

33. Independientemente del mundo corpóreo, encontramos la idea de substancia, su aplicación real, su unidad perfecta, en nosotros mismos, en el testimonio de nuestra conciencia. Esta nos cerciora de que pensamos, de que deseamos, de que sentimos, de que experimentamos una infinidad de afecciones, las unas sujetas á nuestra voluntad, y como hijas de la actividad que hay allá en el fondo de nosotros mismos; otras independientes de nosotros, que nos vienen sin nuestra voluntad, á veces contra ella, y cuya reproducción no está siempre en nuestra mano.

Ese flujo y reflujo de ideas, de voliciones y sentimientos, tienen un punto en que se enlazan, un sujeto que los recibe, que los recuerda, que los combina, que los busca, ó los evita, ese ser de que tenemos conciencia íntima, que los filósofos han dado en llamar el *yo*. Este es uno, idéntico bajo todas las transformaciones; y esa unidad, esa identidad es para nosotros un hecho indisputable, un hecho atestiguado por la conciencia. ¿Quién sería capaz de hacernos dudar, que el *yo* que piensa en este momento, es el mismo que pensaba ayer y años atrás? No obstante la variedad de los pensamientos y deseos; á pesar del cambio de opiniones y voluntad, y de la oposición de unos actos con otros, ¿quién nos quitaría la convicción profunda, incontrastable, de que somos nosotros mismos quien lo experimentamos, de que hay algo aquí dentro que sirve de sujeto á todo?

34. Si en nosotros no hubiese algo permanente en medio de tanta variedad, la conciencia del *yo* sería imposible. Entonces no habría en nosotros mas que una sucesión de fenómenos inconexos, y por tanto serían imposibles la memoria y la combinación. El pensamiento es un absurdo, si no hay algo que piense, permaneciendo idéntico bajo la variedad de las for-

mas del pensar. En nosotros pues hay un sujeto simple que todo lo enlaza, en el cual se verifican esas mudanzas; hay pues una substancia. En ella hay una unidad; esa unidad que no encontramos en las substancias corpóreas, sino despues de haber recorrido una serie infinita de descomposiciones, se nos presenta en la substancia espiritual en el primer momento, como un simple hecho interno, sin el cual son absurdos todos los fenómenos que sentimos en nuestro interior, y nos es imposible toda experiencia del mundo externo. Sin la unidad del *yo*, no hay sensaciones; y sin estas nada podemos experimentar de los seres que nos rodean.

CAPÍTULO VII.

RELACIONES DE LA PROPOSICION YO PIENSO, CON LA SUBSTANCIALIDAD DEL YO.

35. Si no admitimos que el alma es substancia, la proposición *yo pienso*, carece de sentido. Entonces la filosofía pierde su punto de apoyo; todo cuanto experimentamos en nuestro interior, es una serie de fenómenos inconexos, incapaz de ser observada, y de estar sometida á ninguna regla.

36. Mi pensamiento de ahora no es individualmente mi pensamiento de ayer; como mi pensamiento de mañana, no será mi pensamiento de hoy; estos pensamientos considerados en sí, con precisión de un sujeto en el cual se hallen, no tienen nada que ver el uno con el otro: quizás versan sobre objetos sin ninguna relación, quizás son contradictorios; quizás el pensamiento de hoy es negación del de ayer.

37. Lo mismo se verifica en todos los pensamien-

tos, en todos los actos de voluntad, en todos los sentimientos, en todas las representaciones imaginarias, en todas las sensaciones, y en general en todo cuanto experimento en mí mismo. Fijando la consideración en todas las afecciones internas, sean las que fueren, no veo en ellas más que una serie de fenómenos, una especie de río de existencias que pasan y desaparecen, unas para no volver, otras para reaparecer de nuevo en tiempo diferente, y ofreciéndome *expresamente* esta diferencia. La reaparición no es individual, sino de semejanza; esto es, que la afección repetida no es la misma que antes hubo, sino otra semejante. Cuando la afección vuelve, tengo conciencia de su actualidad en el momento presente, y conciencia de su actualidad en un tiempo anterior: esta doble conciencia que constituye el recuerdo, me hace distinguir entre las dos afecciones, é implica necesariamente el juicio de que la una no es la otra. La afección recordante (permitaseme la expresión) que se identificase con la afección recordada, no sería recuerdo: una cosa se *presenta* á sí misma, mas no se *recuerda*.

38. Luego en nuestro interior todo pasa para no volver; el flujo es real; el refluo no es más que aparente; lo que deja de ser, no vuelve a ser jamás; habrá una cosa semejante, pero no la misma; lo que fué, pasó; y el tiempo no vuelve atrás.

39. Luego la serie de los fenómenos internos, considerados en sí solos, y prescindiendo de un sujeto en que residan, es por necesidad inconexa, y no hay medio para subordinar sus términos á una ley ni á ningún lazo.

40. Sin embargo esta ley existe en todos nuestros actos intelectuales; una razón sin leyes que la gobiernen, es el mayor de los absurdos; este lazo se encuentra en todas nuestras afecciones: el flujo de

ellas, con su distinción y sus diferencias y semejanzas, es un hecho presente á nuestro interior, hecho al cual estamos sometidos como á una condición primitiva é indeclinable de nuestra existencia.

41. La proposición: *yo pienso*, incluyéndose en la palabra *pensar* todas las afecciones internas, no se refiere tan solo á fenómenos aislados, sino que implica por necesidad un punto en que se enlazan, al cual llamamos el *yo*. Si este punto no existe, si no es uno, si no es idéntico, el pensamiento de hoy no tiene ningún lazo con el de ayer; siendo dos cosas distintas, que se hallan en tiempos diversos, y que quizás son contradictorias: cuando hoy digo *yo pienso* y entiendo decir que este *yo* es el mismo de la proposición, *yo pensaba ayer*, mi lenguaje es absurdo; si no hay más que los puros fenómenos, los dos pensamientos sin un punto de enlace, el *yo* no es nada, no puedo decir *yo pensaba*, *yo pienso*; debo decir *había pensamiento*, *hay pensamiento*. Si entonces se me pregunta, *dónde*, en *quién*, deberé responder que no hay dónde, que no hay quién; deberé negar el supuesto, y limitarme á repetir: *había pensamiento*, *hay pensamiento*.

42. Para decir *yo*, es necesario suponer una realidad permanente: realidad, porque lo que no es real es nada; permanente, porque lo que pasa desaparece, deja de ser y no puede servir de punto para unir nada.

CAPÍTULO VIII.

CONSIDERACIONES SOBRE LA INTUICION QUE EL ALMA TIENE, Ó PUEDE TENER, DE SÍ MISMA.

43. La realidad permanente del *yo*, considerada en sí misma y prescindiendo de las cosas que pasan en ella, es un hecho que sentimos en nuestro interior, y expresamos en todas nuestras palabras. Si a esta presencia, esta experiencia íntima, se la quiere llamar intuición del alma, nosotros tenemos intuición de nuestra alma. Esta intuición se halla reproducida en todas las intuiciones particulares, y en general en todas las afecciones internas; porque si bien son fenómenos aislados, implican la intuición del *yo*, por lo mismo que implican conciencia de sí propio.

44. La misma variedad de los fenómenos aislados, lejos de probar nada contra la unidad de la intuición del *yo*, la confirma hasta la evidencia. Si concebimos un pensamiento solo, fijo, idéntico, no necesitamos tanto de unirle la idea de un sujeto en que resida; pero cuando hay muchedumbre de fenómenos diversos, y aun contradictorios en su coexistencia, debemos referirlos á una cosa constante, so pena de convertir el mundo interno en un caos absoluto.

45. Hay pues cierta intuición del alma en sí misma; esto es, hay una presencia de sentimiento de su unidad entre la muchedumbre, de su identidad entre la diversidad, de su permanencia entre la sucesión, de su duración constante entre la aparición y desaparición de los fenómenos. O es necesario admitir esto, ó renunciar á la legitimidad del testimonio de toda conciencia; lo que produciría el escepticismo más completo que ha existido jamás, extendiéndole á los dos mundos externo é interno.

46. Encontramos pues que los conceptos indeterminados de *ser*, *unidad*, *permanencia*, *sujeto de modificaciones*, se hallan realizados en nuestro interior: esta realización nos la asegura la conciencia, y nos la confirma el análisis lógico de la serie de los fenómenos en sus relaciones con un punto de enlace.

47. *Ser, uno, permanente, sujeto de modificaciones*, incluye todo cuanto se encierra en la idea de substancia finita; esto lo encontramos en el alma, con la experiencia lo sentimos, nos afecta íntimamente; si á esto se lo quiere llamar intuición, la tenemos de la substancialidad del alma.

48. El sujeto pensante no solo se siente á sí propio, sino que se conoce como un objeto real, al cual aplica por medio de la reflexión las ideas indeterminadas de *ser*, *unidad*, *permanencia*, *sujeto de modificaciones*. Luego el alma puede ser un verdadero predicado en proposiciones que tengan el doble apoyo de la conciencia y de la lógica.

49. Puede preguntarse si nosotros tenemos otra intuición del alma que la que acabamos de explicar; á esto respondo que no, mientras estamos en esta vida; pero pregunto al mismo tiempo, si es cierto que en esta materia haya otra intuición posible, que la del sentido íntimo. Acostumbrados á las intuiciones sensibles que implican la extensión en el espacio, preguntamos ¿qué es el alma en sí misma? y parece que no quedamos satisfechos porque no vemos su retrato. Abstrayéndonos del orden de la sensibilidad, levantándonos á la esfera intelectual pura, ¿quién sabe si podríamos decir que no hay otra intuición del alma que la que tenemos ahora; que ella, en sí misma, en su entidad una, simple, es esta misma fuerza que sentimos; que esta misma fuerza es el sujeto de las modificaciones, que es la substancia, sin que sea preciso excogitar otro fondo,

muerto, digámoslo así, en qué resida esta fuerza? ¿por qué la misma fuerza no podrá ser subsistente? ¿por qué debemos imaginar otro *substratum* en el cual se apoye? Y si esto fuese así, si fuese aplicable á la substancia del alma lo que pensaba de todas las substancias el gran Leibnitz, haciendo consistir la idea de substancia en la idea de fuerza, ¿por qué no podríamos decir que la presencia de sentido íntimo, la conciencia de sí propia es toda la intuición que el alma puede tener de sí misma?

50. Me preguntais qué es el alma separada del cuerpo, qué sentirá de sí, qué conocerá de sí, cuando se hallará sola. ¿Acaso en la actualidad no siente y no conoce sola? ¿Acaso los órganos de que se vale, sienten ni piensan? ¿Sabe por ventura de qué manera se sirve de ellos, ni sabría que se sirve de ellos, sino por la experiencia? No se halla sola en las profundidades de su actividad, con sus pensamientos, con sus actos de voluntad, con sus sentimientos, con su alegría, con su tristeza, con sus placeres, con sus dolores? En hora buena, digase que tal vez no nos formamos ideas bastante claras del modo de conciencia que tendremos de nosotros mismos despues de esta vida; digase que quizás son posibles otras intuiciones de nosotros mismos; pero no se pinte como una cosa inconcebible el alma sola: dejadme el pensamiento, la voluntad, el sentimiento, todo presente en lo íntimo de mi conciencia; para hallarme á mí propio, no necesito más: dadme comunicación con otros seres que me afecten ó á quienes yo afecte, que me trasmitan sus pensamientos y sus voluntades, que me causen placeres ó dolores, y no necesito nada más para tener un mundo que concibo muy bien: me falta el conocimiento de la calidad de los pormenores, no de su posibilidad: el alma muda de estado, no de naturaleza.

CAPÍTULO IX.

EXÁMEN DE LA OPINION DE KANT SOBRE LOS ARGUMENTOS CON QUE SE PRUEBA LA SUBSTANCIALIDAD DEL ALMA.

51. Los argumentos psicológicos en favor de la substancialidad del alma, son meros paralogismos en la opinión de Kant; y si bien prueban una substancia ideal, no pueden nunca conducir á una substancia real. Este filósofo, á mas de las razones con que ataca la prueba psicológica de la substancialidad del alma, tenía una personal, que era muy poderosa para él, atendida la flaqueza del corazón humano: ó debía poner en duda la substancialidad del alma, ó consentir en la ruina de todo su sistema. «Sería, dice, un grande, y hasta el único escollo de toda nuestra crítica, la posibilidad de demostrar *a priori* que todos los seres pensantes son substancias simples, y que por consiguiente tienen necesariamente la personalidad y la conciencia de su existencia separada de toda materia; porque de este modo habríamos dado un paso fuera del mundo sensible, habríamos entrado en el campo de los *nómenos*, y nadie nos disputaría el derecho de desmontar este terreno, le edificar en él y tomar posesion del mismo, segun que lo permitiría la fortuna de cada uno.» (Dialéctica trascendental, lib. 2, cap. 1.)

52. En concepto de Kant, el primer paralogismo de la psicología pura en favor de la substancialidad del alma, es el siguiente. «Aquello cuya representación es la *substancia absoluta* de nuestros juicios, y que no puede servir de determinación á otra cosa, es substancia. El *yo*, como ser pensante, es la substancia absoluta de todos sus juicios posibles, y esta

representacion de si mismo no puede ser el predicado de otra cosa; luego el yo como ser pensante, es substancia. »

En estos términos presenta en la primera edicion de su *Critica* el discurso psicológico que se propone combatir; en la segunda edicion, queriendo ser mas claro, ó quizá mas obscuro, expresa el mismo raciocinio en otros términos. «Lo que no puede ser concebido sino como sujeto, no existe sino como sujeto, y por consiguiente es substancia; es así que el ser pensante, considerado simplemente como tal, no puede ser pensado sino como sujeto; luego no existe sino como tal, es decir, como substancia.» Preciso es confesar que si la psicología no tuviese expositores mas claros que Kant, y en sus demostraciones hubiese de emplear las formas de que se vale este filósofo en los pasajes que se acaban de ver, haria muy escasos prosélitos, por la sencilla razon de que pocos entenderian su lenguaje. Estoy seguro que la mayoría de los lectores no queda convencida por los silogismos favorables á la substancialidad del alma, tales como los presenta Kant: de este modo la posicion del filósofo es muy ventajosa, porque debe probar que no tiene fuerza un argumento; cuya fuerza en verdad no se ha sentido. Pero supongamos que un filósofo se digna descender del olimpo de las abstracciones incomprensibles, y no se desdena de hablar el humilde lenguaje de los mortales, presentando el argumento psicológico bajo una forma mas sencilla, ¿quién sabe si la conviccion producida seria algo mas difícil de destruir? ensayémoslo.

53. Por substancia entiendo un ser ó una realidad permanente, en la cual se verifican diferentes modificaciones, continuando ella idéntica á si misma. Es así que en mi interior hay esa realidad, que permaneciendo idéntica, tiene variedad de pensa-

mientos, de actos de voluntad, de sentimientos, de sensaciones, como me lo atestigua la conciencia; luego esto que hay en mi interior es substancia.

Creo que se puede desafiar á todos los filósofos del mundo, á que señalen en este silogismo una proposicion falsa, ni dudosa, ó indiquen un vicio en la consecuencia, si no quieren ponerse en abierta contradiccion, por una parte con el testimonio de la conciencia, y por otra con todas las leyes de la razon humana.

54. Pretende Kant que el raciocinio en favor de la substancialidad del alma no es concluyente, porque las puras categorías, y por consiguiente la de la substancia, no tienen absolutamente ningun valor objetivo, sino en cuanto son aplicadas á la diversidad de una intuicion sometida á las mismas; esto es, que el concepto de substancia es una pura funcion lógica que no vale nada ni significa nada objetivamente, sino en cuanto se refiere á cosas sensibles; y que tan pronto como sale de la esfera de la sensibilidad, no puede conducir á ningun resultado. Es evidente que la substancialidad del alma no puede ser objeto de la intuicion sensible; y por consiguiente, aplicar al alma la idea de substancia es extender el concepto mas de lo que permite su naturaleza. Menester es confesar que el raciocinio de Kant es concluyente, si se admiten sus principios; y en esto tenemos una prueba de la necesidad de combatir ciertas teorías que á primera vista parecen inocentes por estar en el mundo de las abstracciones, pero que en realidad son funestimas por los resultados á que conducen. Tal es el sistema de Kant sobre la falta de valor objetivo de las categorías puras; y por esto le he combatido (Lib. IV, Cap. XIII, XIV, XV, XVI, XXI, XXII) demostrando: 1.º Que los conceptos indeterminados y los principios generales que en ellos se fundan,

tienen un valor objetivo fuera del campo de la experiencia sensible, con respecto á los seres que de ningún modo están sujetos á nuestra intuición. 2º. Que no es verdad que solo tengamos intuición sensible; pues que conocemos intuitivamente un orden intelectual puro, superior á la esfera de la sensibilidad. Con esta doctrina queda arruinado el argumento de Kant, porque se deshace el fundamento en que estriba.

55. El filósofo alemán parece que sentía el punto flaco de su discurso; y así es que procura exponer el argumento psicológico en términos tales que ofrezca un tránsito del orden ideal al real, sin que se vea el punto que une cosas tan distantes. Su lenguaje es puramente ideológico: «aquello cuya *representación* es la substancia absoluta de nuestros juicios y que no puede servir de *determinación* á otra cosa, es substancia,» nótese bien: define la substancia por la *representación* y por la incapacidad de servir de *determinación* á otra cosa, es decir, por atributos puramente ideológicos ó dialécticos. La forma de que se vale en la segunda edición, adolece del mismo defecto. «Lo que no puede ser *concebido* sino como *sujeto*, no existe sino como sujeto, y por consiguiente es substancia.» ¿Por qué no nos dice que la substancia de que se trata aquí, es un ser permanente en que se realicen las modificaciones sin dejar de ser idéntico á sí mismo? ¿Por qué nos habla solo de la *representación*, del *concepto*, de la *determinación* ó predicado? porque le convenia presentar el argumento como un sofisma en que se hace tránsito de un orden á otro muy diferente; le interesaba una forma obscura que le permitiese decir lo que sigue. «En la mayor se trata de un ser, que en general puede ser concebido bajo todos los respectos, y por consiguiente tal que puede ser dado en intuición; en

la menor no se habla del mismo ser, sino en cuanto se considera á sí propio como sujeto, y únicamente con relacion al pensamiento y á la unidad de la conciencia, mas no á la intuición por la cual la unidad seria dada como objeto al pensamiento; por consiguiente la conclusión está sacada por el sofisma *figure dictionis*, ó por un falso raciocinio.

«El pensamiento presenta en las dos premisas un sentido totalmente diverso; en la mayor es considerado en relacion á un objeto general, y tal por consiguiente, que puede ser dado en intuición; pero en la menor no consiste sino en la relacion á la conciencia de sí propio, donde no se piensa ningún objeto, sino que se encuentra uno representado á sí mismo con relacion á sí, como sujeto, como la forma del pensamiento; en el primer caso se trata de cosas que no pueden ser pensadas sino como sujeto; en el segundo por el contrario, no se habla ya de cosas, sino del pensamiento, pues que se hace abstracción de todo objeto; y en el pensamiento, el yo sirve siempre de sujeto para la conciencia. No se puede pues llegar á la conclusión: yo no puedo existir sino como sujeto; solo se tiene esta otra: yo no puedo, en el pensamiento de mi existencia, servirme de mí sino como sujeto del juicio; proposición idéntica que nada absolutamente dice sobre el modo de mi existencia.» Indignación causa que con semejante embrollo de ideas y de palabras se pretenda arrebatarse al espíritu humano su existencia, pues que á esto equivale el negarle que sea substancia; indignación causa el que con una confusión tal se quiera hacer vacilar uno de los argumentos mas claros, mas evidentes, de fuerza mas irresistible, que ofrecerse puedan á la razón humana. Yo pensaba ayer, yo pienso hoy; en toda la variedad de mis situaciones me hallo que soy el mismo, no otro; á esa realidad que

permanece idéntica en medio de la diversidad, la llamo mi alma; luego mi alma es una realidad permanente, sujeto de las modificaciones; luego es substancia. ¿Se puede encontrar nada mas claro?

56. La psicología para demostrar la substancialidad del alma, se vale, es cierto, de la idea general de substancia; mas para aplicar legítimamente esta idea al caso presente, se apoya en un hecho experimentado, en el testimonio de la conciencia. ¿Qué quiere decirnos Kant cuando recuerda haber demostrado que el concepto de una cosa que puede existir en si como sujeto, mas no como simple atributo, no trae consigo ninguna realidad objetiva? Cuando nos habla de *sujeto*, ¿trata de sujeto real, es decir, sujeto de modificaciones? entonces el alma es sujeto, pero no decimos que sea sujeto *únicamente*, sino que su realidad la concebimos bajo este aspecto, sin que por esto neguemos el que encierre en si otros caracteres; por el contrario, reconocemos expresamente el de principio activo, lo cual implica algo mas que simple sujeto de modificaciones, lo que mas bien expresa una calidad pasiva que activa. Si por sujeto entiende Kant el sujeto lógico, entonces le negaremos que el alma haya de tener este carácter exclusivamente, de manera que no pueda con legitimidad lógica, ser atributo ó predicado de una proposición.

57. «No es posible saber, dice el filósofo alemán, si á dicho concepto puede corresponderle algun objeto en ninguna parte, pues que no se concibe la posibilidad de una tal manera de existir, y por consiguiente no resulta ningun conocimiento. Para que este concepto pueda designar bajo la denominacion de substancia, un objeto que pueda ser dado, que pueda convertirse en conocimiento, es preciso poner por fundamento una intuicion constante, como condicion indispensable de la realidad objetiva de un

concepto, á saber, aquello por lo cual solo el objeto es dado. Nosotros no tenemos absolutamente nada permanente en una intuicion interna, porque el *yo* no es mas que la conciencia de mi pensamiento; si pues nos detenemos en el pensamiento solo, nos falta la condicion necesaria para aplicar el concepto de substancia, es decir, de un sujeto existente como ser pensante. » No cabe argumentacion mas sofisticada y vulgar: no admite Kant la substancialidad del alma porque no podemos tomar la misma substancia y presentársela en intuicion sensible; pero entonces tampoco debiera hablarnos de los *conceptos intelectuales puros, de las funciones lógicas, de las ideas*, pues que todas estas cosas, como que se hallan fuera del orden de la sensibilidad, no pueden sernos dadas en intuicion sensible. Y sin embargo estas cosas existen realmente, como fenómenos internos, como hechos subjetivos de los cuales habla Kant incesantemente, consagrando á ello la mayor parte de la *Critica de la razon pura*. ¿Se dirá acaso que la idea pura de relacion no significa nada, porque no podemos presentar una relacion abstracta en intuicion sensible? ¿Se dirá que la idea de fuerza no significa nada, porque no podemos presentarla en intuicion sensible? ¿Se dirá que los principios de donde dimanar los fenómenos de la atraccion, de la afinidad, de la electricidad, del magnetismo, del galvanismo, de la luz y de cuanto nos admira y encanta en la naturaleza, no existe, no son cosas permanentes, que son palabras vacias, porque no podemos representarlos en intuicion sensible? Este modo de argumentar es indigno de un filósofo. Podrá ser excusable que un hombre rudo, solo acostumbrado á los fenómenos de la sensibilidad, y que jamas ha descendido á las profundidades del alma en la esfera intelectual pura, al hablarse de un *espíritu*,

de una *causa*, de una *substancia*, pregunte sencillamente *¿qué es esto?* y exija que se le exponga lo insensible bajo una forma sensible; pero quien se precia de enmendar la plana a todos los filósofos antiguos y modernos, quien desde la inaccesible altura de su sabiduría trata con desden tan soberano todos los discursos que hasta entonces se habían mirado como concluyentes, debiera producir otros títulos de su superioridad, que el decir: no se concibe la posibilidad de un tal modo de existencia; no tenemos intuición interna de eso permanente de que habláis; el *yo* no es más que la conciencia de mi pensamiento. ¿Y qué, se necesita más que esta misma conciencia para demostrar lo que nos proponemos? En la variedad de los pensamientos, la conciencia ¿no es una? El pensamiento de ayer, el de hoy, el de mañana, ¿no se enlazan en un punto? Por diferentes y contradictorios que sean, ¿no pertenecen todos a una misma cosa, a esa *cosa* que llamamos el *yo*, y que nos autoriza para decir: *yo* que pienso ahora soy el mismo que pensaba ayer, y que pensaré mañana? ¿Se puede discurrir de una manera más clara, más convincente, que afirmando una permanencia real que sentimos tan profundamente atestiguada en lo íntimo de nuestra conciencia? Yo no veo, diréis, mi substancia, no tengo de ella una intuición; solo siento mi conciencia; pues bien, esto basta; no se necesita más; esa conciencia que experimentáis, una entre la muchedumbre, idéntica entre la distinción, constante entre la variedad, permanente entre la sucesión de los fenómenos que aparecen y desaparecen; esa conciencia que no es ninguno de vuestros pensamientos individuales, que dura siempre cuando ellos pasan para no volver; esa conciencia os ofrece la substancialidad de vuestra alma; esa conciencia os la da en cierto modo en intuición,

no en intuición de *sensaciones*, pero sí en intuición de *sentido íntimo*, como una cosa que os afecta profundamente, y de cuya presencia no podeis dudar, como no dudáis del placer y del dolor en el acto de experimentarlo.

58. Al atacar el argumento psicológico de la substancialidad del alma, supone Kant que los que se valen de dicho argumento, quieren probar la substancialidad del alma, partiendo de las propiedades de la categoría pura y simple de substancia. A esta equivocación podría dar lugar la forma con que presenta Kant dicho argumento; pero ya hemos visto que esta forma, con premeditación o sin ella, está dispuesta del mejor modo para ofrecer puntos flacos a los ataques del filósofo. Abranse por do quiera los tratados de psicología, y se verá que si bien se emplea la idea general de substancia, no se hace uso de ella sin legitimarle con un hecho de experiencia; no se infiere de la categoría pura de la substancia que el alma sea substancia; sino que establecida la idea de substancia como un tipo general, se escudrina el fondo de la conciencia para ver si allí se encuentra algo a que dicho tipo se pueda aplicar. Así lo acabo de hacer en los párrafos anteriores; y si Kant hubiese querido ser más exacto al dar cuenta de las opiniones de sus adversarios, no habría dicho que el primer raciocinio de la psicología racional no nos da sino una luz que se pretende nueva, cuando nos presenta el sujeto lógico constante del pensamiento, como el conocimiento del sujeto real de la inherencia. «Lejos», dice, de que sea posible inferir estas propiedades de la categoría pura y simple de una substancia, por el contrario, la permanencia de un objeto dado no puede ser tomada en principio, sino partiendo de la experiencia, cuando queremos aplicarle el concepto empíricamente usual de una subs-

tancia.» Tiene razon el filósofo; las propiedades de la categoría pura y simple de una substancia no pueden hacernos salir del órden ideal, si no podemos apoyarnos en un hecho de experiencia; pero olvida una parte del argumento psicológico cuando añade que en el caso actual, no hemos puesto en principio ninguna experiencia, y que solo hemos concluido del concepto de la relacion de todo pensamiento al yo, como al sujeto comun al cual este pensamiento se liga. La experiencia existe, en esta misma conciencia de la relacion de todos los pensamientos al yo; en este punto al cual todos se ligan; la relacion al yo no es posible, si el yo no es algo; los pensamientos no pueden ligarse en el yo; si el yo es un puro nada. «Refiriendo, continúa Kant, el pensamiento al yo, no podríamos establecer por una observacion cierta una permanencia semejante; porque si bien el yo se halla en el fondo de todo pensamiento, no obstante ninguna intuicion propia para distinguirlo de todo otro objeto perceptible, está ligada con esta representacion.» Es cierto que el yo permanente no le percibimos de la misma manera que los objetos de las demás intuiciones; pero le percibimos con el sentido íntimo, con esa presencia de que no podemos dudar, y que según confiesa el mismo Kant, nos hace referir todos los pensamientos al yo como á un sujeto comun en el cual se ligan.

59. «Se puede bien notar, dice, que esta representacion (la del yo) se reproduce constantemente en todo pensamiento; pero no que esta sea una intuicion fija y permanente en la cual los pensamientos variables se sucedan.» En este pasaje hay una contradiccion evidente. La representacion del yo se reproduce constantemente en todo pensamiento; es así que el yo, ó no significa nada, ó significa una

cosa idéntica á sí misma; porque si el yo que piensa ahora, no es el yo que pensaba ayer, la palabra *yo* significa una cosa muy diversa de lo que entiende todo el mundo; luego si la representacion del yo vuelve en todo pensamiento, el yo es el mismo en todo pensamiento; luego el yo es fijo, permanente; luego el yo es una substancia en que se suceden todos los pensamientos variables.

60. No alcanzo qué se puede replicar á este argumento fundado en las mismas palabras de Kant, donde consigna un fenómeno cuya existencia no podía poner en duda: á saber, la presencia del yo en todo pensamiento. Son ajenas de este lugar las cuestiones filosóficas sobre la no interrupcion de la conciencia, esto es, si hay algun tiempo en que el alma no piense, y en que no tenga conciencia de sí propia: muchos filósofos creen que hay en efecto esta interrupcion, para lo cual se apoyan en la experiencia del sueño y de los accidentes de que volvemos sin ningun recuerdo; pero Leibnitz opina que el pensamiento nunca se extingue del todo, que nunca hay una falta absoluta de conciencia, que nuestro pensamiento es una luz que despidе á veces muy poco resplandor, pero que nunca se apaga del todo. Sea lo que fuere de estas opiniones, la permanencia de la substancia del alma queda fuera de duda; y es de notar que la interrupcion en el pensamiento y en la conciencia, lejos de favorecer á los adversarios de la permanencia del alma, los confunde de la manera mas concluyente. Porque si en no suponiendo algo permanente, es imposible concebir cómo se ligan en una conciencia muchos fenómenos continuados en una serie no interrumpida, todavía es mas inconcebible cómo pueden ligarse, si suponemos interrumpida dicha serie, interponiéndose un cierto espacio de tiempo entre la existencia de los fenómenos que se ligan.

61. Sean los pensamientos A, B, C, D continuados sin ningún intervalo de tiempos; y que pasan en la conciencia Q; si este Q no es algo, no se concibe cómo se pueden ligar los términos de la serie, y cómo á pesar de la distinción y diversidad de los mismos, se puede encontrar en el fondo de todos ellos esc común, idéntico que llamamos el *yo*, y que nos autoriza á decir: yo que pienso el D soy el mismo que pensaba el C y el B y el A.

Pero si la conciencia es interrumpida, esto es, si entre el pensamiento C y el D han trascurrido algunas horas, en que no había ningún pensamiento, ninguna conciencia, todavía es mas inconcebible por qué en el fondo del pensamiento D se ha de encontrar el mismo yo del pensamiento C; todavía es mas inconcebible por qué al pensar D, podemos decir: yo que pienso D soy el mismo que pensaba C, y que he estado un cierto tiempo, privado de pensar. Sin algo permanente, sin algo que dure entre la sucesión, ¿cómo se explica semejante enlace? ¿Y por ventura tratamos de hechos desconocidos? ¿por ventura no es esto lo que experimentamos todos los días al despertar? Si esto no es concluyente, neguemos la conciencia, neguemos la razón; no perdamos el tiempo hablando de filosofía.

CAPÍTULO X.

EXÁMEN DE LA OPINION DE KANT SOBRE EL ARGUMENTO QUE ÉL LLAMA EL PARALOGISMO DE LA PERSONALIDAD.

62. El argumento fundado en el testimonio de la conciencia lo combate Kant de una manera particular, en el examen de lo que él llama *el paralogismo de la personalidad*. Lo propone en esta forma. « Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de si mismo en diferentes tiempos, es por este mero hecho una persona; esto se verifica del alma; luego el alma es persona. » Con harta inexactitud emplea Kant la palabra *persona*; sabido es que para merecer este nombre, no basta ser substancia inteligente; sino que se necesita el ser principio completo de las operaciones, independientemente de la agregacion á otra substancia, y de la union con un supuesto. Como quiera, el filósofo alemán entiende aqui por persona una substancia inteligente; y en este sentido se propone combatir el argumento con que se prueba la personalidad del alma.

63. « Si yo quiero, dice, conocer, por experiencia, la identidad numérica de un objeto externo, aplico mi atención á lo que hay de constante en el fenómeno, al que todo lo demás se refiere como una determinación á su sujeto; y noto la identidad del sujeto en el tiempo en que la determinacion cambia. Yo soy un objeto del sentido interno, y el tiempo no es mas que la forma del mismo sentido; por lo cual refiero todas mis determinaciones sucesivas, y cada una de ellas en particular, al mismo numéricamente idéntico, en todo tiempo, es decir, en la forma de la intuición in-