

## Capítulo I

# Factología\*

\* Esta palabra se ha formado según la índole del idioma castellano de *factos*, hecho en latín, y *logos*, discurso o doctrina en griego. Significa pues “doctrina acerca de los hechos”.



## SECCIÓN I

### DE LOS HECHOS EN GENERAL

El hombre siente. Los objetos y acontecimientos que hay o pasan en el universo afectan su sensibilidad de muy diversos modos. Tales afecciones pueden serles agradables o penosas, que es decir, hacen su felicidad o su desgracia. Le importa pues sobremanera conocer aquellos objetos y acontecimientos, que tanta influencia tienen sobre su suerte. Debe estudiar los *hechos*, esto es, *la existencia o suceso*<sup>1</sup> de las cosas. La inmensa variedad de ellos exige que para su conocimiento se les clasifique según su analogía; de manera que cada grupo encierra aquéllos que tienen entre sí la mayor relación. Semejante tarea es propia de los hombres que tienen el tiempo, el talento y comodidades bastantes para consagrarse a observar lo que hay o pasa a su rededor.

Pero ¿podremos confiar en nuestros sentidos cuando nos dicen que hay o pasa alguna cosa alrededor nuestro? En otros términos; los hechos ¿son una cosa real, o son una mera creación de nuestra fantasía? Se ha disputado en todo tiempo, pero especialmente por los filósofos anti-guos, sobre esta materia queriéndose sacar en claro si nosotros vivimos en una perpetua ilusión, o si positivamente existe lo que juzgamos existir.

Pirrón concibió la idea de que la verdad estaba oculta en un abismo insondable, y que la filosofía debía reducirse,

<sup>1</sup> Esta expresión se toma aquí como sustantivo de suceder, acontecer, tener lugar.

a dudar de todo y no afirmar ni creer nada. Tenía tan poca confianza en las impresiones de los sentidos, que andaba siempre en línea recta, sin que le detuviesen los obstáculos que hallaba en el camino, y muchas veces le hubieran atropellado los carros, si no hubiese sido por sus amigos que le seguían por todas partes, y cuidaban de evitar las desgracias que pudiera acarrearle su sistema de filosofía. Este modo de pensar, sin embargo, no impidió que rechazase a un perro que se arrojó un día a morderle, cuyo hecho, reprendido que le fue como opuesto a sus principios, pretendió disculpar, diciendo: "¡Cuán difícil es desarraigar las preocupaciones antiguas!" Pero él prueba verdaderamente que aquel sistema era más afectado que sincero. Se llama *escepticismo*, y Arcesilas lo llevó a tal extremo, que dudaba aún de su propia existencia.

A estas opiniones es opuesta la de Protágoras, que nada tenía por falso, sino que antes bien juzgaba ser verdaderas todas las cosas conforme a cada uno se le presentan. La de Epicuro es semejante; pues cree que los hombres deben seguir el testimonio de los sentidos en la investigación de la verdad, como que son los únicos instrumentos que nos hacen distinguir lo verdadero de lo falso. El entendimiento viene al mundo sin ideas; cuando los órganos corporales se han formado, le transmiten impresiones, que son el origen de todos los conocimientos. El olor (continuaba), el color, los sonidos, la luz, y las otras cualidades sensibles, no son meras percepciones del espíritu, sino que existen fuera de nosotros como las sentimos, no siendo otra cosa que cierta cantidad de materia figurada y movida de cierto modo; y que por consiguiente debe hacer cierta impresión en los órganos del hombre.

No obstante todas estas opiniones y los argumentos con que se han sostenido, creo que la cuestión no se ha llegado a presentar en su verdadero punto de vista, ni menos se ha herido la dificultad. Es indudable que nuestros sentidos nos engañan frecuentemente; que ahora vemos de distinto modo que antes; que creíamos oír lo que no ha podido ser; que sentimos un olor de cosa que no está al alcance de nuestro olfato, etcétera. ¿Quién no podrá contar mil anécdotas de sí mismo sobre errores de los sentidos verdaderamente asombrosos? Los espantos, en especial, ofrecen multitud de ejemplares en que el miedo ha obrado fenómenos extraordinarios. Él hace abocarse con nosotros

a los muertos; nos hace ver seres imaginarios para la verdad y la filosofía, pero muy reales para un alma supersticiosa, como las brujas y los duendes. Y los ensueños mismos, ¿qué otra cosa son sino dramas, que en el acto de sentirse tienen todo el carácter de la realidad, y no lo pierden hasta que vuelve el estado de vigilia? Mas ¿debemos pensar, en vista de esto, que carecemos de medios para saber si en el universo hay o no algo de cierto?

Obsérvese que la existencia<sup>2</sup> es una cosa relativa a la sensibilidad que la percibe. Cuando decimos tal objeto existe, no queremos significar sino que nosotros lo sentimos así, y cuando más, que las demostraciones de los demás hombres nos indican que ellos también lo sienten. Y cuando afirmamos que tal otro no existe, damos a entender que así lo sienten todos los hombres, o por lo menos nosotros. ¿Por qué aseguro yo que el Sol existe? Es porque me afecta, y las demostraciones que veo en los demás, también me manifiestan que ellos son afectados como yo. Si alguno dijese que el Sol no existe, y que estamos engañados en pensarlo, no diría, en realidad, con esto sino que hay algún orden de seres que no es afectado por aquel astro, y para el cual, por tanto, no existe; pero que nosotros no lo somos, y que para nosotros no existe, de ninguna manera. Cuando una vieja dice a un niño que hay duendes, no quiere expresarle sino que alguno percibe su existencia, a pesar de que no sea el niño quien tal sienta. Pero si esta mujer dijese, los duendes existen pero nadie los ve, ni los oye, ni los toca, ni recibe ninguna clase de sensaciones de parte de ellos ¿no pronunciaría una enorme contradicción? Los que creen en la existencia sublunar del Diablo, no es sino porque han oído diversos cuentones sobre él, ya de tratos con los hombres, ya de sustos que les ha hecho pasar, etcétera; pero siempre se le representa afectando a los mortales; porque de otro modo no podría concebirse su existencia.

Fuera es pues de toda duda, que la idea de la existencia es relativa a alguna sensibilidad; que una cosa que se siente, existe para alguno, y que lo que nadie siente, para nadie existe. Tampoco se necesita sentir uno mismo para confesar la existencia de alguna cosa; basta que veamos en los demás seres animados signos de afección. Un ciego de

<sup>2</sup> Y lo que diga en esta discusión de la existencia, debe entenderse también en los sucesos.

nacimiento no debe negar la existencia de los colores por más que para él sean nulos, y al confesar que existen, no significa que tal existencia sea absoluta, sino sólo relativa a los que gozan de su vista.

Si esto es así, ¿por qué negamos la existencia de un objeto, cuando estamos seguros de que él no puede existir como se nos presenta, sin embargo de decirnos alguno de nuestros sentidos que él existe? Un individuo en la oscuridad de la noche cree ver una persona, en tanto que su razón se persuade de que no puede hallarse allí aquella persona. Puesto que él lo siente, ¿existirá para él el objeto? No puede ser, ya que está penetrado de lo contrario. Entonces el individuo es afectado en dos sensibilidades distintas, si puedo explicarme así: la una de sus ojos, que afirman la existencia: la otra de todos los demás sentidos, que se la niegan. Él da más crédito a los cuatro que al uno; por lo cual concluye desechando todo género de duda, y persuadiéndose completamente de la no existencia.

Si se consideran separadamente dos sensibilidades que están diferentemente afectadas, para la una existirá lo que siente, y para la otra no existirá lo que no siente. Pero si hubiese que tomar en consideración las dos sensibilidades a la vez y como formando un todo, entonces debemos atenernos a la percepción de la sensibilidad más cuantiosa. En un individuo, por ejemplo, podemos ver sus sentidos como otras tantas sensibilidades, que pueden estar encontradas en sus afecciones; pero desde que tenemos que contemplar todos los sentidos como componiendo un todo en el sujeto, es decir, su masa de sensibilidad, daremos más crédito a varios sentidos que a uno sólo. Otro tanto sucede cuando se examinan los hombres como individuos aislados y como componentes de la sociedad. En el primer caso, uno podría sentir la existencia de una cosa, mientras otro no la sintiese; y entonces la tal existencia sólo sería real para aquél, mientras sería nula para éste. Mas en el segundo caso, nuestro criterio descansará en el testimonio de la mayoría de los hombres. Así para un ciego, considerado aisladamente, no existen los colores; pero para el género humano sí existen, puesto que los siente su mayoría. Por la misma razón se niega la existencia de las brujas en términos generales y absoluto; no obstante que algunos la creen firmemente, y aún se juzgan afectados por ellas.

Si se ha entendido la explicación que precede, parece 80 que deberá confesarse que la cuestión sobre la realidad de

los hechos queda ya enteramente resuelta. En efecto, de los principios que se han establecido, y a mi ver demostrado, resulta que para un individuo existe positivamente una cosa, siempre que lo sienta así la mayoría de los sentidos, debiendo advertirse que el tacto es el sentido menor sujeto a error, según nos lo enseña la experiencia, y que por tanto deberemos descansar siempre en él, aunque hable solo, cuando su testimonio se opone al de los otros; por lo cual en último resultado, él es el que decide sobre la existencia de los seres que están fuera de nosotros.<sup>8</sup> Pero si un solo sentido nos revela la existencia de una cosa, deberemos creerle en todo caso, cuando ningún otro lo contradice. La otra conclusión que emana de todo lo expuesto, es que para el género humano existe todo aquello que siente la mayoría de él. Por lo demás, no se trata de un sentimiento parcial, aislado o rústico, sino de uno constante y uniforme, uno que resista a la acción del tiempo y de la ilustración, y que ésta, lejos de desmentirlo, lo confirme. Por falta del último requisito, el sentimiento de la mayoría ignorante, y en un tiempo general en el género humano, de que el Sol recorre en el espacio de doce horas la bóveda del cielo, no prueba un hecho real, a pesar de tenerlo la mayoría de los hombres, por cuanto las luces han venido a hacer sentir a la parte comparativamente pequeña que las posee, que aquel lumínar permanece fijo, mientras que la Tierra es la que se mueve en torno suyo. Todos los errores universalmente admitidos hasta cierta época, y aún en el día por la mayoría ignorante de la especie humana, se hallan en el mismo caso que el que he tomado por ejemplo.

## SECCIÓN II

### DE LAS CIENCIAS Y SUS INSTRUMENTOS

Los hechos son el material de las ciencias, pero esta voz se emplea en tres sentidos diferentes: como la exposición de un cierto género de hechos abstraídos del gran

<sup>8</sup> El orden de los sentidos en cuanto a su seguridad me parece ser éste; tacto, vista, gusto, olfato y oído. Mucho he dudado si el olfato sería o no más seguro que el oído; pero una razón de congruencia me ha decidido a ponerle como más, a saber, que tiene mucha analogía con el del gusto, el cual tengo por indudable que es menos engañoso que el oído.

cúmulo general de ellos; como el conocimiento de tales hechos; y como su conjunto. En la primera acepción se toma cuando se dice "un libro de moral", esto es, un libro en que se exponen los hechos del dominio de la ciencia así llamada. Cuando se dice un sujeto de ciencia, o científico, la palabra se toma en su segunda significación. Por último, se tiene presente la tercera acepción, cuando se habla de los límites de las ciencias. Según la etimología latina, ciencia (de *scientia*) expresa conocimiento y doctrina. Como quiera, todas las acepciones muestran en la cosa una cierta circunstancia en que parece están de acuerdo, a saber, la de ser un cuerpo de doctrina o instrucción, que consta de hechos ligados por un vínculo de analogía, que los hace considerar separadamente de los demás hechos que tienen lugar en el universo.

La diferencia en la naturaleza de los hechos que constituyen las ciencias, induce a la separación de éstas en diversas clases, de las cuales, por otra parte, no se trata aquí de hacer todas las subdivisiones, ni se necesitan para llenar el objeto de la presente obra. Las dos clases principales son las que se forman por la distinción primera que hay entre los hechos. Unos son de *existencia* y otros *suceso*, según que se trate de la existencia o suceso de las cosas. Los primeros sólo se refieren a un momento dado, no suponen nada de duración, y son el caudal de las ciencias llamadas *descriptivas*. Los segundos suponen alguna duración, cual se requiere para que acontezca una cosa, y componen las ciencias *experimentales*.

Las ciencias descriptivas, como se ve, enseñan que las cosas *son*, y *cómo son*. Las experimentales dan a conocer que *sucedan*, y *cómo sucedan*. Aquéllas tienen por instrumento principal la observación, que es la que sirve para descubrir sus hechos. Así, por ejemplo, la observación nos proporciona conocer que en un árbol está prendida una flor, como también impresionarnos de su tamaño, color, olor y demás circunstancias. La misma nos ofrece instrucción sobre la tierra, su magnitud, figura y objetos que contiene en general. Por lo cual la observación ha servido para el cultivo de la botánica y de la geografía propiamente dicha, como igualmente para el de todas las demás ciencias descriptivas.

La experiencia, por su parte, es el principal instrumento de las ciencias experimentales. Vemos que a la aparición del Sol se sigue la de la luz; que un tósigo causa la muerte; que una injuria irrita al que la recibe; he aquí

que la experiencia nos ha hecho percibir todo esto, sin movimiento quizás de nuestra parte, y sin que podamos impedirlo.

Nos servimos también de la observación cuando hacemos por penetrarnos de los hechos del suceso. Si me propongo descubrir cómo se efectúa el fenómeno de las mareas, y fijo mi atención en la manera de obrar la Luna sobre la Tierra, no cabe duda que en semejante caso observo. Se verifica otro tanto en los demás casos semejantes.

Al principio sólo conocemos un corto número de hechos. Después que la observación y la experiencia han sido continuadas, el número de los hechos es considerable; y al fin son ellos bastante numerosos para percibir su enlace, clasificarlos y exponerlos, dando así nacimiento a las ciencias.

No hay ciencia que no tenga parte descriptiva y parte experimental; pero según la que predominan, así llevan su calificativo. La historia natural, al mismo tiempo que describe y clasifica los animales dando a conocer todas sus especies y variedades, enseña sus costumbres e instintos. En la medicina, la fisiología o exposición de las funciones de los órganos del cuerpo humano, es inseparable de la anatomía o descripción de dichos órganos; y en la política, todas las consideraciones sobre el gobierno suponen la existencia de la sociedad con todas sus circunstancias. Por cuyos dos últimos ejemplos se ve, que las ciencias experimentales tienen por base hechos de existencia que son su parte descriptiva, y que le vienen a servir como de punto de partida en sus subsecuentes investigaciones.

El suceso de las cosas supone procedencia y término, o en otras palabras, *causa* y *efecto*: aquélla es un hecho producente, éste un hecho producido. Por manera que las causas y efectos son los verdaderos materiales de las ciencias experimentales, cuyo carácter tienen las morales y políticas, de cuyos prolegómenos me ocupo en este ensayo.

Antes de proceder a ningún otro examen ulterior, creo oportuno y conveniente establecer la distinción entre las ciencias y las artes, que tan frecuentemente se confunden, tomándose unas por otras y viceversa, lo cual no puede menos que traer consigo errores quizá peligrosos. Las ciencias, según se ha visto, constan de hechos, de existencias y sucesos que tienen lugar independientemente de nuestra voluntad, y no pocas veces a nuestro pesar. Pero

estos hechos, como también se ha indicado, influyen en nuestra suerte; así que nos importa procurarlos o evitarlos, según que nos den placer o pena. Y éste es justamente el objeto de las artes, que no consisten sino en la disposición que hacemos de las causas para lograr los efectos apetecidos. Sé que el fuego ablanda los metales. Este es un hecho transmitido a mi conocimiento por la experiencia, un hecho de una ciencia experimental, cual es la metalurgia. Mas supongamos que yo necesito ablandar un metal para un uso cualquiera; bien claro es que me valdré del fuego al efecto. Lo dispongo pues de manera que produzca el efecto que deseo. He aquí una operación artística, la cual junto con las demás de su naturaleza, compondrán el arte de la metalurgia.

Ha llegado a convencerse por la experiencia un legislador de que el hurto es una acción perniciosa, y que por tanto la sociedad se interesa particularmente en su omisión. Sabe que no se ejecuta jamás una acción sino por el bien que se proporciona con ello el individuo que obra, y está al cabo por otra parte de que se abstendrá de cometerla, tan luego como perciba un mal resultante para sí, mayor que el provecho del hurto. Todos estos hechos son del patrimonio de la ciencia llamada legislación, y se sirve de ellos del modo siguiente. Prescribe que todo el que ejecute la acción que constituye el hurto, quedará sujeto a una pena que señala, pena superior al placer del hurto. De este modo la acción se evitará, lo cual puede ser totalmente, si se emplean todos los medios que la experiencia nos presenta como productivos de aquel resultado. Este arte que abraza una tal regla de procedimiento, es el arte de la legislación, muy diverso, como es manifiesto, de la ciencia del mismo nombre.

Será fácil persuadirse en vista de esta explicación, de que todo arte se deriva de una ciencia, como igualmente de que no hay ciencia (experimental) que no tenga su arte correlativo, supuesto que no hay hecho de suceso (cuyas causas esté en nuestro arbitrio crear) que no podamos producir forzando a la naturaleza, según nuestros deseos, a que haga lo que apetecemos, y no hace a contentamiento de nuestra voluntad en el cuánto o en el cómo.

Sabido que la observación y la experiencia son los vehículos que nos transmiten el conocimiento de la naturaleza de las cosas, es decir, la manera como son o pasan ellas, debemos ocuparnos de los métodos que se emplean para llegar a aquel resultado.

## SECCIÓN III

### DE LA INVESTIGACIÓN DE LA VERDAD

Jamás la naturaleza nos presenta un hecho de existencia que no contenga innumerables circunstancias, las cuales son otros tantos hechos, y vienen a ser como los elementos del hecho principal. Yo veo una piedra que está inmóvil en el suelo. La existencia de esa piedra es un hecho, y parece a primera vista que es de las más insignificantes y pobres de circunstancias; sin embargo, la piedra tiene un tamaño, color, dureza, porosidad, etcétera, y ocupa un determinado lugar, todo lo cual constituye una gran variedad de hechos elementales, que forman el hecho colectivo de la existencia de la piedra. Si tratándose de averiguar los hechos elementales de un hecho colectivo, se empieza por examinar cuidadosamente este último en su conjunto, y luego paulatinamente vamos descomponiéndolo por las impresiones que él nos hace, y las cuales indican tales o cuales circunstancias en él, procederemos en nuestra investigación por el método que se llama *analítico* o de descomposición; pero si nos persuadimos desde luego, de que un hecho colectivo está compuesto de tales o cuales hechos elementales, y en virtud de esta persuasión se los asignamos, desentendiéndonos enteramente de las indicaciones que nos hagan las impresiones que él cause, entonces usamos del método sintético o de composición.

En este segundo caso nuestra creencia en tales o cuales hechos elementales no nos la produce otra cosa que la simpatía, o la preocupación; porque de otro modo, ¿cómo podríamos averiguar los dichos elementos? ¿Acaso nos podrán ser revelados? Es imposible concebir que los simples que forman un compuesto puedan conocerse de otro modo que por las impresiones que éste nos cause. Así es que la química no ha llegado a perfeccionarse, sino después que abandonados los sistemas imaginarios, se recurrió al procedimiento analítico que hoy se practica en ella, hasta que se ha seguido el rastro de los principios constitutivos por las propiedades de los cuerpos, que es decir, por las impresiones que ellos nos hacen. La excelencia pues del método analítico para el exacto conocimiento de los hechos de existencia, está fuera de toda controversia. El sintético no tiene utilidad sino en la clasificación de los hechos; porque esta operación consiste en amontonar con la imaginación aquéllos entre los que descubrimos analogía, y es

por tanto una mera creación de nuestra mente, una verdadera composición hecha por nuestro intelecto con elementos que la naturaleza nos presenta dispersos. Mas aún para esto mismo se requiere la ayuda del método analítico; porque éste es el que da a conocer la naturaleza intrínseca de las cosas, y por tanto sus analogías: conocimiento que es la clave de toda buena clasificación, como ha podido traslucirse. La regla de Platón, de que el hombre no puede conocer la verdad en el estudio de la naturaleza, y que debe limitarse a buscar la verosimilitud, siendo la más segura en cuanto a la clasificación de los seres la división de todo lo que existe en espíritu y cuerpo, se resiente de una rigurosa síntesis.

En materia de hechos de suceso, el método analítico es el que nos eleva de los efectos hacia las causas, de la misma manera recorreremos el hilo desde su punta para encontrar el ovillo. Nada se supone, nada se imagina: la observación y la experiencia, bien casualmente, o a virtud de nuestra atención, nos van guiando en el descubrimiento de las causas, con tal sólo que renunciemos a toda simpatía y preocupación, y nos persuadamos de que nada sabemos, y que vamos en solicitud de la verdad. Entonces no nos será tan dificultoso conocer la causa de un hecho; porque le asignaremos como tal aquél que le preceda de una manera constante y soberana. Yo veo descender un cuerpo: suponiendo que yo no sepa cuál es la causa inmediata de este fenómeno, me bastará fijar medianamente la atención para percibir que siempre precede a la caída la cesación de una fuerza que sostenía al cuerpo, y le impedía el descenso. Prosiguiendo a investigar por qué cesando aquella fuerza se verifica la caída, observaré que ella se efectúa en todos los lugares de la superficie de la tierra, y que donde quiera se dirige hacia un mismo punto: al centro de aquélla. Veré más, que en el polo, cuya distancia hacia el centro de la tierra es menor que en el Ecuador, el descenso a una misma altura de la superficie es más veloz. Con que yo no podré menos que reconocer, en vista de estas circunstancias y otras muchas que se omiten por abreviar, que el descenso de los cuerpos se obra en virtud de una atracción ejercida sobre ellos por el centro de la tierra: pero que no caen precisamente, sino cuando los abandona una fuerza que, equilibrando la de la atracción, los mantenía suspendidos.

Si yo hubiese de haber indagado la causa del descenso de los cuerpos por otro procedimiento que el analítico, ¿qué habría hecho? ¿Acaso imaginarme que él provenía

de cierto empuje impreso en ellos por un fluido etéreo, como se ha supuesto por algunos antes de Newton? ¿O qué otra causa me vendría a las mentes atribuirle? Es evidente que cualquiera que no fuese la suya propia; porque la verdad no es más que una, y las probabilidades de no encontrarla cuando se la busca a tientas, están en la proporción del número de todos los errores al único del acierto.

Es digno de observarse que los mismos hechos que producen otros, son también producidos por hechos anteriores; o en términos más cortos, toda causa es efecto a su vez; y así no conoceríamos más que imperfectamente la procedencia de un hecho, si nos contentásemos con saber de la causa inmediata suya. Por razón de esta circunstancia, que es de la más alta importancia, todos los hechos en el universo vienen a formar multitud de cadenas inmensas, que llegan a tocarse en un punto, donde se pierden ya de nuestra vista los hechos generantes. Bajo de tal aspecto, aun los hechos mismos que hemos llamado de existencia, son verdaderos efectos que han tenido sus causas, y su diferencia de los de suceso no es otra, sino que la procreación de éstos se repite a menudo, mientras que la de los otros es menos frecuente. Se necesita un conocimiento muy profundo en cada ciencia, para poder seguir paso a paso los hechos de ella hasta llegar a la primera causa, después de haber tocado con todas las intermedias. Y aun la primera causa nos es siempre desconocida; o para decirlo más claramente, hay un punto en el cual nos quedamos parados sin poder avanzar hacia adelante, como si la naturaleza hubiera querido castigar nuestra osadía de pedirle cuenta aun de sus últimas operaciones. Un río se forma de muchos arroyos que se le incorporan durante su curso, y cuyas aguas provienen de los grandes depósitos hechos en el interior de la tierra por las lluvias, etcétera. Estas lluvias emanan de los vapores del mar levantados por el calor a la altura en que los vemos en forma de nubes. De este punto ya no podemos pasar con seguridad, porque no es una cosa fuera de toda duda la procedencia del mar, lo mismo que la de los demás objetos que componen el universo. Para un hombre religioso será un dogma que todo esto se hizo por un ser a quien llama Dios o Creador; pero un filósofo que quiera prescindir por un momento de la religión, se verá muy embarazado para resolver la cuestión. Él no admite efecto sin causa; por cuya razón ha subido en busca de causas hasta el punto donde le hemos supuesto; mas justamente por seguir este principio, no puede concebir que el Creador de todo lo que

vemos no sea a su turno criatura, o efecto de otra causa, y pasando así de una en otra hasta lo infinito, tendrá que convenir en que no hay ninguna causa primera: cosa que aunque difícil de concebir, lo es menos que la idea de un objeto no creado, un efecto sin causa; a la manera que la infinidad del espacio es también más concebible que su limitación; porque ¿qué límite le señalaremos? ¿Qué valla será la que no ocupe algún espacio?; y aún más allá de la valla ¿qué habrá sino espacio? Véase pues, según esto, lo que deberemos pensar del *caos* del paganismo, del *fuego* de Heráclito, de los *átomos* de Epicuro, del *movimiento* de Holbach, y en fin, de todo lo que se ha asignado por causa primera de las cosas.

Se peca también contra la verdad, faltando al análisis cuando pretendemos asignar a un hecho tales o cuales consecuencias por simpatía, o preocupación. Parecerá quizá a primera vista una calumnia el suponer que haya hombres que procedan de semejante modo; pero la experiencia de todos los días nos lo atestigua, y aun respecto de muchos de talento y de luces. La mayor parte de las ideas supersticiosas son de esta clase. La atribución imaginaria de propiedades a algunos objetos, lo que se ve en grande extensión en el sistema médico de los empíricos y de las viejas recetadoras, no es más que un error debido a la falta de análisis.

El silogismo de los peripatéticos, y que tanta boga ha conservado hasta estos últimos tiempos, adolece principalmente del vicio de consultar el método sintético más que otra cosa. Esta argumentación empieza por una proposición general, cuya verdad se supone incuestionable, y con la cual han de convenir todas las demás para que sean exactas. Pero, ¿por qué no se ha de poner en duda la exactitud de la primera? Es, dicen, porque es un principio, y sobre los principios no se debe disputar. Los más modestos dicen que no se pueden demostrar. ¿Por qué, repito? ¿Deberemos acaso pasar por la proposición que bajo el nombre de principio se antoje a cada cual sentar como base de su raciocinio, y tragárnosla sin respirar? Si uno se propusiese demostrar que los animales que llamamos irracionales no gozan de la facultad del pensamiento, fundándose en que una cierta cosa llamada alma posee exclusivamente aquella cualidad, y que los tales animales carecen de ella, correría un gran peligro de equivocación, por cuanto necesitaba hacer ver previamente, y por otros medios que no fuese repitiendo la misma proposición cuestionada de diferentes modos, que no es posible pensar sino teniendo

aquella cosa, y dispuesta como en el hombre. El partidario del análisis investigaría la verdad en el caso propuesto, observando si aquellas demostraciones o efectos que en el hombre nos indican ese principio o causa que se denomina pensamiento, se veían también o no en los otros animales. Este es el único medio de despejar la incógnita.

Según los silogistas, la verdad de la consecuencia depende de la conformidad de ésta con la primera premisa, cuando no es sino al contrario, que la verdad de ésta estriba precisamente en la segunda premisa, y en la proposición que ellos sientan por consecuencia.

Todos los hombres piensan; yo soy hombre: luego yo pienso. ¿Cómo sé yo que todos los hombres piensan? Viendo que cada uno de ellos, entre los cuales me cuento yo mismo, goza de esta facultad. La proposición pues de todos los hombres piensan, deriva su exactitud de estas otras: "yo, tú, Jaime, Guillermo, etcétera, que somos hombres, pensamos"; y de aquí es que deduzco que todos los hombres piensan.

Por lo dicho se ve que el sectario del método sintético procede como el abogado que sin *curarse* de la justicia de su causa, la defiende por cuantos medios le sugiere su fecundo ingenio; mientras que el que usa del método analítico se conduce como el juez recto, que sustrayéndose a todas las influencias que pudieran extraviarle, escudriña imparcialmente la verdad, y después de asegurado del acierto, en cuanto es posible, da su juicio.

Según el lenguaje común, hay otro medio de instrucción distinto de la observación y la experiencia: el raciocinio; y se le tiene, ya por opuesto, ya por conforme con ella. Pero esto es un error. Cuando el raciocinio nos hace sacar una consecuencia contraria a lo que vemos que sucede, el raciocinio es falso, aunque no lo percibamos. ¿Cuáles son los datos sobre que juega el raciocinio? Los hechos. Si tomamos por premisa un hecho, que solo existe en nuestra cabeza, o que siendo positivo lo apreciamos mal, la consecuencia será falsa. Si no se percibe el enlace verdadero de las causas y efectos, se obtendrá también una falsa deducción. De cualquier modo, en suma, que nos equivoquemos acerca de los hechos, llegaremos a conclusiones desmentidas por la experiencia, y entonces decimos que a ésta es contrario el raciocinio; porque desconociendo uno su error, tiene la firme persuasión de que ha usado de una buena lógica, y no siendo así en la realidad, ha de notar oposición entre sus conclusiones y la experiencia. Ella ce-

sará, por tanto, si empleada más rigurosamente la observación, llegamos a ver con más exactitud lo que existe o sucede. Por lo mismo, no se puede calcular efecto ninguno que no ha tenido lugar todavía, sino es por inducción, esto es en vista de otros hechos que conocemos. Al votar, por ejemplo, la cuestión de la poliandria, o sea la multiplicidad de maridos para una sola mujer, si se tienen en cuenta la fuerte pasión del egoísmo en el corazón humano, y lo insoportable de la idea de no ser solo, la dificultad de criar unos hijos de padre incierto, y en fin, otras muchas circunstancias que tienden al mismo resultado, fácilmente se convendrá en que la tal institución sería funesta donde quiera que se plantase, y esto aun cuando no se tenga noticia de haberlo sido en alguna parte, y de haber producido malas consecuencias.

Verdad es que muy difícilmente se pueden calcular los resultados de lo que nunca ha sucedido, y por eso no hay seguridad las más veces en semejantes cálculos; pero algunas es posible, como queda observado. Es necesario sin embargo cuidar mucho de no dejarse alucinar de esta idea, porque el medio de que habla es sumamente engañoso, y se requiere un tacto muy fino, y sobre todo un hábito muy grande de observación, para no incurrir en gravísimas equivocaciones, creyendo haber alcanzado a entrever efectos lejanos e ignorados, al través de un vasto enjambre de hechos heterogéneos y falaces. Más de la mitad de los errores que envueltos en pomposas declamaciones nos quieren hacer pasar con la mayor buena fe los escritores de moral, legislación y política, son debidos a la manía calculadora. Desgraciadamente se lleva el abuso hasta el término de desentenderse de la experiencia en muchos casos que ella pudiera guiar; bien que es más expeditivo y más halagüeño al amor propio echarla de profeta y previsor, que ceñirse a la condición penosa y humillante de simple observador. "De esto o lo otro resultarán males inmensos, la inquietud, la desconfianza, la guerra civil, cuando no la anarquía y disolución de la sociedad, como lo persuade la razón, y el cálculo de las probabilidades." Estas y otras frases semejantes profieren con énfasis y entusiasmo engañador del raciocinio, que no se toman el trabajo de analizar, sino que recalcan sin cesar sobre hechos mal observados y peor expuestos.

Una doctrina deducida sólo del raciocinio es lo que se llama *teoría*, cuando se dice de ésta que es conforme o contraria a la *práctica*. La teoría es pues lo que se piensa

que es o sucede en virtud de razonamientos que nos elevan del terreno de la observación y la experiencia, y nos los hacen echar de lado; en tanto que por práctica se entiende lo que realmente es o sucede, según nos lo enseña la observación o la experiencia.

Manifiesto es, por tanto, que una buena teoría, esto es, una teoría fundada en lo que debe fundarse, la observación o la experiencia, no puede ser nunca contraria a la práctica, a menos que las cosas sean y no sean, sucedan y no sucedan al mismo tiempo, lo cual es un absurdo aun indicarlo.

## SECCIÓN IV

### DE LA IMPERFECCIÓN EN EL ANALISIS

Por más que se haya ensalzado el método analítico, y se le haya proclamado el más seguro en la investigación de la verdad, no ha de creerse que su eficacia se extienda hasta producir su efecto usando de él como quiera, y sea de tal modo, que siempre y por siempre nos traiga el acierto. Se requiere para el buen suceso en el manejo del análisis que él sea cabal, y penetre por todos los hechos y todas las circunstancias; pues de otro modo los resultados serán adversos, y tanto más engañosos, cuanto que se llevaba en su inquisición la presunción de acierto que arrastra consigo aquel procedimiento: el medio que se ha recomendado como el más conducente a darnos a conocer con exactitud los hechos de existencia, consiste en el examen cuidadoso de las cosas, según las impresiones que hacen en nosotros. Mas si por precipitación u otra cualquiera causa no percibimos todas las circunstancias de la cosa examinada, o si dejándonos llevar de meras apariencias, las apreciamos mal, nuestras ideas no pueden menos que ser erróneas. Encuétrase un muchacho una piedra preciosa, cuyo color, corte y brillo le persuaden de que tiene un diamante. Un buen lapidario la examina, y descubre que carece de la dureza, y aun diafanidad propia del diamante. He aquí un error proveniente de la ignorancia de ciertas circunstancias en el hecho de existencia que hemos tomado por ejemplo. Mas supongamos ahora, que un artífice, hábil imitador, a virtud de ciertas preparaciones da a un objeto todas las circunstancias aparentemente características del diamante. En este caso el error de un inteligente que viese

aquella piedra falsa consistiría, no en desconocer las cualidades propias del diamante, sino en haber apreciado como tales las que ha distinguido en el cuerpo examinado.

La exposición de las diferentes formas bajo que puede hallarse el error, aun procediendo analíticamente, con relación a los hechos de suceso, no es tan sencilla y fácil como la que procede sobre los hechos de existencia. Por el contrario, su dificultad es mucha, más que todo por la gran variedad de los casos. Dijimos en la sección correspondiente que los hechos de suceso suponen causa y efecto; así que bajo este doble aspecto tenemos que examinarlos para especificar todos los modos de caer fuera del carril de la verdad, cuando dirigimos nuestras investigaciones hacia hechos de aquella clase. Contraigámonos primeramente a las causas. Nada es más frecuente, y al mismo tiempo más perjudicial, que el asignar a un hecho causas que no son las suyas, y aun cuando esto no sea resultado de preocupación o capricho, pues entonces el método de escrutinio no sería un análisis imperfecto, sino la ausencia de todo análisis. Varios pueden ser los casos de error por no atribuir a un hecho sus verdaderas causas; mas debemos contentarnos aquí con la enumeración de los principales, porque una exposición extensa sobre la materia nos llevaría a un tratado completo de lógica, que no es por cierto nuestro ánimo formar ahora.

1. Hay hechos que pueden muy bien ser producidos por diferentes causas, lo cual hace que no sea fácil conocer cuál es la eficiente. Cuando nos toca rastrear las causas de uno de tales hechos, no debemos apresurarnos a asignarle éstas o aquéllas, mientras no tengamos una plena seguridad de que son éstas las que engendran el hecho, cuya progenie se indaga; porque cualquier ligereza en materia grave acarrearía equivocación. Cayó una piedra de la atmósfera en tiempo de Anaxágoras, de lo que este filósofo infirió que el cielo era de piedra. Hasta ahora no parece que se haya descubierto la verdadera causa de los aerolitos, precisamente porque puede ser muy varias, y en este conflicto no se sabe qué pensar. Algunos creen que son materiales arrojados de los volcanes de la Luna; otros que concreciones pétreas de sustancias esparcidas en la atmósfera; y así los demás físicos. Pero esta misma perplejidad es suficiente razón para no precipitarnos a proclamar una de estas causas, sin todos los datos de que no pueden ser las otras, y sí sólo la señalada.

2. Nadie habrá dejado de observar que muchos hechos son efectivamente producidos, unas veces por unas causas

y otras por otras, y es bien claro que en el caso de haber de inquirir la ascendencia de un hecho de tal clase, nos hemos de abstener de asignarle esta o aquella causa, hasta tanto que una rígida observación nos haya atestiguado que es la de entonces tal o cual. Se sabe que la irritación producida en una parte del cuerpo animal, puede eliminarse de dos modos; o directamente desapareciendo del todo, o produciéndose otra en otro lugar, en cuyo caso atrae a la primera y la desaloja del que ocupaba. Pues bien, penetrarse en cada ocurrencia del modo como se ha obrado o ha de obrarse la eliminación, no es cosa indiferente, sino en extremo importante para no incidir en gravísimos errores, de tanta mayor magnitud, cuanto que se interesan la salud y la vida. Por falta de nociones correctas sobre este punto de patología se han mandado sin duda al sepulcro muchas víctimas del empirismo. El curandero que ha visto sanar un enfermo de afección cerebral con sinapismos en las partes distantes del foco del mal, se persuade de que el efecto se ha producido en virtud de una propiedad de la mostaza para extirpar la irritación, y que por tanto aplicada en la misma parte que adolece, la curación será más rápida y segura. ¿Cuán funesta no sería la consecuencia de tal equivocación?, ¿y de cuánto interés no será conocer que el medicamento no obró la primera vez, sino arrastrando la irritación a una parte en que perjudicaba menos? Sin embargo la emergencia era una misma, a saber, la desaparición del mal.

No obstante lo dicho, parece que las causas remotas son las que únicamente pueden ser varias con respecto a un mismo efecto, y que las próximas siempre son iguales; de tal modo, que es imposible que un mismo hecho tenga una vez por causa próxima un hecho, y otra una distinta. Volvamos a tomar el ejemplo anterior. Las causas remotas de la curación de la enfermedad fueron la huida a otro lugar de la irritación en un caso, y la extinción completa de ella en el otro; pero la causa inmediata fue en ambos casos la ausencia de la irritación: causa que fue la que real y positivamente efectuó la curación; porque es evidente que si el mal consistía en la alteración de las funciones orgánicas ocasionada por la presencia de la irritación, la ausencia de ésta fue lo que lo hizo cesar.

3. La simple sucesión de un hecho a otro no es circunstancia bastante para inferir que el hecho precedente es la causa del hecho subsecuente. Un día en que los vientos Etesianos soplaban con mucha fuerza, lo cual era perjudicial en sumo grado a las cosechas, dicen que Empédocles

mandó desollar unos asnos, hacer con los pellejos unas odres, y colocarlas sobre los montes, con lo que aseguran que los vientos calmaron inmediatamente. Si esto no es una mera fábula, debe convenirse a lo menos en que la cesación de los vientos no pudo ser causada por las odres, aun cuando hubiese acaecido inmediatamente después de su colocación sobre los montes. ¿Qué poder tuvieron nunca los sacos de cuero para apaciguar los vientos? ¿Y por qué no conservan aún esa virtud? Clarísimo es pues hasta el extremo, que si aconteció el hecho que se anuncia, sería en virtud de otras causas desconocidas de los agrigentinos, y aún seguramente del mismo Empédocles, que por una incidencia singular obraron su efecto al mismo tiempo de ponerse por obra el consejo de aquel filósofo.

4. Sucede también a menudo que al indagar la causa de un hecho, le asignamos por tal otro hecho que vemos a su lado, sólo por esta circunstancia, y sin todos los datos suficientes de que no será otra la causa. Éste es un engaño que sobreviene por nuestra pereza y credulidad; porque si tuviéramos toda la actividad y escepticismo bastantes para no dejarnos llevar de aquella impresión que nos ataca en el primer paso del análisis, y nos entretiene sin permitirnos pasar adelante, el resultado de nuestras pesquisas sería más cónsono con la verdad, y más provechoso por consiguiente. Así viendo el filósofo Thales que las inundaciones del Nilo ocurrían cuando soplaban los vientos Etesios, llegó a creer que ésta era la causa de aquel fenómeno, por cuanto corriendo el río de Sur a Norte, y los vientos en contrario, juzgaba que la fuerza de éstos retardaba las aguas de aquél y las obligaba a derramarse. Pero Thales debió observar que si esto fuese así, todos los ríos en general cuyo curso es opuesto al de un viento fuerte, deberían salirse de madre: cosa que está muy distante de suceder. Fuera de eso el medio de descubrir la causa que buscaba, era averiguar primeramente de dónde proviene el agua de los dos ríos, y después si en la estación de las inundaciones del Nilo aquella causa tenía algún incremento particular. Entonces habría deducido quizás lo mismo que Anaxágoras, a saber, que la licuación de las nieves de Etiopía era el origen de aquellas inundaciones.

Para poder afirmar que de dos hechos existentes uno es la causa del otro, o que el que precede a otro es su causa, se requiere que aquella coexistencia o sucesión sea constante, y que no provenga de algún vínculo entre el hecho que tenemos por causa y otro oculto que sea la verdadera. También convendrá escudriñar si sólo aquélla

puede ser la causa, o si al contrario no es sino un estorbo que contraría la tendencia de la causa real. Por no haber seguido estas reglas enseñadas por la experiencia y recogidas por el observador, han sostenido ahincada aunque sinceramente algunos, que las medidas prohibitivas eran favorables a la industria, aduciendo por ejemplo a la Inglaterra, en donde al paso que abundaban las prohibiciones, crecía ampliamente la riqueza. Pero, como observa Say, los progresos de la industria en Inglaterra eran debidos a otras causas, que obraban su efecto a pesar de las trabas, y que lo hubieran surtido en mucha mayor extensión si no hubiesen existido aquéllas. Él hace ver, que aunque por un lado se encadenaban las operaciones, por otro se las libertaba; y que el descubrimiento de América y otros acontecimientos notables eran suficientes para contrapesar ventajosamente las resultas de las restricciones. Bastaría sobre todo reparar, que en otras naciones donde no han existido las circunstancias favorables de Inglaterra (entre las cuales debe mencionarse como la principal la grande actividad de sus habitantes), la decadencia de la industria, y con ella de la riqueza, ha sido el resultado de los reglamentos y prohibiciones: tales han sido la España, la Italia y en algunas épocas la Francia. Por el contrario, allí donde la libertad industrial ha llegado casi a ser un sistema, las creces de la riqueza pública y privada ostentan sus facciones gigantes: tal es la feliz situación de los Estados Unidos de Norteamérica.

Para terminar el examen de las diferentes maneras de caer en error por lo que respecta a las causas de un hecho, resta sólo exponer las que consisten en no atribuirle el número verdadero de causas, sino más o menos. Porque es sabido que un hecho es a menudo el resultado de un cierto número de causas que obran en concurso, y que faltando o aumentándose alguna, ya no se obtiene el mismo efecto. En esta vez nos servirá de ejemplo la policía. Uno y el principal de los objetos de esta rama del gobierno, es proveer a la seguridad de los ciudadanos. Si pues los encargados de administrar una nación, por excesivos miramientos a la libertad, o por otras razones, no pusiesen en planta cuantos medios enseña el refinamiento de la civilización que son conducentes a lograr el precitado fin, jamás lo alcanzarían en la plenitud posible y necesaria, y su error provendría justamente de no haber percibido que el efecto propuesto no puede obtenerse sino a virtud de un concurso mayor de causas que las empleadas. Mas si al contrario pensasen los gobernantes que era de desplegarse

un celo tan grande en las operaciones de la policía, que aún llegase a degenerar en inquieta y suspicaz, estorbando aún respirar libremente a los súbditos, el efecto resultante sería bien distinto del apetecido; pues en vez de confianza no habría sino zozobra, y el lugar de la seguridad lo ocuparía la alarma. Porque ha de saberse, que en todos los casos de éstos, a más de ser redundantes con relación al efecto las causas que obran, el exceso, o sea aquéllas que sobran sobre las necesarias, engendran por su parte resultas, que casi siempre perjudican a las de las causas precisas. Las ocasiones de error en cuanto a los hechos-efectos son en el mismo número que las relativas a los hechos-causas, y análogas a ellas. Expondremos como antes las principales a continuación:

1. Las consecuencias de un hecho no pueden ser previstas sino es después que la experiencia nos las ha dado a conocer ya de antemano, y siendo por tanto susceptibles de consistir en hechos muy diversos, a menos de correr un gran peligro de error, no es cordura asignarle éstas o aquéllas. Preciso es, al contrario, suspender todo juicio hasta tanto que la experiencia nos diga lo que hay de verdad. En nada puede ser de una más funesta trascendencia la falta de esta precaución que en medicina, donde las sustancias que se aplican son aptas para producir la salud o la muerte, según sus propiedades; y en política, donde las operaciones de los gobernantes pueden acarrear la mayor infelicidad o la más completa dicha de los asociados.

2. Las mismas causas, se dice, producen siempre los mismos efectos. Todo hecho es el resultado de un cierto concurso de causas, que si se maduran, inducirían también una mudanza en los efectos. Pero es casi imposible obtener otra vez más tal concurso en la misma forma que la primera porque siendo siempre las causas en gran número, hay también siempre variación en alguna, y por ligera que sea esta variación, se hace sentir en las consecuencias. De aquí es que nunca se obtienen en la práctica resultados perfectamente iguales de los hechos-causas que se ponen en acción, aunque a veces sea la diferencia tan pequeña que se hace imperceptible. Así es que las instituciones de un país donde hacen la felicidad de los gobernados, trasladadas fielmente a otro país sujeto a circunstancias algo distintas, es posible que traigan a él la desdicha general. En semejante caso las causas que consistían en las instituciones consideradas aisladamente, han sido alteradas por las circunstancias del pueblo a que se dieron, a las cuales, no son también otra cosa que causas que funcionaron en

concomitancia con aquellas otras, así como también lo habían sido a su vez las circunstancias del primer país supuesto.

3. La simple sucesión de un hecho a otro no prueba que aquél sea una consecuencia de éste, sino antes bien puede ser que provenga de otra causa que obró casualmente al tiempo mismo que la supuesta.

4. Del mismo modo la coexistencia de dos hechos tampoco es suficiente indicio de que el uno emane precisamente del otro, como se ha hecho ver antes hablando de las causas; ni aun es extraño que en este caso (y digo otro tanto del que precede) los dos hechos sean efectos ambos de un tercero, causa común. En los números 3 y 4 de la parte de esta sección relativa a las causas, se manifestó cuándo era que la sucesión y coexistencia de los hechos probaba bastantemente la filiación de ellos, y los ejemplos allí presentados para ilustración de las doctrinas, son así mismo aplicables a éste y al anterior respectivamente.

Los casos de error por no atribuir a un hecho los mismos efectos en cantidad (supuesta ya la calidad) que realmente produce, son sólo dos, así como lo vimos de las causas: el de exceso y el de defecto, en ellos. El juicio que algunos se han formado de la economía es erróneo bajo de ambos aspectos. Primeramente, a sus inconvenientes se ha dado mucha mayor extensión que la que tienen, puesto que además de las privaciones que se impone el que la ejerce, se le señala también por resulta una decadencia en la industria proveniente de la falta de pedido de los productos que dejan de consumirse; sin atender a que el económico, si bien por una parte deja de consumir improductivamente ciertos artículos, por otra ensancha sus consumos productivos de los artículos, sobre que se versa su industria, y por consiguiente el pedido de ellos: de donde se deduce, que el pedido general, cuando menos, queda invariable. Y por la inversa, las consecuencias útiles de la economía no se han visto en su totalidad, porque al confesarse la tendencia de ella a incrementar la fortuna particular del poseedor de aquella virtud, no se ha percibido a la vez su influjo en el progreso de la industria y riqueza generales; y es efectivo que siendo los resultados inmediatos el ahorro y la acumulación de valores positivamente nuevos, éstos aumentan el capital productivo de la sociedad, no sólo en beneficio de su dueño privado, mas también en el de todos aquellos, cuyos fondos productivos hace emplear con su auxilio, tanto de la clase de los sim-

ples industriosos, como de la de los propietarios de tierras y demás agentes naturales.

En conclusión, se incurre en error por mal análisis tomando por causa lo que no es sino efecto, o al contrario. Cuando los marinos ignorantes suponen que el meteoro llamado *Santelmo* es origen de la tempestad, sufren la equivocación de tener por causa lo que no es justamente sino consecuencia del mal tiempo, es decir, de la abundancia de electricidad en la atmósfera. En el cuerpo animal la muerte se considera vulgarmente como la causa de la cesación de las funciones orgánicas cuando no es sino el resultado de la paralización de ellas: se toma por tanto un efecto por causa, y en ello se padece una enorme equivocación.

He aquí expuestas compendiosamente, según creo, las principales nociones factológicas. Este epítome era indispensable para romper la marcha que nos hemos trazado, y lo es en general su conocimiento para el mejor suceso de cualquier estudio que se emprenda. La doctrina de este capítulo viene a ser en realidad los elementos de la lógica práctica de aquélla que puede guiarnos con facilidad y acierto en todas nuestras investigaciones para el descubrimiento de la verdad, bien distinta por cierto de ese enmarañado sistema de sutilezas y estrepitosa fraseología, así llamado has — estos últimos tiempos, que más estorba que ayuda en la adquisición de una instrucción sólida. De aquí es que aunque áridas, e independientes de la materia que vamos a tratar, las observaciones hasta ahora emitidas son como un discurso preliminar, muy conducente a hacer sacar el mayor provecho posible del estudio de las ciencias, cuyos más generales principios nos hemos propuesto emitir.

## **Capítulo II**

### **De los principios en las ciencias morales y políticas**



Casi no pronuncian o escriben una palabra los oradores o escritores sobre ciencias morales y políticas sin invocar *los principios*. Se dice que tal o cual cosa, opinión, acción, providencia, es opuesta o conforme a los principios. Nada se tienen por útil o exacto, si no está fundado en principios. Un hombre sin principios es considerado como vacilante en sus ideas, o de no, se reputan ellas como destituidas de toda solidez... Nosotros queremos averiguar si esta voz tiene algún sentido, y en tal caso, qué valor merezca, y de qué uso pueda ser.

Desde luego, si por principio se entiende una máxima o regla, a la cual se pretende que han de estar conformes nuestros juicios sobre todas las partes de una ciencia para que ellos sean exactos, semejante pretensión es del todo vana. Ya vimos en el capítulo anterior que las reglas no provienen sino de los hechos que nos ha dado a conocer la experiencia, y por tanto, no pueden derivar su exactitud de aquéllas, sino antes bien, al contrario, las máximas o reglas no son exactas sino cuando tienden a producir lo que realmente sucede, cuando nos encaminan a aquellos resultados que la experiencia nos ha hecho apreciar.

Establecer principios ante todo raciocinio para instruir sobre cualquier materia, no es más que hacer uso del silogismo con todos sus vicios. Así, si un escritor de política empezase una disertación sobre las mejores instituciones posibles, sentando por base que ellas para merecer tal calificación habían de conformarse con el sistema monárquico, no haría más que comenzar por donde debería concluir, recalcando sobre el sofisma conocido con el nombre de petición de principio.

Si la palabra principio significa algo, no creo que sea otra cosa sino un primer juicio que nos sirve de fundamento en nuestras ulteriores investigaciones. Los hechos de las ciencias tienen entre sí un grande enlace, de tal modo, que unos nacen de los otros o los producen, formando así una cadena inmensa. Considerándolos todos a la vez, no se les podría estudiar con provecho, porque su multiplicidad atraería confusión, y no sería tampoco posible llevar nuestra observación al mismo tiempo sobre todo al ámbito que ocupan. Es por tanto muy conducente al mejor suceso de nuestro estudio, pasar sucesivamente de unos hechos a otros, pero no como quiera, sino según su ilación. Cuando he considerado pues un hecho, del cual se derivan o pueden derivar algunos otros, digo que aquél es un principio de éstos. De donde se ve, que los principios no son fundamento de las ciencias, sino hechos de ellas que lo son de otros: una parte es base de otra parte.

Pero dijimos que los principios son juicios, porque los hechos para nuestra mente no pueden ser otra cosa. Cuando yo expreso que la sangre circula, no hago sino emitir el juicio que tengo formado sobre esta materia. El llamar a los principios juicios, y no hechos fundamentales, proviene de la falibilidad de nuestros sentidos, que hemos hecho ver en el anterior capítulo. Porque nadie está cierto de que lo que tiene por un hecho lo sea, mas sí que lo que juzga lo siente. Los principios, por tanto, no son otra cosa que hechos que se presentan a nuestra vista como tales, pero de cuya realidad no podemos estar seguros. Esto es sobre todo cierto en las ciencias morales y políticas, donde no pudiendo sujetarse los hechos al testimonio del tacto, que es el más seguro de nuestros sentidos, carecen muy a menudo de una evidencia absoluta. Los principios, según eso, pueden ser exactos o falsos, según que juzgamos con exactitud o falsedad acerca de los hechos fundamentales. Un cúmulo de principios enlazados se llama *sistema*, que será exacto o falso como los juicios de que consta. Benjamín Constant llama simplemente principio lo que yo considero como principio exacto; de manera que para él no hay principios falsos. Carlos Comte y Juan B. Say entienden por sistema lo que yo por sistema falso; así que según aquella inteligencia, no hay ninguno exacto. Pero yo pienso que tanto los principios como los sistemas pueden ser exactos o falsos, lo que no podrá menos que confesarse, si la definición que de tales voces he dado no es arbitraria, esto es, si se conforma con la general inteligencia de ellas.

Supuesto lo que tenemos explicado antes de ahora, un principio será falso (como que es juicio de hecho): 1. Si se cree que existen las cosas como no son realmente 2. Si se cree que suceden como no suceden. Esta última clase de falsedad admite dos especies, pues que los hechos de suceso pueden ser causas o efectos. Primeramente, pues, será falso el principio si se atribuyen a una causa otros efectos, o más o menos efectos que los que produce; y en segundo lugar si se asignan a un efecto otras causas, o más o menos causas que las producentes de él. ¿Conviene conocer los principios y sistemas falsos? ¿Hacen ellos una parte de la ciencias en que se han sentado? Los sistemas, como observa muy bien Comte, que no han producido ni pueden producir ningún efecto, son ajenos de la ciencia, ni aún es menester conocerlos, a lo menos mentarlos; pero los que se abrazaron ya por naciones, ya por gobiernos, salen del patrimonio de las opiniones; vuelven a entrar en el número de los hechos cuya calidad es menester determinar, indagando sus causas, y siguiendo sus consecuencias, y aún semejantes hechos tuvieron a veces resultas de importancia.

Debemos pues examinar aquellos principios y sistemas falsos proclamados en las ciencias morales y políticas, que más séquito tuvieron, y que más se hicieron valer por escritores y estadistas célebres, puesto que por esta misma razón será más fácil que sean admitidos por los investigadores superficiales y crédulos. Aún más: únicamente tomaré en cuenta aquéllos que tengan cabida en todas o en más de una de las ciencias morales y políticas; porque los que no pertenecen sino a una sola de ellas es más propio sean mencionados por los que la tratan expresa y exclusivamente. Sobre todo lo que importa es, que se conozca el procedimiento adecuado para descubrir la falsedad de los principios y sistemas que adolezcan de ella, que entonces su ejecución puede confiarse a cada cual.

Los soberanos, apoyados en la fuerza material las más veces, han desdeñado la suerte de sus súbditos, y con un egoísmo insensato han creído que la dicha de éstos era incompatible con la suya; y han obrado de acuerdo con semejante creencia, sacrificándolo todo a un bienestar fundado en placeres, que no se lograban sino por medio de vejaciones para los sometidos; no porque realmente la dicha del mandatario sea opuesta a la de los gobernados, sino porque así se representan las cosas en el alma pequeña de los tiranos. He aquí pues un principio de legislación política y civil, que ha dado forma a las instituciones de

casi todas las naciones de la antigüedad y a muchas de las modernas; y que en ninguna ha dejado de reinar en alguna época. Este es el que han profesado los Faraones, los Pisístratos, los Calígulas y Nerones, Cromwells y Robespierres, y toda esa multitud de monstruos coronados que se han cebado en las miserias de la humanidad.

Un principio enteramente opuesto al anterior ha causado quizás tantos males como él: hablo de la *libertad*. Por huir de la esclavitud se ha incidido en la anarquía. Los hombres se han llegado a persuadir que era un gran mérito atacar, so pretexto de tiranía, cuantos gobiernos desacordaban con sus ideas fantásticas de libertad, y han pretendido casi que se deje a la sociedad abandonada a sí misma, sin cabeza y sin dirección. Es verdad que no han concebido sus pretensiones en estos mismos términos; pero han exigido tal estado de cosas, que virtualmente no esa sino acefalía; pues así debe considerarse la falta de restricción en las acciones de los hombres, las cuales no siendo siempre capaces de producir la dicha de la sociedad, de precisión tienen que ser coartadas. Los franceses en su espantosa revolución dan el ejemplo más cabal de lo desastrosa que es la profesión del principio de libertad mal entendida. Cuantas calamidades pueden sobrevenir a un pueblo sufrió la Francia por consecuencia de la exaltación de aquel principio devastador que hizo caer la cabeza de Luis XVI. No defenderé que éste fuese o no un tirano; pero sí que no fue su muerte una pena decretada después de un juicio imparcial y maduro, como el medio de libertarse de su tiranía, y de intimidar a cuantos quisieron imitarle: fue el resultado de un loco frenesí, de un odio implacable por todo lo que era *real*. Así es que perecieron a manos del desenfrenado populacho, a más del supuesto culpable, su inocente familia, y tantas otras víctimas ilustres que cedieron al golpe de la fatal guillotina. La Francia parece haber sido el pueblo más propenso a esta enfermedad; pero sus tentativas no han tenido jamás el éxito deseado, pues ha caído siempre en la anarquía o en las garras de otros tiranos. No hay cosa más peligrosa que las palabras apasionadas.

La palabra *esclavitud* envuelve una idea de reprobación: la *libertad* una de aprobación. Si se reservase la primera para designar siempre un estado de infelicidad, y la otra para uno de dicha, poco importaría lo demás. Pero califica un hombre de libertad o de esclavitud lo que le parece, y ya se decide enteramente por lo primero y se

declara contra lo segundo. El papel que las tales expresiones han hecho, tanto en los negocios públicos como en los libros de política, es tan considerable, que no será inútil el trabajo que se emplee en determinar a punto fijo su aceptación, y hasta dónde son o no apetecibles los estados que indican.

Hablando en todo rigor, la palabra libertad es vacía de sentido, o denota una cosa que no ha existido jamás. Con ella se quiere expresar una facultad de obras sin que nuestras acciones sean determinadas por influencias irresistibles. Pero es patente que esto equivaldría a obrar sin motivo alguno, lo que es ajeno del corazón humano. El hombre no mueve un solo dedo sino buscando el placer, o huyendo del dolor, aunque no lo percibamos siempre por lo tenue de las sensaciones, o por otras causas. Siendo esto así, la acción sin influencia, esto es, no excitada por algún motivo, es una pura químera, y como los motivos no dependen de nosotros, es claro que también es quimérica el estado de libertad absoluta. Para que designe algo la voz, no puede pues llamarse con ella sino la facultad de obrar según nuestros *propios* deseos: y por propios entiendo aquéllos que tendríamos, si no hubiese una causa artificial con tendencia a sofocarlos. Yo deseo obrar en cierto sentido, y otro hombre me obliga a encaminar de diverso modo mi conducta por medio de una amenaza. El primer deseo es el que he llamado *propio*, para indicar que no es el de otra persona que me ofrece a dirigirme de acuerdo con él: que no ha sido producido por hechos ajenos dispuestos con tal fin. El deseo que luego me nace por razón de la amenaza de conducirme de una manera distinta de como había querido al principio, lo llamo *artificial*, porque lo ha empleado el arte de mi amenazador. Todas las penas y recompensas legales no son otra cosa que motivos artificiales producidos en los individuos para que obren como el legislador tiene por conveniente, y no como los determinarían a obrar los motivos que el curso ordinario de la naturaleza proporciona, y que llevan muchas veces a malas acciones.

Explicada así la libertad, conoceremos que no es conforme con el interés de la sociedad dejar que los hombres obren como buenamente quieran, pues que sus acciones son perjudiciales con mucha frecuencia para los demás y aun para ellos mismos. ¿Cuándo será útil pues dejar a los hombres en libertad? Sólo cuando las acciones que ellos

quieran ejecutar sean buenas, indiferentes;<sup>1</sup> o inevitables. Hasta este punto sólo es buena la libertad; pero debe confesarse que se ha exigido mucho más por los que se apellidan liberales, patriotas, etcétera, y que el tiempo que se pierde en declamar a favor de instituciones *libres* y contra las medidas que se dicen *tiránicas*, debería emplearse en demostrar que las acciones injustamente prohibidas no se oponen a la felicidad, o que no pueden convenientemente evitarse.

El principio de la *igualdad* ha tenido también una parte inmensa en las revoluciones que los individuos del bando llamado popular han ejecutado en estos últimos tiempos en los gobiernos de algunas naciones de Europa y América, y aún mete constantemente mucha bulla en los negocios públicos de aquellas naciones que se dicen civilizadas. No es él sin embargo más sólido que el de libertad, ni es menos importante analizarlo imparcialmente.

Entendemos por *igualdad* la circunstancia de no haber diferencia entre dos o más comparadas. Se pretende, pues, que los individuos de cada Estado gocen de igualdad en sus derechos civiles y políticos, y es claro que no se puede calificar de buena o mala semejante igualdad, sin examinar sus resultados en la dicha de las naciones, que es el único bien absoluto y soberano. Para ello observemos si todo miembro de la sociedad ejercería convenientemente cualesquiera derechos, y sin gran trabajo se conoce que no sería así. La causa es la desigualdad que la naturaleza ha establecido entre los hombres, pues que unos son fuertes y otros débiles, unos inteligentes y otros estúpidos, etcétera, etcétera. Esta desigualdad no sólo es real, sino incorregible las más veces, e influye infinito en el buen o mal ejercicio de los derechos sociales. Efectivamente, un hombre ignorante o ímprobo no manejará los negocios públicos tan ventajosamente para los asociados como uno ilustrado y próbito. ¿Podrá, según eso, conferirse a uno u otro indistintamente la administración de la cosa pública? Mientras sería acertado autorizar para ello al segundo, sería insensato facultar igualmente al primero. Se deduce, pues, que la igualdad política absoluta es tan absurda como la libertad.

<sup>1</sup> En último análisis no hay ninguna acción indiferente: la que más lo parece siempre produce algún ligero bien o mal, cuya misma ligereza lo hace imperceptible. Pero se ha convenido en considerar así todas aquellas acciones cuyas consecuencias son casi inapreciables.

¿Cuál es, entonces, la única igualdad compatible con los intereses de la comunidad? Es la disminución de toda desigualdad innecesaria, la cual por el mismo hecho es perjudicial. Si dos hombres pueden igualmente hacer una buena elección del funcionario que los ha de gobernar, la concesión a uno y la denegación a otro del derecho de elegir es una desigualdad, no sólo innecesaria, sino perjudicial; puesto que los dos juntos harán una mejor elección que uno solo de ellos.

Los *derechos del hombre* han sido y son un foco de declamaciones para los políticos *humanos y filántropos*. Aquella frase nebulosa, que jamás se define, pero de cuya exactitud tampoco jamás se duda, es considerada como si contuviese el descubrimiento más asombroso que ha hecho la edad moderna, no siendo otra cosa que una eterna petición de principio, que en vez de aclarar las cuestiones, las decide magistralmente. Pero la demostración de tal aserto podrá entenderse más fácilmente después de ventilada la cuestión de que paso a ocuparme.

Entre los falsos sistemas que se han adoptado como base de las ciencias morales y políticas, el del derecho *natural* es uno de los que más se han hecho valer. *Derecho* es colección de leyes, o facultad legal; de manera que todo derecho supone leyes. Esta palabra *ley* es una de las que más variada y arbitrariamente han sido definidas, pero es muy esencial fijar su sentido. Definir una palabra o frase es dar a conocer el sentido en que se toma generalmente por la parte ilustrada de la sociedad. Según eso, la palabra *ley* se usa como significando sustancialmente una regla forzosa de conducta dictada por una autoridad, y así se emplea por la primera vez en la historia del pueblo más antiguo para los cristianos: el israelita. "Guarda este mandato (dice Moisés), que ha de ser *como una ley* para ti, y para tus hijos, por siempre jamás."<sup>2</sup>

Para demostrar la existencia de unas leyes naturales, fundamento necesario de todas las demás leyes, raciocina de esta manera Burlamaqui:

Es incontestable que Dios ha criado a los hombres para la felicidad, y que por consiguiente se puede decir que Dios quiere que los hombres sean felices. Pero como es imposible que los hombres puedan lo-

<sup>2</sup> Exodo, cap. 12, v. 24.

grar el fin para que Dios los ha criado, si no siguen constantemente ciertas reglas de conducta, es también una consecuencia necesaria que Dios quiere que observen estas reglas, o lo que es lo mismo, que les impone leyes; porque un ser sabio que quiere un determinado fin, quiere por consiguiente los medios. Y esto basta para probar la realidad de las leyes naturales.

Es preciso confesar que Burlamaqui ha sido quizás el escritor que con más profundidad y análisis ha tratado esta controvertida materia de los que sostienen el pro de la cuestión; pero su demostración está sujeta a muchas objeciones. No es incontestable, en primer lugar, que Dios ha creado a los hombres para la felicidad, y que por consiguiente se puede decir que Dios quiere que los hombres sean felices, sino muy controvertible.

Por doquiera que se tienda la vista, observaremos males infinitos. De éstos unos son resultados de nuestras acciones que nos los acarrearán, los cuales se sostiene que es muy sabio que los haya, porque de esta manera nuestra conducta podrá ser meritoria. Pero se desconoce que lo que se llama mérito en la conducta supone ya el mal, porque es muy claro que si no lo hubiera, no habría tampoco mérito ni demérito: las acciones todas serían iguales, todas serían buenas, y no habría vicio ni delito, puesto que nada podía tener malas consecuencias. “¿Y qué estado más perfecto que el de pura virtud, el de absoluta inocencia?” ¿No es este el que nos estaba preparado por su misma perfección, y de que el diabólico engaño de Eva nos privó?

Pero hay más, que muchísimos males de los que aquejan a la humanidad nada tienen que ver con nuestra conducta, y aún multitud de ellos son tan imposibles de evitar, que no bastarían a ello los mayores esfuerzos benéficos. ¿Cómo eludir las tempestades, las epidemias, los terremotos, y toda esa inmensidad de calamidades, ya generales, ya parciales, ora públicas, ora privadas, de que somos tristes espectadores cada día que el Sol sale y se pone?

Se arguye aún que el bien no es completo, que no hace todo su efecto en nosotros sino por su resalte con el mal. Es cierto que se goza más cuando hemos sufrido, porque los placeres aumentan en intensidad con la consideración del mal que no se tiene, y mientras más grande se presenta éste a la vista del que compara, la viveza del placer

es mayor. Pues bien, si no hubiese mal el placer sería menor de lo que es: el mal da nuevos quilates a la dicha. Esto no es más que un sofisma. La suposición de que no haya mal envuelve consigo la de que el bien sea sin aquél tan considerable como lo puede ser hoy. ¿Por qué se niega al Creador el poder de hacerlo? ¿El que hizo el bien y el mal no podría dar a aquél toda la fuerza que hoy sea susceptible de tener sin necesidad de asignarle un auxiliar tan adverso como éste? Aun cuando por otra parte se le suponga impotente para esto, es fuera de controversia que los hombres estarían mejor sólo con el bien que lo que están hoy con la existencia del mal, aunque aquél por la ausencia de éste perdiese algo de sus quilates. La suerte del género humano es hoy la misma que sería la de un individuo suyo, que por comer una vianda exquisita, la sazónase con una sustancia venenosa aunque agradable al paladar.

Si pues querer el mal y querer la felicidad son cosas contradictorias, debemos pensar que el que ha querido aquél no ha querido ésta. Pero el Hacedor del Universo ha querido aquél, supuesto que lo ha creado, y que para obrar en cualquier sentido se requiere, además del poder, voluntad. Tampoco podemos suponer coacción inferida en él; porque ¿quién había de causársela? Con que no hay datos ningunos para afirmar, como lo hace Burlamaqui con el carácter de axioma, que Dios quiere que los hombres sean felices. ¿Pero podremos sentar la proposición contraria de que Él quiere que seamos desgraciados? Tampoco; pues que realmente el hombre disfruta de muchos goces, y aún el número de éstos es seguramente en el mundo mayor que el de las penas.

¿Qué se deduce pues de lo expuesto? Que nosotros nada sabemos sobre nuestro origen y nuestro fin; que vagamos por la tierra como los demás seres sensibles sufriendo y gozando, sin advertir en ello ningún plan ni sistema de parte del Creador de la sensibilidad; y que no constándonos absolutamente la voluntad de éste en ningún sentido, no nos es lícito aseverar cuál sea ella sobre nuestra conducta. Por tanto, la segunda proposición de Burlamaqui de que Dios quiere que observemos las reglas que conducen a la felicidad, es tan difícil de demostrar como la primera.

Mas supongamos que todo esto sea como pretende el dicho escritor. ¿Será una consecuencia de sus premisas que las reglas de conducta que nos llevan a la dicha sean leyes para nosotros? Para que una regla pueda tener el

carácter de ley se requiere que sea forzosa, como lo dejamos observado antes, es decir, que *haga fuerza* a los individuos sometidos a ella para que anden por la vía que traza. Esta fuerza es lo que se llama *sanción*, y consiste en la pena o recompensa, que es resultado de su infracción u observancia. De aquí es que las leyes son penales o remuneratorias. Las primeras no imponen castigo sino a acciones reputadas por malas, y las segundas no dan premio más que a actos que se tienen por buenos. Se ve pues que independientemente del mal del castigo hay el mal del delito, o sea el quebrantamiento de la ley; y que fuera del bien del galardón, hay el bien de la acción buena premiada. Mas: solamente por el mal que estorba, o el bien que produce, es justificable un castigo o un premio.

Pero en las pretendidas leyes naturales no se ve más que un mal o un bien como término de la acción. Si yo pongo mi mano en el fuego y me quemo, se dice que he infringido una ley natural, y que he llevado el correspondiente castigo. Pero ¿en qué consiste el delito, cuál es el mal resultado de poner la mano en el fuego, que no sea el mismo que hace de castigo; y qué podrá justificar este castigo? Se dirá que la quemadura es el mal resultante de la acción; que es el delito; por cuanto proviene inmediata y directamente de aquélla. No es por tanto castigo porque éste supone otra acción mala sobre qué recaer, y porque no se le impone al individuo *por haber ejecutado la acción*, sino que se deriva de la acción misma. Esto es más racional. Pero entonces. ¿Dónde está la sanción de las leyes naturales, dónde su fuerza? Y si esto les falta, ¿cómo podrá pretenderse para ellas el dictado de leyes?

Verdaderamente hay muchas acciones que, a parte de los bienes o males que resultan de ellas para el principal ofendido, producen para el individuo que obra goces o penas, que muy bien podrían pretender el título de premios o castigos, o en una palabra, de sanciones. El criminal que siente el dolor del arrepentimiento de su crimen, o de la compasión del mal que ha hecho, sufre un verdadero castigo. El bienhechor que socorre a un necesitado, experimenta con su acción un placer de benevolencia, que es un verdadero premio. Las reglas de conducta de esta naturaleza son indudablemente *forzosas*; pero también son diferentes de las que habla Burlamaqui, porque él solo trata de aquéllas cuyas resultas recaen directa e inmediatamente sobre el mismo individuo que las ejecuta, mientras que las de que nos ocupamos producen sus con-

secuencias principalmente para otra persona, que es el objeto de la acción. De cualquier modo, ¿asumirán completamente el carácter de leyes dichas reglas de conducta, puesto que son forzosas? No, que aún están privadas del último requisito señalado en la definición, esto es, el ser *dictadas* por una autoridad. Por supuesto que aquí se hace abstracción de las leyes dadas por Dios al pueblo de Israel, por Sí o por medio de Moisés, entre las cuales son las principales aquéllas que se contienen en el Decálogo; pues esas son leyes civiles unas, en nada distintas de las que abrazan los códigos de todas las naciones, y otras religiosas pero positivas. Fuera de éstos, ¿qué otros preceptos ha dado Dios a los hombres, qué reglas de conducta les ha dictado? Y si ha dictado algunas otras, ¿dónde ha sido, cómo y cuándo? Por lo que a mí hace, ignoro todo esto.

La expresión *ley de la naturaleza* se toma también en otro sentido, aún por los mismos que no la admiten en el que queda refutado. Llamam así la producción constante de un efecto por una causa. Tal manera de hablar es entonces figurada, pero al mismo tiempo muy violenta; porque las cosas inanimadas no son capaces propiamente de conducta, y así no admiten reglas de ella, que es lo que constituye las leyes. No se puede, por ejemplo, sin mucha impropiedad, decir es una ley de la naturaleza que los líquidos asciendan en los tubos capilares; porque el que una cosa suceda no es razón para proferir que es en virtud de ley ni mandato alguno: sucede porque así están las cosas organizadas, y no hay más que tratar. Pero ¿a qué vienen aquí los preceptos?... ¿se trata acaso de dar órdenes a seres capaces de entenderlas y seguirlas?

La imposibilidad de conocer las leyes naturales es otra prueba insuperable contra su existencia. No piensa así Burlamaqui cuando dice:

Parece pues que la ley natural está notificada suficientemente a los hombres, puesto que pueden llegar fácilmente a conocerla *haciendo uso de la razón*, y esto es lo que queremos expresar cuando decimos que está naturalmente grabada en el corazón del hombre.

Usando de la razón, pues, es como se conoce la ley natural, según el profesor; pero ¿qué es la razón? ¡Extraña pregunta! ¿No sabe todo el mundo lo que es la razón? Por no definir las palabras de alguna importancia se eternizan las disputas: cada cual las toma como le parece, y no

hay lugar a convenio. La razón es una facultad del pensamiento, que no puede reducirse sino a la del juicio,<sup>8</sup> una de aquéllas que los ideologistas modernos han hallado que ejerce el intelecto humano. Pero el juicio, como se ve, no es ningún instrumento como un anteojito que hace percibir los objetos de un mismo modo para todos, sino una facultad como las demás, que varía mucho de un individuo a otro. Tal hombre puede juzgar acertadamente sobre una cosa, y cual con error. ¿Quién es, pues, el árbitro en esta oposición de juicios y de percepciones? Si cada uno dice yo soy el que juzgo bien, ¿en quién descansaremos? ¿Y entre tanto, donde están las leyes naturales? Que, ¿una cosa que es nada menos que una regla de conducta ha de estar dependiente de tantos ojos, unos empañados y otros hasta ciegos? No es de extrañarse pues, que faltando la uniformidad en los juicios de los hombres, se observe tanta discrepancia en los escritores de derecho natural. Cuestionan sobre el número de sus leyes, hasta el término de que unos las consideran infinitas, y otros las reducen a menos de una decena. Cuestionan sobre la definición del derecho y las leyes; y en fin, cuestionan hasta sobre el origen de tan peregrina legislación.

En vez de disputar inútilmente sobre ficciones, deberían los hombres aplicarse a observar lo que pasa. Entonces verían que aquellas reglas de conducta que nos traen un residuo de bien, nos interesa seguir las; que la prudencia nos lo aconseja; y que al contrario, nos importa sobre manera precavernos de aquéllas cuyo término ha de ser un escendente de mal, y que así nos lo avisa la prudencia. He aquí una cosa bien sencilla, y que es cuanto tiene que saber el hombre. Pero ¿para qué intentar persuadir que lo obligue ley alguna a obrar en este o en aquel sentido, sino es la ley civil de la sociedad en que vive? Mas se insistirá en que nada importan las palabras, y que convenidos en los hechos, ¿qué se pierde con llamar leyes a las propensiones, a los sucesos y demás de la naturaleza?

Si éstos fueran unos errores inocentes, no habría para que tomarse el trabajo de impugnarlos; pero no hay nada de esto, como Bentham nos lo demuestra, cuando después

<sup>8</sup> El juicio es aquella facultad por la cual vemos una idea en otra. Si percibimos que un caballo es blanco, tenemos dos ideas, la del animal y la de su color; en la primera está encerrada la segunda, porque en la idea del caballo se contiene la de ser blanco; aquélla es la principal y ésta la accesoria, porque así como es blanco, podía ser negro. También se llama juicio el hecho mismo de percibir las dos ideas.

de haber sentido el mismo pensamiento se expresa de este modo:

Pero para que no se me acuse de atribuir gratuitamente máximas sediciosas a esta especie de inspirados políticos, citaré un pasaje positivo de Blackstone; y elijo a Blackstone, porque entre todos los escritores éste es el que ha mostrado un respeto más profundo a la autoridad de los gobiernos. Hablando de las supuestas leyes de la naturaleza y de las leyes de la revelación: "no se debe permitir (dice) que las leyes humanas se opongan a éstas, y si una ley humana nos ordena una cosa prohibida por las leyes naturales o divinas, estamos obligados a violar esta ley humana, etcétera". ¿No es esto poner las armas en las manos de todos los fanáticos contra todos los gobiernos? En la inmensa variedad de ideas sobre la ley natural y la ley divina, ¿no hallará cada uno de alguna razón para resistir a todas las leyes humanas? ¿Hay un solo Estado que pudiera mantenerse un día, si cada uno se creyera obligado en conciencia a resistir a las leyes que no fuesen conformes a sus ideas particulares sobre la ley natural o la ley revelada? ¡Qué guerra sangrienta y horrible entre todos los intérpretes del código de la naturaleza y todas las sectas religiosas!

Si no existe, pues, lo que se ha llamado ley natural, tampoco habrá derecho natural, por conjunto de estas leyes, y por facultad de obrar en virtud de ellas; ni obligación natural, o necesidad de obrar de acuerdo con tales leyes. Siendo esto así, los derechos del hombre, que se alegan como fundamento de las leyes civiles y políticas, carecen de él absolutamente; porque no puede haber derechos donde no hay leyes, y no siendo naturales, porque éstas son del todo fantásticas, ni de ninguna otra clase, porque en el hecho mismo de citarse como base de las leyes que se trata de dar, se manifiesta que no existen estas leyes, está fuera de duda que los tales derechos nada significan, y que el invocarlos sólo puede perdonarse a la poesía.

Por la misma razón los deberes, cuando no se refieren a las leyes positivas, nada significan. De la palabra *deber* y sus derivados se ha hecho un abuso grandísimo. Vos debéis hacer tal cosa, nosotros debemos hacer cual otra, son frases muy comunes y muy bien recibidas, aunque nada se trate de obligaciones positivas impuestas por leyes del mismo género. En tales casos, la palabra deber no puede sig-

nificar otra cosa que conveniencia, o bien necesidad de obrar de acuerdo con alguna línea de conducta trazada por una sanción cualquiera. Así se dice: "el hombre debe abstenerse de los vicios", con lo cual se da a entender que conviene que el hombre se abstenga de los vicios, o que de no abstenerse sufrirá el peso de las sanciones natural, popular y religiosa. El verbo deber se emplea en muchas otras acepciones en que no es sinónimo de estar obligado, y entonces no es peligroso su uso, aunque sí equívoco.

La *justicia* se tiene también por fundamento de las leyes y de la moral. La justicia se define "la operación que da a cada uno lo que le pertenece". Esta definición no es tachable cuando la justicia se toma por conformidad con las *leyes establecidas*; pero al tomarse como fundamento de estas mismas leyes, esto es, prescindiendo de sus disposiciones, y por decirlo así de una manera *extra-legal*, entonces no significa, según el uso común, sino concesión de lo que no conviene denegar, o denegación de lo que no conviene conceder. La justicia en materia civil (extralegalmente hablando) consiste principalmente en evitar las penas de la contrariedad, o la esperanza burlada, y en lo criminal en declarar punible al culpable e impunible al inocente. La justicia, según este sistema, no es más que la conveniencia, y no hay para qué servirse de palabras ambiguas, oscuras y cuestionables, cuando hay otras inequívocas, claras y decisivas.

La *equidad*, cuando se emplea en el sentido de justicia, admite las mismas explicaciones que ésta. También se usa en su acepción literal de igualdad, en cuyo caso cuanto hemos dicho de ésta en su lugar correspondiente, debe entenderse repetido de aquélla. Nada es más frecuente que oír; "así lo exige la equidad, los hombres deben ser equitativos"; aun de boca de hombres que se precian de ilustrados. Sin embargo las más veces esto no significa sino un sentimiento de aprobación, que no se sabe en qué se funda, y a qué se le traen por apoyo palabras indefinidas, o mal aplicadas. En efecto, ¿qué se pretende al enunciar que los hombres deben ser equitativos? ¿Será que estén siempre dispuestos a procurar la igualdad de condición entre ellos? Pero entonces deberá autorizarse a los niños para que se conduzcan como grandes, sin subordinación a ninguna autoridad doméstica; deberá despojarse a los ricos para dar a los pobres e igualarlos con aquéllos. ¿Y quién no ve que éstos son unos absurdos? Luego la pretendida equidad no siempre es buena, y aún en casos que lo es, requiere para ello ciertas condiciones.

La *conciencia* es otra cosa sobre la que se ha querido con empeño hacer estribar las ciencias morales y políticas. Se pretende que ella es un medio eficaz de distinguir lo bueno y lo malo. Si un hombre se conduce extraviadamente, él viola su conciencia, él la desobedece. ¿Qué habremos de pensar de esta manera de ver las cosas? La conciencia se define: el conocimiento de lo que pasa por nosotros. Así se dice: el hombre tiene la conciencia de que existe. Esta aceptación es muy conforme con la etimología; por tanto, nos valdremos de ella. Si un hombre después que conoce que una acción es mala, se abalanza a ejecutarla, este tal, se dice, obra contra su conciencia; pero yo diría que obra con conciencia, esto es, con la conciencia de que es malo su manejo, así como no diremos que un hombre procede contra sus deseos porque éstos le arrastren a un término que el sabe que es malo. Aún más inexacto es todavía que la conciencia sea un medio de conocer la moralidad de las acciones, instituciones y demás. ¿El conocimiento podrá servir para adquirir el conocimiento? ¿El medio y el fin son aquí una misma y sola cosa? El conocimiento no puede proporcionarlo sino la observación y la experiencia en los términos que se expuso en el anterior capítulo.

Pero ¿no podrá exigirse de un hombre otra cosa, sino que consulte su conciencia? ¿Podrá confiarse en ella enteramente, suponiendo que se obre de buena fe? La conciencia no es más que juicio, y por tanto está sujeta como éste a ser o no exacta. Una conciencia ilustrada producirá para su poseedor una instrucción, la más veces exacta, de la moralidad de las cosas; mas la de un hombre ignorante no puede serle una segura guía: él verá a menudo lo que no es, o de otro modo de como es; acciones inocentes reputará por nocivas, buenas por indiferentes, malas por buenas, etcétera. Mas, ¿cómo sin más luz que su conciencia estiman justamente las acciones e instituciones principales aun los hombres más estúpidos? ¿Dejará alguno de considerar el hurto, la falsedad, el homicidio, como acciones perjudiciales; o la caridad, la gratitud, la probidad como benéficas? Afortunadamente la mayor parte de las acciones e instituciones, cuya influencia es la más grande en la suerte de los hombres, son las que más fácilmente se prestan a ser conocidas en sus resultados, es decir, en dicha influencia; y es por tal razón que aun los menos avisados se penetran de ella. Los hechos son más abultados, más palpables; de manera que se ocultan menos a la vista de los negados o incultos. Tan cierto es lo que acabamos de decir, que tales hombres no podrán formar juicio

ninguno, o a lo menos correcto, sobre todo lo que no tenga efectos muy marcados y de fácil investigación. El talión parecerá muy justo a la simpatía irreflexiva e ignorante, y ominosa la libertad del interés del dinero o los ánimos poco familiarizados con los hechos económicos.

Lo mismo que la conciencia significan el *sentido íntimo, común o moral*. Todas estas voces, y cuantas se empleen en lugar de ellas, además de lo expuesto, no indican muchas veces otra cosa que el juicio de aprobación reprobación de la persona que habla. Este juicio prematuro, y fundado sólo en la primera impresión que hacen las cosas, es lo que se llama *sentimentalismo*. Nadie confiesa que obra o decide por sentimentalismo, pero él se oculta en muchas frases pomposas, como son las que dejamos enunciadas, de donde es necesario sacarlo y exponerlo limpio a las miradas de todos. El sentimentalismo perjudica inmensamente al que se deja apoderar de él; le fascina, y le impide que observe los hechos y forme de acuerdo con ellos sus opiniones. Él puede guiar a la verdad, pero su acierto es puramente casual, y por consiguiente raro y expuesto. Él es muy cómodo para la pereza, pero no de él, sino de la observación puede sacar provecho la diligencia en favor de las ciencias. El sentimentalista no razona: él emite su impresión bajo la salvaguardia de ciertas palabras sacramentales, que nunca define, y a que da por otra parte un sentido arbitrario. Mientras no se le desenmascara, puede alucinar a los superficiales, y lograr sus miras con su tono dogmático. El sentimentalismo, además, se presta mucho a las flores y adornos del estilo: es un campo bellísimo para la elocuencia. El análisis, por el contrario, siempre riguroso, y siempre árido, no cuenta en su favor más que con la exactitud. Él no aguarda ser favorecido de los declamadores, sino sólo, pero esto le basta, de los hombres sensatos y verdaderos filósofos.

El sistema del *contrato social* sobre que Rousseau, primero, y después sus ciegos admiradores, intentaron fundar las ciencias morales y políticas en el hecho de presentarlo por base de la sociedad, será examinado en el siguiente capítulo con alguna detención.

Todos los principios y sistemas que llevamos pasados por el crisol del análisis, son, aparte de su falsedad, censurables como todo principio y sistema sobre que se pretenda hacer estribar una ciencia. Los que tal intentan se imaginan que las ciencias son algunos edificios con sus cimientos, columnatas, etcétera; pero no hay nada de esto. Las ciencias no son sino descripciones de lo que es

o pasa, según lo tenemos repetido, y es por tanto la más vana idea intentar que ellas descansan sobre ninguna cosa, llámese principio, sistema o como quiera.

Por esta razón ni aun aquel principio, que no es por otra parte sino la emisión de un juicio exacto, y que ha sido proclamado con exclusión de todo otro por algunos hombres sabios como Bentham y Dumont, ni aun eso, digo, puede ser lo que se quiere que sea: base de las ciencias morales y políticas. Hablo del principio de la *utilidad*, o sea el juicio de que las acciones y las instituciones no son buenas y apetecibles, sino cuando resulta de ellas un residuo de bien, después de comparados bienes y males.

Lo que aquí se censura no es el juicio, sino el que los escritores que se han ocupado de definirlo, explicarlo y ensalzarlo, a guisa de oficinistas de ensayo, lo hayan empleado como piedra de toque, con la cual se aseguraban de la moralidad de la acción o institución sometida a examen, y poniendo a cada cual su sello de aprobación y reprobación, las presentasen en tal estado a la vista de los pueblos y de los gobiernos, diciéndoles: todo lo que esté señalado como malo os abstendréis de tocarlo porque así lo exige vuestro primer deber; y todo lo que lleve la marca de bueno, habéis de apresuraros a recibirlo, extenderlo y prodigarlo entre los hombres, para que no estén por más tiempo privados de tamaña ventura.

Este lenguaje, propio del legislador, no lo es de los sabios que se dedican a tratar las ciencias. Aquél, después que se ha convencido de la bondad de una acción o institución, se apresura a hacerla practicar, y así que conoce la nocividad de tal otra, se esfuerza en extirparla. Pero no hay para qué exhortarlo, como tampoco a los hombres, a que obren en tal sentido. El científico cumple con enseñar la nocividad de tal otra, se esfuerza en extirparla. Pero no viduos y los gobiernos tendrán buen cuidado de acoger lo que sea conveniente, y desechar lo perjudicial. Si no lo hacen, no será porque ignoren el camino que conduce a la dicha, sino porque algunas pasiones, o interés opuestos a los de la comunidad, los inciten a hacer lo que hacen. Pero entonces, como es muy palpable, nada valdrían tampoco todos los consejos ni todas las exhortaciones. El ejemplo lo tenemos en los tiranos, para quienes no son eficaces todos los medios de ilustración que el patriotismo conciba y emplee, porque no proceden de ignorancia, sino de la más refinada malicia.

¿Qué diríamos de un viajero que después de habernos pintado prolijamente un paisaje, sus sitios amenos y deliciosos, y los despeñaderos y precipicios, se empeñase luego en persuadirnos que si hubiésemos de habitar en él, escogiésemos los primeros lugares con preferencia a los últimos? Pues ésta es justamente la misión del tratadista de ciencias; él pinta con exactitud escrupulosa lo que ha observado, se empeña en que no se confunda lo malo con lo bueno, para lo cual tiene especial cuidado de analizarlo todo, y darlo a conocer con el carácter que a él se le presenta; pero ahincar para la adopción de esto o la repulsión de aquello, convertirse en un predicador de cuaresma incitando a la práctica de las buenas acciones, y a la omisión de las malas, no es absolutamente de su incumbencia.

De todos modos, es de rigurosa necesidad formarse ideas cabales del bien y del mal, de lo bueno y de lo malo, y en fin, de toda la fraseología que expresa la del hombre; porque ésta, y no otra, es la materia de moralidad de las cosas, o sea su influjo sobre la suerte, las ciencias morales y políticas, y se corre un gran peligro de error, si las ideas no son correctas, o las palabras no se definen con propiedad. Por lo que hace a nosotros, en un capítulo separado se expondrá todo lo relativo al bien y al mal. Por ahora no nos resta sino examinar el principio de utilidad de Bentham, y la nomenclatura que más adecuadamente le corresponde.

Bentham ha llamado *utilidad* a la supremacía del bien en sus *Tratados de Legislación Universal Civil y Penal*, y esta denominación le concitó la guerra más cruda. Esto ha consistido en que en el sentido vulgar la palabra utilidad tiene una aceptación muy limitada, o mejor dicho, una acepción relativa, de manera que para no despertar con ella ideas equivocadas, es necesario añadir algún calificativo, como general, pública, etcétera, pues que puede ser también individual, privada, etcétera. No cabe duda en que Bentham empleó la voz *utilidad* para designar la utilidad general, como lo expresa en el principio de su obra, cuando dice: “La *utilidad general* es el principio del razonamiento en legislación.” Según esto, faltan absolutamente a la verdad y a la justicia los que afirman que el jurisconsulto inglés ha sentado en su obra, como el principio de la moral y de la legislación, la utilidad de cada uno, y que ha llamado bueno lo que se conforma con semejante utilidad.

Pero también es verdad, en mi concepto, que aún la expresión utilidad general no explica bien la idea que él se propuso declarar, porque puede ser conforme a la utilidad general, esto es del mayor número, una cosa más productiva de males que de bienes; pero cuyos males caen sobre la minoría de la sociedad. Supongamos la confiscación de las riquezas pertenecientes a una clase reducida de la sociedad, como la que han sufrido los judíos en algunas partes. He aquí una operación conforme a la utilidad del mayor número (suponiendo que por esto reciban alivio los contribuyentes al fisco), pero verdaderamente desastrosa para los despojados, y cuyos males exceden con muchos a los bienes, sin embargo de que aquéllos caen sobre una insignificante minoría, y éstos son experimentados por la gran mayoría nacional. No es buena en último resultado.

A las mismas objeciones está sujeto el principio contenido en esta fórmula de que usó Bentham en su Deontología: "La mayor dicha del mayor número." Pero él mismo lo conoció, y así es que al fin se pronunció contra ella. Nos proporciona un ejemplo concluyente de lo erróneo de tal principio cuando dice:

En la Gran Bretaña tomad todos los católicos, hacédlos esclavos, y divididlos en una proporción cualquiera a ellos y a sus familias entre el cuerpo entero de los protestantes. En Irlanda tomad todos los protestantes y repartidlos del mismo modo entre el cuerpo de los católicos.

Y efectivamente, ¿no es visible que en uno y otro caso la operación, sería conforme a la mayor dicha del mayor número, y sin embargo preponderante en males? El mayor<sup>4</sup> número obtiene la mayor<sup>5</sup> dicha, pero el menor sufre una desgracia infinitamente más considerable.

Tampoco juzgo exacta la nomenclatura *maximización de la dicha*, que domina en toda la obra de la Deontología; porque supone que las cosas, acciones, etcétera, conformes a ella pueden producir la mayor dicha posible, que es lo único que puede llamarse máximo de la dicha. Pero el máximo de la dicha social depende de una multitud de cosas, acciones, instituciones, hábitos, existentes con si-

<sup>4</sup> Comparativo.

<sup>5</sup> Superlativo.

multaneidad; y así sería inexacto decir: tal cosa es conforme con el principio de la maximización de la dicha; porque, la tal cosa, si bien puede exceder en buenas, no puede por sí sola alcanzar el máximo de la dicha.

La voz necesaria es visiblemente una que exprese la preponderancia del bien sobre el mal, y que la exprese de un modo tan claro y perceptible, que no deje la más pequeña duda en el ánimo de nadie. Este será el modo único de evitar cuestiones de palabras, que con mucha frecuencia son las que más embarazan en la discusión de materias importantes. Yo pienso que pudiera adoptarse la voz *bonopreponderismo*, o sea preponderancia del bien (se entiende sobre el mal), compuesta de la latina *bonum* (bien) y de otra derivada del verbo *prepondero* (pesar más), a saber *preponderismo* (preponderancia). El *bonopreponderismo* es pues la preponderancia en una cosa, acción, institución, etcétera del bien sobre el mal, y *bonopreponderística* será el adjetivo que se aplique a una tal cosa, acción o institución. Para el mal pueden formarse las mismas expresiones: *malopreponderismo*, *malopreponderístico*.