entendimiento para percibir su objeto, tiene bastante con la idea de línea en general, combinada con la del número, un millon. Encontramos pues los mismos elementos que en la idea del triángulo; pero estos elementos son los materiales sobre que se ejerce el acto perceptivo, considerándolos en general, sin mas determinación que la que consigo trae el número fijo.

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

inútil; y sobre ser inútil, es afirmado sin fundamento.

[44.] Se preguntará tal vez, cómo es posible que el entendimiento perciba lo que hay fuera de él, en cuyo caso se halla la intuición sensible, la cual es función de una facultad distinta del entendimiento. Para desvanecer esta dificultad, prescindiré de las cuestiones que se agitan en las escuelas sobre la distinción de las potencias del alma; y me limitaré á observar, que ya sean estas realmente distintas entre sí, ya no sean mas que una sola ejerciendo su actividad sobre diferentes objetos y de diversas maneras, siempre es necesario admitir una conciencia común de todas las facultades. El alma que siente, piensa, recuerda, quiere, es una misma, y tiene conciencia de todos estos actos. Sea lo que fuere de la naturaleza de las facultades con que los ejerce, ella es quien los ejerce, y quien sabe que los ejerce. Hay pues en el alma una conciencia única, centro común donde está el sentido íntimo de toda actividad ejercida, de toda afección recibida, sea cual fuere el orden á que pertenezcan. Ahora bien: supongamos el caso menos favorable á mi teoría, cual es el que la facultad á que corresponde la intuición sensible, sea realmente distinta de la facultad que ejerce el acto perceptivo de las relaciones de los objetos ofrecidos por la intuición sensible; ¿se seguirá de ahí, que el entendimiento necesite algo intermedio para ejercer su actividad sobre los objetos presentados por dicha intuición? nó por cierto. El acto del entendimiento puro y el de la intuición sensible, aunque diferentes, se encuentran en un campo común: la conciencia: allí se ponen en contacto, ofreciendo el uno los

materiales, y ejerciendo el otro su actividad perceptiva.

CAPÍTULO VII.

EL ENTENDIMIENTO AGENTE DE LOS ARISTOTÉLICOS

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

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

diametralmente opuestos.

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

[48.] Dominados los aristotélicos por su idea favorita de explicarlo todo por *materia* y *forma*, modificando la

significacion de estas palabras segun lo exigia el objeto á que se las aplicaba, consideraban tambien las facultades del alma como una especie de potencias incapaces de obrar, si no se les unia una forma que las pusiese en acto. Así es que explicaban las sensaciones por especies ó formas, que ponian en acto la potencia sensitiva. La imaginacion era una potencia, que si bien se elevaba un tanto sobre los sentidos externos, no contenia otra cosa que especies del órden sensible, aunque sujetas á las condiciones que necesitaba dicha facultad. Estas especies eran las formas que ponian en acto á la potencia imaginativa, que sin ellas no podia ejercer sus funciones. Explicados de esta manera los fenómenos del sentido externo y de la imaginacion, quisieron los aristotélicos explicar los del órden intelectual, en lo que lucieron su ingenio, excogitando un auxiliar que llamaron entendimiento agente. Esta invencion era motivada por la necesidad de poner acordes dos principios que parecian contradecirse. De una parte asentaban los aristotélicos que nuestros conocimientos dimanaban todos de los sentidos; y de otra afirmaban que hay una diferencia intrínseca, esencial, entre sentir y entender. Tirada esta línea divisoria, se hacia una separacion entre el órden sensitivo y el intelectual; y como por otro lado era preciso establecer una comunicacion entre estos dos órdenes, si se queria salvar el principio de que nuestros conocimientos venian de los sentidos, fué necesario echar un puente que uniese las dos riberas.

No se podia negar al entendimiento puro el conocimiento de las cosas materiales; y como este conocimiento no le era

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

[49.] Las especies sensibles contenidas en la imaginacion, y verdadero retrato del mundo externo, no eran inteligibles por sí mismas, á causa de andar envueltas, nó con materia propiamente dicha, sino con formas materiales, á las que no puede referirse directamente el acto intelectual. Si se pudiera encontrar una facultad que tuviese la incumbencia de hacer inteligible lo que no lo es, se habria resuelto satisfactoriamente el difícil problema; porque en tal caso, aplicando su actividad á las especies sensibles el misterioso transformador, podrian estas servir al acto intelectual, elevándose de la categoría de

especies imaginarias, *phantasmata*, á la de ideas puras ó especies inteligibles. Esta facultad es el entendimiento agente: verdadero mago que posee el maravilloso secreto de despojar á las especies sensibles de sus condiciones materiales, de quitarles toda la parte tosca que las impedia ponerse en contacto con el entendimiento puro, transformando el grosero pábulo de las facultades sensitivas en purísima ambrosía que pudiera servirse en la mesa de los espíritus.

[50.] Esta invencion, mas bien que ridícula debiera llamarse poética, y antes merece el título de ingeniosa que el de extravagante. Pero lo que hay en ella mas notable es que envuelve un sentido profundamente filosófico, ya porque consigna un hecho ideológico de la mayor importancia, ya tambien porque indica el verdadero camino para explicar los fenómenos de la inteligencia en sus relaciones con el mundo sensible. El hecho consignado es la diferencia entre las representaciones sensibles y las ideas puras, aun con respecto á los objetos materiales. La indicacion del verdadero camino consiste en presentar la actividad intelectual obrando sobre las especies sensibles y convirtiéndolas en alimento del espíritu.

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

CAPÍTULO VIII.

KANT Y LOS ARISTOTÉLICOS

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

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

«Sea cual fuere el modo, dice Kant, con que un conocimiento puede referirse á objetos, y cualquiera que sea el medio, este modo que hace que el conocimiento se refiera inmediatamente á las cosas, y que el pensamiento sea mirado como un medio, constituye la *intuicion*. Esta intuicion no existe sino en cuanto se nos da un objeto; lo que no es posible, al menos para nosotros hombres, sino en cuanto el espíritu es afectado de alguna manera. La capacidad de recibir las representaciones por el modo con que los objetos nos afectan, se llama *sensibilidad*. Por medio de la sensibilidad los objetos nos son dados: solo ella nos suministra intuiciones; pero el entendimiento es quien

los *concibe*, y de aquí vienen los conceptos. Todo pensamiento debe en último resultado, referirse directa ó indirectamente, por medio de ciertos signos, á intuiciones, y por consiguiente á la sensibilidad: puesto que ningun objeto puede sernos dado de otra manera.»

«El efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto nosotros somos afectados por él, se llama *sensacion*. Toda intuicion que se refiere á un objeto por medio de la sensacion, se llama *empírica*. El objeto indeterminado de una intuicion empírica se llama *fenómeno*.» (*Estética trascendental*, 1.^a parte).

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

«Nuestro conocimiento, dice, procede de dos manantiales intelectuales: el primero es la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), el segundo es la facultad de conocer un objeto por sus representaciones, (la

espontaneidad de los conceptos). Por el primero, el objeto nos es dado; por el segundo, *es pensado* en relacion con esta representacion (como pura determinacion del espíritu). Intuicion y conceptos, hé aquí los elementos de todo nuestro conocimiento; por manera que los conceptos sin una intuicion correspondiente, ó una intuicion sin conceptos, no pueden dar un conocimiento».

«Llamaremos *sensibilidad* la capacidad (receptividad) de nuestro espíritu de tener representaciones, en tanto que es afectado de un modo cualquiera; por el contrario, la facultad de producir representaciones, ó la *espontaneidad* del conocimiento, se llamará *entendimiento*. Es propio de nuestra naturaleza el que la intuicion no pueda ser sino *sensible*, es decir que no comprenda sino el modo con que nosotros somos afectados por los objetos. El *entendimiento* es la facultad de *concebir* el objeto de la intuicion sensible. De estas propiedades del alma no es la una preferible á la otra: las dos son de igual importancia. Sin la sensibilidad, ningun objeto nos seria dado, y sin el entendimiento, ninguno seria pensado. Pensamientos sin materia y sin objetos, son vanos; intuiciones sin conceptos, son ciegas. Es pues igualmente indispensable el hacer sensibles los conceptos (es decir darles un objeto en intuicion); y el hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas á conceptos. Estas dos

facultades ó capacidades, no pueden suplirse la una á la otra cambiando sus funciones. El entendimiento no puede percibir nada¹ y el sentido no puede pensar: el conocimiento solo resulta de su union. No se deben pues confundir sus atribuciones; por el contrario, importa mucho distinguirlas y separarlas cuidadosamente. Nosotros distinguimos pues, la ciencia de las leyes de la sensibilidad en general, es decir la *Estética*, de la ciencia de las leyes del entendimiento en general, es decir de la *Lógica*.» (Lógica trascendental. Introduccion).

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

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

¹ Habla de percepcion intuitiva, nó de la percepcion en general.

las intuiciones, como sensibles, reposan sobre afecciones, y por consiguiente, los conceptos sobre funciones. Entiendo por funciones la unidad de acción necesaria para ordenar diferentes representaciones, y hacer de ellas una representación común. Los conceptos tienen pues por base la espontaneidad del pensamiento, como las intuiciones sensibles la receptividad de las impresiones. El entendimiento no puede hacer otro uso de estos conceptos que el *juzgar* por medio de los mismos; y como la intuición es la sola representación que tiene inmediatamente un objeto, jamás un concepto se refiere inmediatamente á un objeto, sino á alguna otra representación de este objeto, ora sea esta una intuición, ora sea también un concepto. El *juicio* es el conocimiento mediato de un objeto, y por consiguiente la representación de este objeto. En todo juicio hay un concepto aplicable á muchas cosas, y que bajo esta pluralidad comprende también una representación dada, la cual se refiere inmediatamente al objeto. Así en el juicio: *todos los cuerpos son divisibles*; el concepto *divisible*, conviene á otros diferentes conceptos, entre los cuales el de cuerpo, es el á que se refiere aquí particularmente. Pero este concepto de cuerpo es relativo á ciertos fenómenos que tenemos á nuestra vista; estos objetos son pues mediatemente representados por el concepto de divisibilidad. Todos los juicios son funciones de la unidad en nuestras representaciones; pues que en lugar de una representación inmediata, otra más elevada que contiene á la primera con muchas otras, sirve al conocimiento del objeto;

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

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

Desde luego se echa de ver una diferencia radical entre el sistema de Kant y el de Condillac, con respecto á la observacion de los hechos ideológicos: mientras este no descubre en el espíritu otro hecho que la sensacion, ni mas facultad que la de sentir; aquel asienta como un principio fundamental, la distincion entre la sensibilidad y el entendimiento. En esto triunfa del filósofo francés el alemán, porque tiene en su apoyo

la observacion de lo que atestigua la experiencia. Pero este triunfo sobre el sensualismo, lo habian obtenido antes muchos otros filósofos, y particularmente los escolásticos. Tambien estos admitian con Kant y Condillac, que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos; pero tambien habian notado lo que vió Kant y no alcanzó Condillac, á saber, que las sensaciones por sí solas, no bastan á explicar todos los fenómenos de nuestro espíritu, y que á mas de la facultad sensitiva, era preciso admitir otra muy diferente, llamada entendimiento.

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

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

Dice Kant: las intuiciones sensibles por sí solas, son ciegas. Dicen los escolásticos: las especies de la imaginacion, ó sensibles, que tambien se llaman *phantasmata*, no son inteligibles.

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

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

Dice Kant, que por medio de los conceptos juzgamos; y que el juicio es el conocimiento mediato de un objeto y por consiguiente su representacion. Dicen los escolásticos, que conocemos los objetos por medio de una especie inteligible, la cual está sacada de la especie sensible, y es su representacion inteligible.

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

Para significar ese acto intelectual, forma, ó lo que se quiera,

con que el entendimiento aprovechándose de las intuiciones sensibles, combina con arreglo á las leyes del orden intelectual los materiales ofrecidos por la sensibilidad, emplea Kant las palabras *concepto*, *concebir*. Los escolásticos enseñan tambien que la especie inteligible, llamada tambien especie *impresa*, fecunda al entendimiento, produciendo en él una concepcion intelectual, de la que resulta el *verbo*, locucion interior, ó especie *expresa*, que tambien denominan *concepto*.

Dice Kant, que el conocimiento de la inteligencia humana es un conocimiento por conceptos, nó intuitivo sino discursivo, general; y que para nosotros no hay verdadera intuicion, sino en la esfera de la sensibilidad. Dicen los escolásticos que nuestro entendimiento, mientras estamos en esta vida, tiene una relacion necesaria á la naturaleza de las cosas materiales; que por este motivo, no puede conocer *primo et per se*, las substancias inmatrimales; resultando que no las conocemos perfectamente, sino por algunas comparaciones con las cosas materiales, y principalmente por via de remocion, *per viam remotiois*, ó sea de un modo negativo.

[53.] El parangon que precede es sobre manera interesante para apreciar en su justo valor los puntos de semejanza de dos sistemas que ocupan un distinguido lugar en la historia de la ideología: semejanza que tal vez no ha sido notada hasta ahora, no obstante de que salta á los ojos á la simple lectura del filósofo aleman. Esto no es de extrañar: el estudio de los escolásticos es sumamente difícil: es preciso resignarse al lenguaje, al estilo, á

las opiniones, á las preocupaciones de aquella época, y revolver mucha tierra inútil, para sacar un poco de oro puro. Pero nótese bien que yo no me propongo descubrir en las obras de los escolásticos el sistema de la *crítica de la razon pura*; y que me limito á consignar un hecho poco conocido, cual es, el que lo bueno, lo fundamental, lo concluyente que se halla en el sistema del filósofo aleman contra el sensualismo de Condillac, lo habian dicho siglos antes los escolásticos.

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

[54.] Aunque el filósofo aleman conviene con los escolásticos en la observacion de las facultades primitivas de nuestro espíritu, se aparta luego de ellos en las aplicaciones; y mientras aquellos van á parar á un dogmatismo filosófico, él es conducido á un escepticismo desesperante. Nada de lo que los filósofos mas eminentes habian reconocido por incontestable, se sostiene á los ojos del filósofo aleman. Ha distinguido, es verdad, el orden sensible del inteligible; ha reconocido dos facultades primitivas en nuestra alma, sensibilidad y entendimiento; ha señalado la

línea que las separa, encargando con solicitud que no se la borre jamás; pero en cambio, ha reducido el mundo sensible á un conjunto de puros fenómenos, explicando el espacio de tal manera, que es muy difícil evitar el idealismo de Berkeley; y por otra parte, ha circunvalado el entendimiento, impidiéndole toda comunicacion que se extienda mas allá de la experiencia sensible, reduciendo todos los elementos que en él se encuentran á formas vacías que á nada conducen cuando se las quiere aplicar á lo no sensible, que nada pueden decirnos sobre los grandes problemas ontológicos, psicológicos y cosmológicos; esos problemas, objeto de las meditaciones de los mas profundos metafísicos, y en cuya resolucion han vertido un caudal de doctrinas sublimes, justo título de noble orgullo para el espíritu humano, que conoce la dignidad de su naturaleza, que demuestra su alto origen, y columbra la inmensidad de su destino.

CAPÍTULO IX.

OJEADA HISTÓRICA SOBRE EL VALOR DE LAS IDEAS PURAS

[55.] Consignados los puntos de semejanza entre el sistema de Kant y el de los escolásticos, voy á indicar las diferencias, mayormente en lo que toca á la aplicacion de las doctrinas. Para dar una idea de lo grave y trascendental de estas diferencias, basta observar la discrepancia de los resultados. Los aristotélicos hacen estribar sobre sus principios todo un cuerpo de ciencia metafísica, á la que consideran como la mas digna de las ciencias, y cual luz poderosa y brillante que fecunda y dirige á todas las demás; por el contrario Kant, partiendo de los mismos hechos, arruina la ciencia metafísica, despojándola de todo valor para el conocimiento de los objetos en sí mismos.

[56.] Es de notar que en esta parte, Kant se halla en oposicion, no solo con los escolásticos propiamente dichos, sino tambien con todos los metafísicos mas eminentes que le han precedido. Sobre este particular, los escolásticos tienen en su favor á Platon, Aristóteles, san Agustin, san Anselmo, santo Tomás, Descartes, Malebranche, Fenelon y Leibnitz.

[57.] La trascendencia de estas cuestiones, no puede desconocerla quien no ignore lo vital que es para el espíritu humano el saber si es posible una ciencia superior al orden

puramente sensible, y por la cual el hombre extienda su actividad mas allá de los fenómenos que le ofrece la materia. Hay aquí cuestiones sumamente profundas que no pueden ser tratadas ligeramente. Lo difícil y sumamente abstruso de los objetos y relaciones que se han de considerar; lo importante, lo trascendental, de las consecuencias, á que se llega, segun el camino que se sigue, exigen que se desentrañen estas materias sin perdonar trabajo de ninguna clase. Bien puede asegurarse que de estas cuestiones dependen la conservacion de las sanas ideas sobre Dios y sobre el espíritu humano; esto es, sobre cuanto puede ofrecerse mas importante y elevado á la consideracion del hombre.

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

[58.] Todos los filósofos convienen en admitir el hecho de la sensibilidad; sobre él no puede haber ninguna duda: es un fenómeno atestiguado por el sentido íntimo de una manera tan palpable, que los mismos escépticos no han podido negar la realidad subjetiva de la apariencia, por mas que hayan puesto en duda su realidad objetiva. Los idealistas al negar la existencia de los cuerpos, no han negado su existencia fenomenal, esto es, su apariencia á los ojos del espíritu bajo una forma sensible. La sensibilidad pues, y los fenómenos que ella contiene, han sido

en todas épocas un dato primitivo en los problemas ideológicos y psicológicos; discrepancia puede haberla con respecto á la naturaleza y consecuencias de este dato, mas nó en cuanto á la existencia del mismo.

[59.] La historia de las ciencias ideológicas nos presenta dos escuelas: la una no admite mas que la sensacion, y explica todas las afecciones y operaciones del alma por la transformacion de las sensaciones; la otra admite hechos primitivos, distintos de la sensacion: facultades diferentes de la de sentir; y reconoce en el espíritu una línea que separa el órden sensible del intelectual.

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

dicha comunicacion.

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

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

[63.] Hasta aquí andan acordes Kant y los escolásticos: pero luego se separan en un punto de la mayor trascendencia, de lo cual resulta que van á parar á consecuencias opuestas. Los escolásticos creen que en el entendimiento puro hay verdaderas ideas con verdaderos objetos, sobre los cuales se puede discurrir con entera seguridad, independientemente del orden sensible. Aunque admiten el principio de que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido, pretenden sin embargo

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

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

[65.] Kant, al propio tiempo que admite el principio de los escolásticos de que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos, y que reconoce con ellos la necesidad de admitir un orden intelectual puro, una serie de conceptos diferente de la intuición sensible, sostiene que estos conceptos no son verdaderos conocimientos, sino formas vacías que por sí solas nada dicen, nada enseñan al espíritu, que á nada pueden conducir para conocer la realidad de las cosas. Estos conceptos solo significan algo cuando se los llena por decirlo así con intuiciones sensibles: en faltándoles estas intuiciones, no corresponden á nada, ni pueden tener más uso que el puramente lógico, esto

es, que el entendimiento pensará sobre ellos combinándolos, sin caer en contradicción, pero sin que jamás puedan dar ningún resultado.

«El entendimiento, dice Kant, no puede hacer jamás un uso trascendental de todos sus principios *à priori*, no puede emplear sus conceptos sino empíricamente, jamás trascendentalmente. Este es un principio que si puede ser conocido con convicción, trae las mas graves consecuencias. El uso trascendental de un concepto en un principio, consiste en que se refiere á las cosas *en general y en sí*, mientras que el uso empírico se refiere á los solos fenómenos, es decir, á los objetos de una experiencia posible: por donde se echa de ver que este último uso es el solo que puede tener lugar. Para todo concepto es necesaria la forma lógica de un concepto en general, del pensamiento, y en seguida la posibilidad de someterle un objeto al cual se refiera: sin este objeto carece de sentido; no contiene nada, aunque pueda encerrar la función lógica para formar un concepto por medio de ciertos datos. Un objeto no puede ser dado á su concepto sino en la intuición; y aunque una intuición pura sea posible *à priori* antes que el objeto, sin embargo no puede recibir su objeto y por consiguiente su valor objetivo, sino por la intuición empírica de la cual ella es la forma. Todos los conceptos, y con ellos todos los principios, aunque sean *à priori*, se refieren no obstante á intuiciones empíricas, es decir, á datos de la experiencia posible. *De otro modo no tienen ningún valor objetivo, no son mas que un verdadero juego ya de la imaginación ya del entendimiento,*

con las representaciones respectivas de una ú otra de estas facultades.»

«Lo mismo se verifica en las categorías y principios que de ellas se forman; lo cual se manifiesta por la imposibilidad en que nos hallamos de definir realmente una sola de ellas, es decir, que no podemos hacer inteligible la posibilidad de su objeto, sin atenernos á las condiciones de la sensibilidad, por consiguiente á la forma de los fenómenos; condiciones á las cuales deben restringirse estas categorías, como á su *único* objeto. Si esta condicion desaparece, desaparecerá tambien *todo valor, todo sentido*, esto es, toda relacion al objeto, y con ningun ejemplo se puede hacer concebir cuál es el objeto propio de estos conceptos.»

«Si no se llevan en cuenta todas las condiciones de la sensibilidad que las señalan (habla de las categorías) como conceptos de un uso empírico posible, si se las toma como conceptos de las cosas en general y por consiguiente de uso trascendental, nada queda por hacer en cuanto las concierne, sino guardar la funcion lógica en los juicios, como la condicion de la posibilidad de las cosas mismas, sin poder mostrar en qué caso su aplicacion y su objeto, y por consiguiente ellas mismas, pueden tener en el entendimiento puro, y sin la intervencion de la sensibilidad, un sentido y un valor objetivo.»

«Se sigue incontestablemente de lo dicho, que los conceptos puros del entendimiento no pueden *jamás tener un uso*

transcendental, y sí únicamente un uso siempre empírico, y que los principios del entendimiento puro no se refieren á los objetos de los sentidos, sino cuando los sentidos están en relacion con las condiciones generales de una experiencia posible; *pero jamás á las cosas en general*, sin relacion á la manera con que nosotros las podemos percibir (Lógica trascendental, lib. 2. cap. 3.).

[66.] Así destruye Kant toda la ciencia metafísica, y en esta deplorable ruina van envueltas las ideas mas fundamentales, mas preciosas, mas sagradas, del espíritu humano. Segun él, la analítica trascendental hace ver que el entendimiento no puede traspasar jamás los límites de la sensibilidad, únicos en que nos son dados los objetos en intuicion sensible. Los principios que eran considerados como eternas columnas del edificio científico, se reducen á formas vacías, á palabras sin sentido, en cuanto se los saca de la esfera de la sensibilidad. La ontología con sus doctrinas trascendentales para explicar la naturaleza y el origen de las cosas, nada vale á los ojos del filósofo aleman: estos principios, dice, son simplemente principios de la exposicion de los fenómenos; y el nombre *fastuoso de una ontología* que pretende dar un conocimiento sintético *á priori* de las cosas, en una doctrina sistemática, por ejemplo *el principio de causalidad*, debe reemplazarse por la denominacion modesta de simple *analítica del entendimiento puro*.

[67.] Difícilmente se puede encontrar doctrina mas dañosa: ¿qué le resta al espíritu humano si se le quitan los medios para salir de la esfera sensible? ¿á qué se reduce nuestro

entendimiento si sus ideas mas fundamentales y sus principios mas elevados, no tienen ningun valor para enseñarle algo sobre la naturaleza de las cosas? Si el mundo corpóreo no es mas para nosotros que un conjunto de fenómenos sensibles, y nada podemos conocer fuera de ellos, nuestros conocimientos nada tienen de real, todos son puramente subjetivos, el alma vive de ilusiones, y se envanece con creaciones imaginarias á las que nada corresponde en la realidad. Forma subjetiva el espacio, forma subjetiva el tiempo, conceptos vacíos las ideas puras, todo es subjetivo en nosotros; nada sabemos de los objetos, ignoramos absolutamente lo que hay, y solo sabemos lo que nos *aparece*. Esto es el escepticismo puro; ciertamente que para llegar á él no era necesario consumir tanto tiempo en investigaciones analíticas. En la doctrina de Kant no se presenta tan chocante la extravagancia ni tan deforme el error como en las obras de Fichte, Schelling y Hegel; pero en ella está el gérmen de las mayores extravagancias y de los mas funestos errores. Él es quien ha hecho una revolucion filosófica, que algunos incautos han tenido por un progreso; no viendo sin duda el fondo de escepticismo que en ella se encierra, y que es tanto mas peligroso cuanto mas se envuelve con formas analíticas.

[68.] Sin embargo de la importancia que doy á la impugnacion de los errores del filósofo aleman, no pienso seguirle paso á paso, combatiendo sus doctrinas; este sistema de impugnacion tiene el gravísimo inconveniente de dejar poco satisfecho al lector; porque le parece ver que se arruina un edificio sin reemplazarle

con otro. Considero mas útil examinar detenidamente las cuestiones, á medida que se vayan ofreciendo segun el orden de materias, establecer mi opinion, apoyarla del mejor modo que alcance: y luego rebatir los errores de Kant, cuando se los encuentre al paso, obstruyendo el camino de la verdad. Suele ser fácil decir lo que una cosa no es, pero no suele serlo tanto el decir lo que es; y conviene que á los sostenedores de las buenas doctrinas no se nos pueda hacer el cargo de que impugnamos las ajenas y no cuidamos de exponer las propias. Yo creo que en estas materias la buena filosofía puede presentarse á la luz del sol luchando con el error, que no debe contentarse con ser instrumento de guerra para derribar á su adversario, sino que ha de pretender á fundar un establecimiento sólido y bello en el mismo sitio que aquel ocupara.

Los espíritus no se satisfacen con solas impugnaciones: desean una doctrina que sustituya á lo impugnado: quien impugna niega; y el entendimiento no se contenta con negaciones, ha menester afirmaciones, porque no puede vivir sin la verdad positiva.

Permítaseme esta breve digresion, que estoy lejos de tener por inútil: á la vista de la trascendencia de los errores del filósofo aleman he recordado la necesidad que hay de trabajos detenidos, asiduos, profundos, para oponerse á ese diluvio de errores que amenazan una inundacion en el campo de la verdad; y no he podido menos de insistir sobre este punto, advirtiendo que no basta impugnar, sino que es necesario establecer. Haya impugnaciones en buen hora; pero abunden

las doctrinas positivas: en la extensa línea en que despliega el error sus ataques, no basta cubrir la frontera con cuerpos ligeros y briosos que rechacen al enemigo; es preciso fundar colonias, focos de civilización y cultura, que al propio tiempo que defiendan al país, le hagan prosperar y florecer.

CAPÍTULO X.

LA INTUICION SENSIBLE

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

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

[71.] Las sensaciones que con mas propiedad se llaman intuitivas, son las de la vista y del tacto; puesto que percibiendo la extension misma, y siéndonos imposible considerar á esta como un hecho puramente subjetivo, los actos de ver y tocar envuelven necesariamente relacion á un objeto. Los demás sentidos, aunque en algun modo están relacionados con la extension, no la perciben

directamente; y por tanto si estuviesen solos, tendrían mas de afectivo, que de intuitivo: esto es, que el alma sería afectada por estas sensaciones, sin necesidad de referirlas á objetos externos. Si la reflexión, fijándose sobre dichas sensaciones, llegase á enseñar, como en efecto lo enseñaría, que la causa de ellas es un ser distinto del que las experimenta, tampoco habría verdadera intuición: porque esta no existiría ni para los sentidos, que permanecerían ajenos á las combinaciones reflexivas; ni para el entendimiento, que conocería la causa de las sensaciones, nó por intuición, sino por discurso.

[72.] De esto se infiere que no toda sensación es intuición; y que las reproducciones imaginarias de sensaciones pasadas, ó la producción imaginaria también, de sensaciones posibles, aunque se llamen á menudo intuiciones, no merecen con propiedad el nombre de tales, á causa de que no se refieren á un objeto. Sin embargo, aquí es menester observar, que los fenómenos de la sensibilidad puramente interna, tal vez deben el no referirse á objetos, al hábito de la reflexión, la cual percibe las diferencias de tiempo, la mayor ó menor viveza de las sensaciones, su enlace mas ó menos constante, y otras circunstancias, por las cuales distingue entre las representaciones que se refieren actualmente á un objeto, como las sensaciones externas, y las que solo le tienen pasado ó posible, como las representaciones puramente internas. Así experimentamos que cuando la sensibilidad puramente interna, se halla del todo abandonada á sí misma, sin el auxilio de la reflexión, traslada á lo exterior todo cuanto se le ofrece,

convirtiendo en realidades las apariencias imaginarias. Esto se verifica en el sueño, y aun durante la vigilia, cuando por algun trastorno cerebral, la sensibilidad obra enteramente sola, independientemente de la reflexion.

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

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

[74.] Es digno de notarse que de las facultades sensitivas, las unas serian siempre intuitivas, esto es, se referirian siempre á un objeto externo, si no las acompañase la reflexion; mientras que otras no lo serian jamás, si estuviesen separadas de la reflexion, ó no anduviesen acompañadas de las que lo son por su naturaleza. Son de la primera clase las representativas

propiamente dichas, esto es, las que afectan al sujeto sensitivo, presentándole una forma, imagen real ó aparente, de un objeto. Tales son las de la vista y del tacto, que no pueden existir ni aun concebirse, sin dicha representacion. Por el contrario, las demás sensaciones no ofrecen al sujeto sensitivo, ninguna forma; son simples afecciones del mismo sujeto, aunque procedan de una causa externa: si las referimos á los objetos es por reflexion; y cuando esta nos advierte que llevamos la referencia demasiado lejos, atribuyendo al objeto externo no solo el principio de causalidad sino tambien la sensacion en sí misma, fácilmente conocemos la ilusion y nos despojamos de ella. Esto no se verifica en las sensaciones representativas: nadie por mas esfuerzos que haga, será capaz de persuadirse que fuera de sí no hay algo real, semejante á la representacion sensible, en que se ofrecen los objetos como extensos.

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

entra alguna parte de la influencia de las demás sensaciones que son representativas por su objeto propio.

CAPÍTULO XI.

DOS CONOCIMIENTOS: INTUITIVO Y DISCURSIVO

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

[77.] Esta intuición puede verificarse de dos maneras: ó presentándose el objeto mismo á la facultad perceptiva, uniéndose á ella sin ningún intermedio; ó bien con la intervención de una idea ó representación, que ponga en acto á la facultad perceptiva de modo que esta vea al objeto en aquella representación, sin necesidad de combinaciones. Para lo primero, es necesario que el objeto percibido sea inteligible por sí mismo, pues de otro modo no se podría verificar la unión del objeto entendido con el sujeto inteligente; para lo segundo, basta una representación que haga las veces del objeto; y por tanto no es indispensable que este sea inteligible con inteligibilidad inmediata².

² Véase lo dicho sobre la *representación*, *inteligibilidad inmediata*, y *representación de causalidad* y de *idealidad* en los capítulos X, XI, XII, XIII. del Libro 1.º de esta obra.

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

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

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

Pero supongamos que se me habla de una persona á quien no he visto jamás, y cuyo retrato no se me puede presentar. Si se me quiere dar idea de su fisonomía se me irán enumerando sus rasgos característicos, con cuya reunion formaré idea del semblante que

se me acaba de describir. Á esta representacion imaginaria se puede comparar el conocimiento discursivo, por el cual no vemos el objeto en sí mismo, sino que lo construimos en cierto modo con el conjunto de ideas que por medio del discurso hemos enlazado, formando de ellos el concepto total representante del objeto.

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

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

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

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

CAPÍTULO XII.

EL SENSUALISMO DE KANT

[80.] Kant asegura que mientras estamos en la presente vida solo tenemos intuición sensible, y considera dudosa la posibilidad de una intuición puramente intelectual, ya sea para nuestro espíritu, ya sea para otros. Como por otra parte, según hemos visto ya (Cap. IX), Kant no atribuye ningún valor á los conceptos separados de la intuición, se infiere que el filósofo alemán, no obstante sus largas disertaciones sobre el entendimiento puro, es profundamente sensualista; y que el autor de la *Crítica de la razón pura* y el del *Tratado de las sensaciones*, distan entre sí mucho menos de lo que pudiera parecer á primera vista. Si nuestro espíritu no tiene más intuición que la sensible, y los conceptos del entendimiento puro son formas enteramente vacías mientras no encierran una de dichas intuiciones; si cuando se prescinde de estas solo se encuentran en el entendimiento funciones puramente lógicas, que nada significan, que de ningún modo merecen el nombre de conocimiento, resulta que en nuestro espíritu no hay más que sensaciones, las que se pueden distribuir ordenadamente en los conceptos, como si dijéramos en una especie de casillas donde se registran y conservan. Según esta teoría, el entendimiento puro queda reducido á tan poca cosa, que hubiera podido admitirle el mismo Condillac.

[81.] En efecto: en el sistema de la sensación trasformada

se supone en el espíritu una fuerza transformadora; pues de otro modo no sería posible explicar todos los fenómenos ideológicos por la mera sensación; y hasta el título del sistema resultaría contradictorio. Ahora bien: ¿hubiera tenido Condillac ningún escrúpulo sensualista, en admitir la *síntesis de la imaginación*, las relaciones de todas las intuiciones sensibles á la *unidad de la apercepción*, y por fin la variedad de funciones lógicas para clasificar y comparar las intuiciones sensibles? Parece que antes por el contrario el fondo de estas doctrinas se halla en el sistema del filósofo francés, cuyo principio fundamental se cifraba en no ver en el espíritu más que sensaciones, sin negar por esto una fuerza capaz de transformarlas, clasificarlas y generalizarlas.

[82.] Hé aquí pues un nuevo quebranto para la originalidad del filósofo alemán: al combatir el sensualismo había dicho en substancia lo mismo que repitieron siglos antes todas las escuelas (V. Cap. VIII); y luego, queriendo seguir un nuevo camino para explicar el orden intelectual puro, vuelve á caer en el sistema de Condillac: sus conceptos vacíos, sin significado, sin aplicación ninguna fuera del orden sensible, no dicen nada más de lo que enseña Condillac al analizar la generación de las ideas, explicando cómo estas dimanaban de la sensación, por medio de transformaciones sucesivas. Si alguna dificultad pudiera haber, versaría sobre los nombres, nó sobre las cosas: ningún sensualista debe tener inconveniente en adoptar por entero la *Crítica de la razón pura*, cuando haya visto las aplicaciones que hace de sus doctrinas el espiritualista alemán. Sería de

desear, que se penetrasen de estas observaciones los que nos presentan enfáticamente el espiritualismo de Kant arruinando el sensualismo de Condillac.

CAPÍTULO XIII.

EXISTENCIA DE LA INTUICION INTELLECTUAL PURA

[83.] No es verdad que el espíritu humano, aun en esta vida, no tenga mas intuicion que la sensible. En nuestro interior hay muchos fenómenos no sensibles, de los cuales tenemos conciencia muy clara. La reflexion, la comparacion, la abstraccion, la eleccion y todos los actos del entendimiento y de la voluntad, nada encierran de sensible. Curioso fuera saber á qué especie de sensibilidad pertenecen las ideas abstractas y los actos con que las percibimos; así como esos otros: *yo quiero, no quiero, elijo esto, mas quiero esto que aquello*. Ninguno de dichos actos puede ser presentado en intuicion sensible; son hechos de un órden superior á la esfera de la sensibilidad, y que sin embargo están presentes á nuestro espíritu en una conciencia clara, viva; reflexionamos sobre ellos, los tomamos por objetos de nuestros estudios, los distinguimos perfectamente entre sí, los clasificamos de mil maneras. Estos hechos nos son presentados inmediatamente; los conocemos, nó por discurso, sino por intuicion: luego no es verdad que la intuicion del alma solo se refiera á fenómenos sensibles, pues que dentro de sí misma encuentra una dilatada serie de fenómenos no sensibles, que le son dados en intuicion.

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

La cuestión no está en si estos conceptos puros tienen ó nó algun valor para hacernos conocer los objetos en sí mismos: trátase únicamente de saber si existen y si son sensibles. Que existen es cierto; así lo atestigua la conciencia, así lo confiesan todos los ideólogos; que sean sensibles no puede sostenerse, sin destruir su naturaleza; y menos que nadie puede sostenerlo Kant, puesto que con tal cuidado distingue entre la intuición sensible y dichos conceptos.

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

especie de intuición nó inmediata sino mediata, en cuanto se presentan en nuestra conciencia como la imágen en un espejo.

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

[87.] Esta observacion me parece importante para dejar fuera de duda que en nuestro espíritu, independientemente del orden sensible, hay conceptos, nó vacíos, sino que se refieren á objeto determinado. El que se nos trasmite el conocimiento del orden de los fenómenos intelectual puro, por medio de la palabra ó de otro signo, no destruye el carácter de la intuición: pues que se reunen

todas las condiciones necesarias, cuales son: la representacion interna, y la relacion de esta á un objeto determinado que nos afecta.

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

CAPÍTULO XIV.

VALOR DE LOS CONCEPTOS INTELECTUALES, PRESCINDIENDO DE LA INTUICION INTELECTUAL

[89.] Aun cuando admitiéramos que para nuestro espíritu no hay otra intuición que la sensible, no se inferiría que los conceptos del orden intelectual puro fuesen formas vacías, inútiles para el conocimiento de los objetos en sí mismos. Siempre se había entendido que las ideas generales no eran intuitivas; pues por lo mismo que eran generales no podían referirse *inmediatamente* á un objeto determinado; pero á nadie se le había ocurrido que no pudieran servir para darnos verdaderos conocimientos.

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

conocimiento que resulta es meramente ideal, nó positivo.

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

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

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.