

cerebro ese mismo estado vibratorio. Por el contrario, la naturaleza *activa* de la vista, enteramente opuesta á la del oído, nos hace comprender por qué no puede existir para los ojos algo análogo á la música. El teclado de los colores no ha pasado de ser una tentativa desgraciada y ridícula. Por la naturaleza *activa* de la vista se explica el que este sentido esté tan desarrollado en los animales cazadores ó de presa. Por el contrario, el sentido *pasivo* del oído es extraordinariamente sutil en los animales tímidos, que se sustraen á las persecuciones por medio de la fuga. El oído les advierte la aproximación del enemigo que se acerca galopando rápidamente ó que se arrastra sin hacer ruido.

Si la vista es el sentido del entendimiento y el oído el de la razón, el olfato puede ser considerado como el sentido de la memoria, pues mejor que otra cosa alguna, nos recuerda inmediatamente la impresión de un acontecimiento ó de una localidad, por remota que esa impresión sea.

CAPITULO IV

DEL CONOCIMIENTO «A PRIORI»

Del hecho de que podemos enunciar y determinar por nosotros mismos las leyes de las relaciones en el espacio, sin necesidad de la experiencia, deducía Platón (Meno, pág. 383, Bip.), que aprender es recordar. Kant deduce, por el contrario, que el espacio tiene por condición el sujeto y no es más que una forma de la facultad de conocimiento. ¡Cuán elevado está Kant sobre Platón, en este punto!

Cogito ergo sum es un juicio analítico. Parménides pensaba que es hasta un juicio idéntico το γαρ αὐτο νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι (*nam intelligere et esse idem est.* Clem. Alex. Strom. VI, 2, § 23). Como tal juicio idéntico, ó simplemente como analítico, no nos enseña gran cosa, ni siquiera nos la enseñaría, si profundizando más se le quisiese derivar, como conclusión, de la mayor: *non entis nulla sunt predicata*. Lo que Descartes quiso enunciar en realidad fué esa gran verdad de que no hay certeza inmediata más que en la conciencia de sí, para lo subjetivo; de lo objetivo, ó sea de todo lo demás, no hay certeza más que de una manera mediata, por *mediación* de lo subjetivo. Siendo, pues, secundario lo objetivo, debe ser considerado como problemático. Este es el verdadero valor de esa proposición célebre. Formulando su antítesis, en el espíritu de la filosofía kantiana, podemos decir: *cogito, ergo est*. Quiero decir, que las relaciones (matemáticas) deben realizarse en toda experiencia posible, idénticamente tales como

mi razón las atribuye á las cosas. Es esta una observación importante, profunda y tardía, que ha aparecido bajo la forma de la *posibilidad de los juicios sintéticos a priori* y positivamente ha abierto el camino para grandes descubrimientos. Este problema es característico de la filosofía kantiana, como aquella máxima lo es del cartesianismo y muestra εἰς ὅσον εἰς ὅλα.

Kant, al colocar sus investigaciones acerca del tiempo y del espacio á la cabeza de todas las demás, les dió el lugar que les corresponde. En todas las especulaciones del espíritu las primeras cuestiones que se plantean son éstas: ¿qué es el tiempo? ¿qué es esa cosa que no consiste más que en movimiento separado de lo que se mueve? y luego: ¿qué es el espacio? ¿qué es esa nada presente en todas partes, y de la cual no puede salir cosa alguna sin dejar de ser?

La absoluta imposibilidad de hacer abstracción del tiempo y el espacio cuando es tan fácil al pensamiento abstraer todo lo que en ellos se representa, prueba que el tiempo y el espacio son inherentes al sujeto, que son el modo especial de efectuarse en el cerebro la apercepción objetiva. La mano puede soltar cualquier cosa menos á sí misma. Con todo, quiero añadir á las pruebas de esta verdad aducida por Kant, algunos ejemplos y algunas aclaraciones, no para responder á ciertos necios reparos, sino para ayudar á los que enseñen en lo sucesivo las doctrinas de Kant.

Un *triángulo rectángulo equilátero* es una expresión que no encierra ninguna contradicción lógica, pues sus atributos, separadamente, no suprimen el sujeto, ni son inconciliables entre sí. Su incompatibilidad en el mismo objeto la manifiesta la construcción á la intuición pura. Si se quisiera ver en esto una contradicción, habría que calificar del mismo modo toda imposibilidad física de las que han tardado siglos en descubrirse, por ejemplo, un metal compuesto de elementos, ó un mamífero de más ó menos de siete vértebras cervicales (1), ó un animal con cuernos é incisivos. Sólo la imposibilidad lógica constituye una contradicción, mas no la imposibilidad física ni la matemática. *Equilátero* y *rectángulo* no son términos contradictorios (existen en el cuadrado), y ninguno de estos atributos, considerado separadamente, contradice la idea del triángulo.

Por esto la incompatibilidad de los anteriores conceptos no puede ser reconocida por el mero razonamiento y es la intuición quien nos la muestra; pero esta intuición no necesita experiencia alguna de objeto alguna real, es una intuición puramente mental. A esta categoría pertenece también la proposición de J. Bruno, que debe de hallarse también en Aristóteles: «un cuerpo infinitamente grande es necesariamente inmóvil.» Esta proposición no puede apoyarse ni en la experiencia ni en el principio de contradicción, puesto que trata de cosas que no pueden hallarse en experiencia alguna y puesto que los conceptos *infinitamente grande* y *móvil* no se contradicen. Sólo la intuición pura demuestra que el movimiento exige un espacio exterior al cuerpo, espacio que la infinitud, en el supuesto dicho, no consiente.

Sobre el primer ejemplo, sacado de las matemáticas, podría objetarse lo siguiente: todo depende de la noción más ó menos completa que tenga del triángulo el que discurre; si esta noción fuera perfecta, con-

(1) Parece haberse rectificado la opinión errónea que atribuía al perezoso Tridactilo nueve vértebras cervicales; sin embargo, Owen le menciona todavía en su *Osteología comparada*, p. 405.

tendría la imposibilidad que hay de que el triángulo, sea á la vez rectángulo y equilátero. He aquí la respuesta á la objeción: admito que la noción del triángulo que posee el que razona no sea bastante completa, pero entonces puede extender esta noción, sin acudir á la experiencia, con solo construir el triángulo en la imaginación, y se convencerá de la imposibilidad de aquel encadenamiento de conceptos; mas esta operación es precisamente un juicio sintético *a priori*, es decir, un juicio por el cual adquirimos ó completamos nociones sin experiencia alguna, y sin embargo, con certeza valedera para siempre. En general no se puede determinar, en cada caso dado, si el juicio es analítico ó sintético más que según sea más ó menos completa la noción correspondiente en el espíritu del que enuncia el juicio. El concepto *gato* era, sin duda, para Cuvier cien veces más comprensivo que para su criado; así los mismos juicios que serían sintéticos para el uno, serían para el otro meramente analíticos. Pero si se consideran las nociones objetivamente y se quiere averiguar si un juicio es analítico ó es sintético, se debe sustituir al atributo su término contradictorio, y agregarlo, sin cópula, al sujeto; si resulta una *contradictio in adjecto*, el juicio será analítico, si no sintético.

La Aritmética está basada en la intuición pura del tiempo, como la Geometría en la del espacio; pero la evidencia no es tan manifiesta en la primera como en la segunda (1). Con todo, puede hacerse la demostra-

(1) Esto no excusa á cierto profesor de filosofía, que desde la cátedra de Kant pronunció las palabras siguientes: «Es exacto que las matemáticas comprenden la aritmética y la geometría; pero es erróneo considerar la Aritmética como la ciencia del tiempo. No hay para ello otra razón que la de dar un pen-

ción siguiente: Toda numeración consiste en enunciar y repetir constantemente la unidad, y sólo para saber en cualquier momento cuántas veces la hemos repetido, es por lo que la damos cada vez un nombre diferente: los nombres de los números. Mas la repetición es una operación sucesiva, y como tal serie sucesiva se funda directamente en la intuición del tiempo, que es lo que la da significación; luego la numeración es posible merced al tiempo.

Se ve esto asimismo en que la multiplicación se indica en todas sus lenguas por la palabra *veces*, que es un concepto de tiempo; se dice *sexies*, *ἕκκις*, *seis veces*, *sechs Mal*, *six times*, *sis foix*. La mera numeración es una multiplicación por uno. En el sistema de Pestalozzi, los niños multiplican en esta forma: «dos veces dos hacen cuatro veces uno». Aristóteles conoció y expuso el estrecho parentesco de las cifras con el tiempo en el capítulo XIV del libro IV de la Física. Para él el tiempo es *el número del movimiento* (ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κινήσεως). También plantea la cuestión profunda de si podría

dant á la geometría, como ciencia del espacio» (Rosenkranz, en el *Deutschen Museum*. 1857, 14 de Mayo, núm. 20). Estos son los frutos de hegelianismo; cuando una cabeza está totalmente trastornada por un galimatías sin sentido, se hace incapaz de apreciar seriamente la filosofía de Kant. Además, los hegelianos han heredado del jefe de aquella escuela el descaro de desatinar sobre cosas que no comprenden, llegando hasta á condenar con tono dogmático y decisivo las doctrinas de un espíritu superior, cual si se tratase de arlequinadas á lo Hegel. Pero no debemos consentir que estos tales se permitan pisar sobre las huellas de los grandes pensadores. En vez de rozarse con Kant deberían contentarse con dar á su público noticias de Dios, del alma, de la libertad efectiva de la voluntad y de todo lo subsiguiente, sin perjuicio de que en la oscuridad de su trastienda, en su diario filosófico, se entreguen á sus placeres particulares. Allí pueden hacer cuanto les plazca.

existir el movimiento si el alma no existiera, y la resuelve negativamente. Si la Aritmética no tuviera por base la intuición pura del tiempo sería una ciencia *a priori*, y sus principios no tendrían una certeza infalible.

Aunque el tiempo, como el espacio, sea una forma de conocimiento del sujeto, se presenta, sin embargo, de igual modo que el espacio, como si fuese independiente y completamente objetivo. Corre ó se retarda sin saberlo nosotros y aun contra nuestra voluntad; se habla del tiempo y se pregunta la hora como si se tratase de algo objetivo. ¿Y qué puede ser este algo objetivo? ¿La marcha de los astros? ¿La del péndulo? No, pues esta marcha no sirve sino para medir la del tiempo. Es algo que difiere de todos los objetos, aunque, como ellos, es independiente de nuestra voluntad y nuestro saber. Este algo no existe más que en el cerebro de los seres conscientes, mas la regularidad de su marcha y su independencia de la voluntad le dan pleno derecho á la objetividad.

El tiempo es, ante todo, la forma del sentido íntimo. Anticipándome al libro siguiente, diré que el único objeto del sentido íntimo es la propia *voluntad* del sujeto consciente. Por tanto, el tiempo es la forma única, mediante la cual la voluntad individual que primitivamente y en sí misma es inconsciente, puede adquirir conciencia de sí. En el tiempo, su esencia, simple é idéntica en sí, se manifiesta desarrollada en la forma de una existencia entera. Precisamente esa simplicidad y esa identidad primitivas hacen que el carácter de la *voluntad* sea siempre el mismo. Por eso toda la existencia conserva el mismo tono fundamental, y las escenas y acontecimientos diversos de la vida no parecen sino variaciones sobre el mismo tema.

En general, los filósofos ingleses y franceses no han llegado á comprender del todo la *aprioridad* de la ley de causalidad; algunos la han entendido mal; de ahí que prosigan las tentativas anteriores para descubrir un supuesto origen empírico de aquella ley. Maine de Biran ve este origen en el hecho experimental de que el acto de la voluntad como causa va seguido del movimiento de nuestro cuerpo como efecto; pero el hecho en sí mismo es falso, pues no consideramos el verdadero acto inmediato de la voluntad como algo distinto de la acción del cuerpo, y ambas cosas como términos de una relación causal, sino que, al contrario, forman un todo indivisible. No hay sucesión entre uno y otro, son simultáneos; forman una misma cosa percibida bajo dos aspectos. Aquello que se manifiesta á la percepción interna (conciencia íntima) como verdadero *acto de la voluntad*, se muestra al mismo tiempo á la percepción externa, en la cual el cuerpo existe *objetivamente*, como acción de ese cuerpo. El hecho psicológico de que la acción nerviosa precede á la muscular, no debe ser tomado aquí en consideración, puesto que no tenemos conciencia de ello ni se trata de la relación entre músculos y nervios, sino entre la volición y el acto corporal. Este último no se nos presenta en una relación de causalidad. Si así fuera, no nos parecería tan incomprensible como nos parece el enlace entre el acto de la voluntad y el del cuerpo. Lo que comprendemos como efecto de una causa lo comprendemos tan perfectamente como podamos comprender otra cosa cualquiera.

Pero el mover nuestros miembros por un mero acto de voluntad, es un milagro en que no paramos la atención, por repetirse á cada instante; mas cuando en él nos fijamos, lo que de incomprensible tiene nos impre-

siona vivamente, pues nos hace ver un hecho que no podemos explicarnos como efecto de alguna causa. La percepción no nos conducirá jamás á concebir una causalidad que no existe.

El mismo Maine de Biran reconoció la simultaneidad entre el acto volitivo y el movimiento (*Nouvelles considérations des rapports du physique au moral*, páginas 377 y 378). En Inglaterra, T. Reid (*On the first principles of contingents truths*. Ess., VI, c. 5) había afirmado ya que el conocimiento de la relación de causalidad estaba fundado en la naturaleza misma de nuestra facultad cognoscitiva.

Recientemente T. Brown, en una obra muy prolija (*Inquiry into the relation of cause and effect*, 4.^a edición, 1835) dice, sobre poco más ó menos, lo mismo, es á saber, que aquel conocimiento se deriva de una convicción innata, intuitiva é instintiva; está, pues, en el camino de la verdad. Por una ignorancia imperdonable, este libro de 470 páginas, de las cuales 130 están consagrados á refutar á Hume, no hace la más ligera mención de Kant, que setenta años antes había dilucidado ya la cuestión. Si el latín hubiera seguido siendo la lengua exclusiva de la ciencia, no habría podido ocurrir esto.

A pesar de las explicaciones, exactas en conjunto, de Brown, se ha difundido en Inglaterra una variante de la teoría de Maine de Biran acerca del origen empírico del conocimiento primero de la relación de causalidad, acaso porque tiene á su favor algunas apariencias. Según esta nueva teoría, la ley de causalidad es abstraída de la acción de nuestro cuerpo sobre los demás objetos, acción que percibimos experimentalmente. Hume refutó ya esta doctrina. A mi vez he demostrado su falsedad en mi obra *De la voluntad en la Na-*

turalidad (p. 75 de la 2.^a edición), alegando que para percibir objetivamente en la intuición del espacio los objetos, incluso nuestro propio cuerpo, necesitamos conocer ya la causalidad, puesto que es condición indispensable para esa percepción. Y realmente, la única prueba verdadera de que la ley de causalidad nos es conocida antes de toda experiencia, es la necesidad que hay, para que lleguemos á la percepción intuitiva del mundo externo, de una transición que nos traslade de la sensación, único dato experimental, á su causa. Por eso he reemplazado con esta demostración la de Kant, cuya inexactitud he demostrado. En la segunda edición de mi estudio sobre el principio de razón, pág. 21, se hallará una explicación más detallada y profunda de esta cuestión tan importante de la *aprioridad* de la ley de causalidad y del carácter intelectual de la intuición. A ella me remito para no repetir. Allí he señalado la inmensa diferencia que hay entre la mera sensación y la intuición del mundo exterior, así como el abismo que existe entre ambas. Para franquearlo, no tenemos más que la ley de causalidad, la cual supone las otras dos formas aliadas suyas: el tiempo y el espacio.

La representación objetiva se produce por virtud de estas tres formas reunidas. Que la *sensación*, punto de partida para llegar á la percepción, provenga de la resistencia que experimentan nuestros músculos, ó nazca de la impresión luminosa sobre la retina ó de la impresión sobre el nervio acústico es indiferente para lo esencial. La sensación será siempre un mero *dato* para el entendimiento, el cual es lo único capaz de percibirla como efecto de una causa heterogénea percibida por aquél exteriormente, ó lo que es lo mismo, de una causa que el entendimiento coloca en aque-

lla forma, presente asimismo en el intelecto antes de toda experiencia, que llamamos espacio, en figura de objeto que ocupa y llena un lugar en ese espacio. Sin esta operación intelectual, cuyos moldes existen en nosotros, jamás podría surgir de una sensación en la superficie de nuestra piel la intuición del mundo exterior objetivo. ¿Cómo podría bastar para ello el mero hecho de *sentirse impedido* para la ejecución de un movimiento voluntario, hecho que, por otra parte, se presenta también en ciertas parálisis? Unase á esto el que para que yo trate de obrar sobre las cosas exteriores, éstas deben haber obrado antes sobre mí como motivos, lo cual supone ya la aprehensión del mundo externo.

Según la teoría á que me refiero (como digo en mi Disertación) (1), un hombre nacido sin brazos ni piernas, no llegaría á concebir nunca la causalidad, ni podría poseer, por consiguiente, la percepción del mundo exterior. Y esto no sucede, como lo prueba el hecho publicado en las *Frorieps Notizen* de Julio de 1834, núm. 133. Se trata de un extenso informe, acompañado de un grabado, acerca de una cierta Eva Lank, estoniana, de edad de catorce años entonces y que había nacido sin brazos ni piernas. Dicho escrito termina así: «Según dice su madre, esta joven se ha desarrollado intelectualmente con la misma rapidez que sus hermanos, y en particular en lo concerniente al tamaño y distancia de los objetos ha llegado á juzgar con la misma prontitud que aquéllos, sin poder recurrir al tacto. (Dorpat, 1.º de Marzo de 1838. Firma el doctor A. Hueck.)»

Igualmente la teoría de Hume, según la cual la no-

(1) En la disertación sobre el principio de razón.

ción de causalidad nace del hábito de ver dos estados sucederse constantemente el uno al otro, queda refutada por la más antigua de todas las sucesiones, la del día y la noche, que á nadie se le ha ocurrido considerar como sucesión de causa á efecto. El mismo ejemplo refuta también la inexacta suposición de Kant de que no reconocemos la realidad objetiva de una sucesión hasta que comprendemos que entre los dos hechos sucesivos existe una relación de causa á efecto. Aún se da el caso de que sea verdad lo contrario y de que conozcamos *experimentalmente* por su sucesión cuál de dos estados conexos es la causa y cuál el efecto. Por otra parte, la absurda hipótesis de algunos profesores modernos, para los cuales la causa y el efecto son simultáneos, se refuta considerando que aun en los casos en que la sucesión no puede ser percibida por su extremada rapidez, la admitimos, sin embargo, *a priori* y con certeza, así como reconocemos que ha necesitado de algún tiempo para efectuarse. Sabemos, por ejemplo, con certeza que entre la caída del gatillo y la salida de la bala transcurre cierto tiempo, aunque no podamos verlo, y sabemos además que ese lapso de tiempo debe dividirse en muchos estados que se suceden por un orden rigurosamente determinado, á saber: presión sobre el gatillo, producción de una chispa, inflamación, propagación de la ignición, explosión y salida de la bala. Nadie ha podido percibir esta serie de estados, pero como sabemos por cuál estado anterior es producido cada uno de ellos, sabemos también cuál debe preceder á cada uno en el tiempo y asimismo que la serie de todos exige un cierto lapso de tiempo, aunque éste escape á la percepción empírica por su extremada brevedad; mas nadie sostendrá que la salida de la bala coincide con la presión sobre el gatillo.

Así, pues, conocemos *a priori* no solamente la ley de causalidad, sino también su relación con el tiempo y la sucesión necesaria de la causa al efecto. Cuando de dos estados sabemos cuál es la causa y cuál el efecto, tenemos sabido, por lo mismo, cuál de ellos precede al otro en el tiempo; si, por el contrario, sabemos sólo que existe entre ambos una relación de causalidad, sin conocer cuál es la causa y cuál el efecto, tratamos de reproducir la sucesión por medio de experimentos y decidimos con arreglo á lo que resulta de los mismos.

Lo falso de la hipótesis de que causa y efecto son simultáneos, se demuestra además por la consideración siguiente: Una cadena no interrumpida de causas y de efectos llena la totalidad del tiempo (pues si hubiera interrupción el universo se detendría, ó sería menester, para ponerle en movimiento, un efecto sin causa). Si todo efecto coincidiera con su causa, cada uno de ellos se remontaría en el tiempo hasta su causa, y entonces la cadena de las causas y los efectos, aunque fuera infinito el número de sus eslabones, no ocuparía tiempo alguno y menos un tiempo infinito. Todos existirían á la vez en el mismo momento. Por consiguiente, suponiendo simultáneos la causa y el efecto, todo el curso del universo sería cuestión de un instante. Esta demostración es análoga á la de que cada hoja de un libro debe de tener algún espesor, pues de no ser así, el libro, conjunto de todas ellas, no lo tendría tampoco.

Señalar cuándo cesa la causa y cuándo comienza el efecto es siempre difícil, y muchas veces imposible. Los cambios, es decir, la sucesión de los estados, forman una serie continua como el tiempo en que se verifican y divisible como él, hasta lo infinito. Pero

el orden de su sucesión está determinado con tal necesidad y es tan cognoscible como el de los momentos del tiempo. Cada uno de esos cambios se llama *efecto* con relación al que le ha precedido, y *causa* con relación al que le sigue.

«En el mundo material no puede producirse ningún cambio sin haber habido otro que inmediatamente le haya precedido.» Tal es la sustancia, verdadera y completa, de la ley de causalidad. De ningún concepto se ha abusado tanto, en filosofía, como del concepto de causa, y esto por la estratagema ó el error que consisten en hacerle demasiado vasto y demasiado general á fuerza de abstraer. Desde los tiempos de la Escolástica, y hablando con más exactitud, á partir de Platón y Aristóteles, la Filosofía ha sido en gran parte *un abuso continuo de las nociones generales*. A este número pertenecen, por ejemplo, los conceptos de sustancia, principio, causa, bien, perfección, necesidad y muchos otros. En todos los tiempos se han inclinado los espíritus á operar con estas nociones abstractas, entendidas demasiado extensamente, tendencia que proviene acaso de una cierta pereza intelectual que impide comprobar constantemente la razón con la intuición. Poco á poco se llega á hacer de estos conceptos un uso parecido al que se hace de los símbolos algébricos: se les introduce en todo á tuertas y á derechas, y esto hace degenerar la filosofía en meras combinaciones, en una especie de cálculo que (como todo cálculo) no ocupa ni requiere más que facultades de un orden inferior. Al fin y á la postre resulta una confusión de palabras, de lo cual nos da el más detestable ejemplo ese sistema que ha trastornado tantos cerebros: el hegelianismo, donde el galimatías llega hasta la demencia.