

psicología  
fundada en  
la experien  
cia  
II

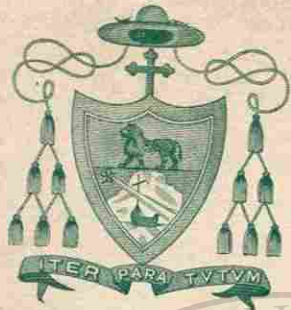
ARNAIZ

LA  
INTELIGENCIA

46221

BF125  
A74  
v.2

42 P



1080014464

EX LIBRIS

HEMETHERI VALVERDE TELLEZ  
Episcopi Leonensis



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





*m*

PSICOLOGÍA FUNDADA EN LA EXPERIENCIA

II  
LA INTELIGENCIA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



Núm. Clas. 150  
Núm. Autor A 742 p  
Núm. Adq. \_\_\_\_\_  
Procedencia \_\_\_\_\_  
Precio \_\_\_\_\_  
Fecha \_\_\_\_\_  
Clasificó \_\_\_\_\_  
Ca. \_\_\_\_\_

Publicaciones de la Casa editorial Sáenz de Jubera, Hermanos.

DEL MISMO AUTOR

*Los fenómenos psicológicos. Cuestiones de Psicología contemporánea.* Un volumen en 4.º, 1903.

*El Instituto superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, 1901.*

*Orígenes de la Psicología contemporánea,* por D. Mercier, traducción castellana. Un volumen en 4.º, 1901.

*Psicología fundada en la experiencia: I. La vida sensible.* Un volumen en 4.º, 1904.

*Percepción visual de la extensión.* En 8.º, 1905.

*Las «metáforas» en las ciencias del espíritu,* En 8.º, 1908.

EN PREPARACIÓN

*Las filosofías de la vida y el intelectualismo.*

PSICOLOGÍA FUNDADA EN LA EXPERIENCIA

II

# LA INTELIGENCIA

POR EL

**P. M. ARNÁIZ, AGUSTINO**

Doctor en Filosofía y Letras

DIRECTOR DE LOS ESTUDIOS EN EL REAL MONASTERIO

DE EL ESCORIAL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

Biblioteca Velasco y Tellez



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

MADRID—1914

SÁENZ DE JUBERA, HERMANOS, EDITORES

10, CAMPOMANES, 10

46221

9779

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

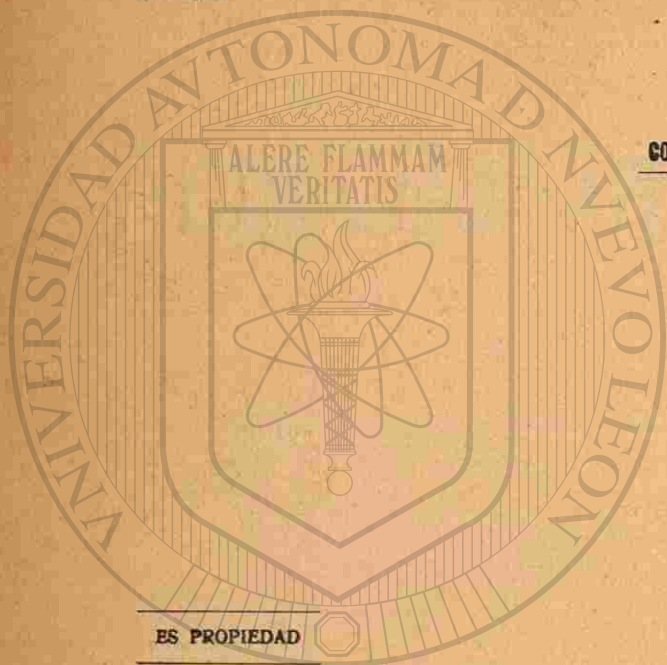
"ALFONSO REYES"

1475 UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

BF 125

A74

v.2



CON AUTORIZACIÓN



FONDO EMETERIO  
VALVERDE Y TELLEZ

Imprenta Helénica. Pasaje de la Alhambra, 3. Madrid.

## INTRODUCCION

Dos cuestiones previas, de importancia actual indiscutible en un estudio psicológico de la inteligencia, intentamos esbozar ligerísimamente en esta introducción: se refiere la primera á la evolución de los métodos de experimentación psicológica, y á las relaciones de la psicología con la lógica y la metafísica la segunda. ¿Cuáles son el valor y los resultados de la aplicación de aquellos métodos al estudio de los procesos superiores del espíritu? ¿Puede constituirse una psicología de la inteligencia (aún entendida en un sentido estrictamente experimental) independiente de nociones lógicas y metafísicas?

1.—*Evolución de la metodología experimental en psicología.*—No nos detendremos, ni es este lugar oportuno, en hacer historia, que bien hecha, sería fecunda en enseñanzas. Bastará con fijar la atención en la figura de más relieve y en una institución, en donde han cristalizado y recibido forma definida y concreta las preocupaciones del positivismo científico, y los conatos anteriores de construir la psicología según el plano, los métodos y el espíritu de las ciencias de la naturaleza, emulando la precisión y exactitud matemáticas de las ciencias físicas: Guillermo Wundt, y su laboratorio psicológico de Leipzig. Durante el último cuarto del siglo

009779

pasado, Wundt ha sido el maestro universal indiscutible, especie de pontífice máximo de la psicología experimental; en su laboratorio de Leipzig se han iniciado y han formado su mentalidad una legión de discípulos, y de él han salido para llevar á los centros de Europa y América los métodos, la concepción y el espíritu del maestro; durante ese tiempo los laboratorios eran continuación y funcionaban *ad exemplum* del de Leipzig. Con el siglo XX la estrella de Wundt comienza á palidecer. Han cambiado los gustos y aficiones; no se concibe ya la ciencia mensurable cuantitativamente como el tipo único de ciencia, ni se siente la preocupación y el fetichismo por los instrumentos de precisión; se reconoce, en fin, universalmente que la vida psicológica, en su riqueza y complejidad cualitativas, rebasa toda medida cuantitativa y rompe toda estadística matemática. Esta posición estrecha, falsa é insostenible comenzó á sentirse en el mismo laboratorio de Wundt, y no pocos de sus mejores discípulos abandonaron las tradiciones del maestro, tomando posiciones enfrente de él (1).

Quizá no ha llegado todavía el momento de hacer un balance definitivo de los resultados de esta influencia universal, pero puede ya afirmarse que esta influencia no ha sido del todo favorable para la psicología. El empeño tenaz en sustituir el método natural y propio en el estudio de los

(1) Acerca de esta evolución en la orientación de los métodos y trabajos de la psicología experimental, pueden consultarse: P. Bovet, *L'étude expérimentale du jugement et de la pensée*, *Arch. de Psychol.* de Claparède, Octubre de 1908; J. B. Sauze, *L'Ecole de Würzburg et la méthode d'introspection expérimentale*, en la *Rev. de Phil.*, año 1911, vol. I, pp. 225-251; A. Gemelli, *Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia sperimentale*, Firenze, 1912, y el Artículo-programa de la *Revue des sciences psychologiques*. París, 1913.

hechos mentales, como es el análisis directo de la conciencia, por procedimientos extraños transportados de las ciencias físicas, ha conducido á la psicología experimental á un callejón sin salida, y á la crisis que desde una decena de años viene padeciendo (1).

Sin llegar á las inconscientes exageraciones de Comte, Wundt condena como él y excluye rigurosamente los métodos de análisis directo, debiendo la psicología constituirse exclusivamente con procedimientos indirectos y objetivos, con métodos de precisión matemática absolutamente los mismos que se practican en las ciencias naturales. Fisiólogo de profesión, pasó á la psicología sin haberse desprendido de sus hábitos de espíritu anteriores, y llevando á ella

(1) Cfr. N. Kostyleff: *La crise de la psychologie. La présent et l'avenir*. París, 1911.—Ya en 1899 denunciaba F. Rauh estos procedimientos de acarreo de materiales de las ciencias fisiológicas y físicas en la construcción de la psicología. «Es preciso confesarlo—dice—, durante mucho tiempo se han figurado los de esta escuela (fisiológica) que con traducir en lenguaje de una fisiología hipotética unos cuantos datos de observación superficiales, tenían ya construída la psicología... En vez de analizar los hechos en sí mismos, sólo se busca una transcripción metafórica de los fenómenos de conciencia en lenguaje fisiológico... De este modo es como C. Richet ha podido presentar el reflejo fisiológico como medio de explicación de todos los fenómenos psicológicos, desde el estornudo hasta las más altas concepciones de la inteligencia. Semejante psicología no es, en resumen, otra cosa que un *vacio* y *artificial esquematismo*. Una ciencia verdaderamente positiva ha de servirse libremente de conceptos, no prestados, sino propios y tomados directamente de la realidad, que es lo que constituye su autonomía. Y la psicología, tal como la entienden los fisiologistas, se vale de conceptos y materiales ajenos para definir y explicar los propios, habiendo quedado así en el período de imitación; y cuando una ciencia se modela sobre otra ya constituída, vienen indispensablemente los conceptos indiscretos y vacíos, el calco servil y la pedantería». —*De la Méthode dans la psych. des sentiments*. París, 1899, p. 6 y sig.

los procedimientos y una concepción de la realidad psicológica calcados en la fisiología, para no abandonarlos jamás. En psicología, pues, ha sido antes que nada un fisiólogo.

La psicología experimental debía así quedar confinada en las regiones humildes de la vida psíquica, en los umbrales de la conciencia, limitada á consignar las entradas y las salidas, sin saber lo que pasa en el interior, más aún, prohibición absoluta de saberlo (1). La psicología inspirada por

(1) En el laboratorio de Leipzig, el ostracismo del análisis psicológico ha sido siempre absoluto. Prohibición rigurosa á los sujetos de las experiencias de detenerse en el curso de ellas á observar sus estados de conciencia. «Todo el mundo sabe en qué consiste un experimento en fisiología: se provoca una excitación en un animal, y se anotan los signos de reacción. Póngase en lugar del animal un hombre, y tendremos el tipo por excelencia de la experimentación psicológica, tal como se ha venido practicando durante largos años en el célebre laboratorio de Leipzig. Pero la psicofisiología y la psicofísica no pueden reducirse á esto. Así es que, después de la revisión crítica á que han sido sometidos los métodos psicofísicos, se ha notado el hecho interesante de que, mientras se trataba de precisar las experiencias y de cuantificarlas, se echaba en olvido lo más importante, á saber, que ninguna investigación psicológica es posible, ni tiene razón de ser, si no es en función de la observación interior».—A. Gemelli, *obra cit.*, p. 11.

Con razón dice G. Villa á este propósito, que la psicofísica debió su fracaso al conjunto de tendencias y elementos que, desviándola de su fin propio y preciso, conspiraban á fundirla en los métodos de las ciencias naturales objetivas; y si algo puede salvarla del naufragio que amenaza sumergirla por completo, ha de ser entrando en las vías de la observación directa de la conciencia. «Ha sido—escribe—y es aún en parte el error de la psicología alemana, el haber olvidado, ante la preocupación ilusoria de una psicología «exacta», aquel aspecto real, concreto, viviente, que la psicología jamás podrá perder, sustituyéndola por un «formalismo esquemático, traducción inapropiada y torpe de la ciencia matemática y física...» «*El fracaso completo (que no podrá llamarse de otro modo)* de la psicofísica, con todo el aparato de sus «leyes», frágil como un castillo de naipes, fué la natural consecuencia de este error».—*La Psic. contemp.* Nueva edición. 1911. Torino, p. 223.

Wundt ha desdeñado siempre los fenómenos superiores, restringiendo las experiencias á los fenómenos elementales, á lo que los antiguos llamaban facultades inferiores del alma: los actos reflejos é instintivos, las sensaciones (condiciones físicas), los movimientos, modos de expresión y lenguaje, condiciones físicas de la atención, las emociones y los sentimientos menos complejos, etc. (1). La vida psíquica superior y aún la media, la parte más rica, más compleja y sutil, la propiamente humana, inaccesible á los métodos psicofísicos, ó era pasada en silencio, ó se interpretaba á beneficio de un apriorismo hipotético fuera de la experiencia y aún contra la misma experiencia.

«Repásense—escribe J. B. Sauze—la colección completa de las memorias y trabajos de Wundt, es decir, la revista *Philosophische Studien* (á partir del año 1881), ó los tres volúmenes de su *suma* psicológica *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, y se quedará sorprendido de hallar en ellos tan pocas enseñanzas sobre nuestras facultades superiores y aún medias. Poca cosa sobre la atención *intelectual*; casi nada sobre la voluntad; nada sobre la abstracción, ni sobre la ideación, ni sobre el juicio, ni sobre el razonamiento. Las partes de mayor solidez son las que tocan á la fisiología, ó apenas salen de ella. El conjunto produce una impresión penosa: tantos esfuerzos para tan pocos resultados. ¿Es esto la psicología definitiva?» (2).

(1) Cfr. Ribot: *La psychol. allem. contem. Introd.*, XXIV y sig.

(2) *Lug. cit.*, p. 231.—Continuador Wundt de la obra psicológica de Weber y de Fechner, fundó el primer laboratorio de psicología experimental, bajo la misma idea de que la psicología científica debía ser fisiológica y objetiva, enderezando las experiencias á determinar matemáticamente los fenómenos de conciencia en función de los físicos. Pero la experiencia le hizo abandonar sus preocupaciones



El espíritu de estrecha intransigencia, que bien pudiera llamarse *fobia*, de Wundt contra todo procedimiento introspectivo, se muestra en el escaso interés prestado á los resultados de las experiencias que no se ajustan al tipo y á los cánones de su laboratorio; en su «desdén aristocrático» y ruda oposición á los estudios de psicología patológica, una de las bases principales de la psiquiatría y medicina mentales (1), y últimamente á la nueva orientación y á los nuevos métodos de la escuela de Würzburg. «Renunciar á la conciencia para fundar la ciencia del alma: tal viene á ser, en suma, en la historia de la psicología, la característica de lo que se ha llamado época wundtiana (2).

fisiologistas como concepción del espíritu, para retenerlas solamente como *metodología experimental*. El mismo dice, que cuando por primera vez abordó los problemas psicológicos, participaba del prejuicio corriente entre los fisiólogos especialmente, de que la formación de las percepciones sensibles era simple resultado de las propiedades fisiológicas de los órganos de los sentidos. Después, la misma experiencia le ha llevado á la convicción cada vez más firme de una idea completamente distinta acerca de la naturaleza y enlace de los fenómenos psíquicos. En todos los grados de la vida psíquica y al través de las formas que la expresan, se manifiestan, según él, propiedades que la hacen aparecer como la antítesis de la vida física material. Wundt, además, como filósofo, cree que los datos de la conciencia son primarios, profesando un idealismo voluntarista muy distante del materialismo.—Cfr. H. Höffding: *Philosophes contemporains*.—Wundt, p. 5-50, trad. franc. París, 1908.—Véase también P. Mercier: *Orig. de la Psychol. contemp.*, p. 145-185, trad. cast. Madrid, 1901.

(1) ¿Será esta cerrada intransigencia la causa de la pobreza de estudios de psicología patológica en Alemania, comparada á la riqueza de trabajos de este género, algunos de primer orden, en Francia? Bastaría con citar los nombres de Charcot, Beaunis, C. Richet, Ribot, Grasset, y sobre todo Pedro Janet, Binet, Gley, G. Dumas, etcétera.

(2) J.—B. Sauze: *Ibid.*, pág. 231.

Wundt insiste siempre en la imposibilidad de someter á la expe-

Pero los prestigios de un hombre y de toda una escuela no podían mantener una posición esencialmente falsa, debida principalmente á prejuicios sistemáticos que hoy ya no

rimentación científica los actos superiores del pensamiento y de la voluntad; solamente los fenómenos psíquicos elementales podrían aislarse convenientemente para ser objeto de experimentación. Pero la psicología experimental «individual» no es para él toda la psicología, y con los fenómenos complejos de la memoria, la ideación, la volición, los sentimientos, que considera como de carácter esencialmente colectivo y social, forma un grupo aparte en la «psicología de los pueblos»—*Völkerpsychologie*, obra aun no acabada—. Así los fenómenos psíquicos superiores, inaccesibles á la experimentación, podrán estudiarse en sus manifestaciones objetivas: lenguaje que contiene las representaciones colectivas; mitología, producto de los sentimientos é imaginación colectivas; y las costumbres, expresión de la voluntad colectiva. Las dos psicologías, *experimental* y *colectiva*, estrechamente relacionadas, forman la psicología general y total. Wundt recurre á la psicología individual para interpretar los fenómenos superiores de la colectiva, y ésta á su vez es un auxiliar de la individual.

¿Pero, cómo interpretar adecuadamente los símbolos objetivos—lenguaje, mitología, religión, instituciones, costumbres—que expresan fenómenos superiores inaccesibles á la experimentación, por medio de la psicología individual que sólo comprende los elementales, objeto de experimentación? Sería para esto necesario despojar á aquéllos de su carácter esencialmente original, y suponer que resultan de síntesis asociativas de los elementales; suposición insostenible, y hoy muerta. De otra parte, la psicología de los pueblos no puede resolver los problemas más importantes de la psicología individual. «Qué es la simbolización desde el punto de vista psicológico, y cómo hace posible el pensamiento abstracto, cuál es la naturaleza del concepto, qué son las relaciones lógicas y cuales las condiciones de su aparición; en el acto volitivo cómo es necesario describir el curso de los sentimientos, de los motivos, la decisión; qué nos enseña la conciencia sobre la actividad del sujeto y sobre el libre albedrío? En estos y otros problemas fundamentales, la psicología colectiva no puede darnos solución alguna; es necesario absolutamente acudir al testimonio directo de la conciencia individual».—Cfr. G. Lambrecht: *La Notion de «Völkerpsychologie» d'après Lazarus et Steinthal et d'après Wundt*. Annales de l'Inst. Supér. de Phil., Louvain. Vol. II, an. 1913.

preocupan como en tiempos anteriores. Si la psicología es la ciencia de la vida de la conciencia, no podía prevalecer y estaba irremediamente condenada á fracasar una concepción que excluye positivamente y deja fuera de aquella ciencia lo más esencial y característico de esta vida. La fisonomía especial de los sucesivos Congresos de Psicología, refleja mejor que nada esta evolución natural y necesaria de las ideas, hacia una concepción más amplia y comprensiva y más racional de la psicología. Ya el quinto Congreso (Roma, 1905) aparece como la antítesis de los dos primeros (París, 1889; Londres, 1892) en el apogeo éstos de la época wundtiana. La casi totalidad de los trabajos y memorias en éstos fueron de histología y fisiología nerviosas, estudios experimentales de psicofísica, medidas de excitación y de reacción, descripción de aparatos, etc. En el de Roma y en el último de Ginebra (1909) estas secciones eran las menos concurridas y despertaron escasisimo interés; la atención y el interés se concentraron en los trabajos y discusiones propiamente psicológicos acerca de la conciencia, de los que apenas se hacía mención en los primeros (1).

(1) Cfr. Vaschide: *Le V.º Congrès de Psychologie* (1905) en la *Rev. de Phil.*, Sept. de 1905.—Ed. Claparède: *Rapports et comptes rendus du VI.º Congrès intern. de psych.* Gêveve, 1910.—Th. Lipps, con la autoridad que le daban más de veinte años consagados á experiencias de laboratorio, dió en el Congreso de Roma (1905) la nota culminante al presentar la cuestión de las orientaciones que debía tomar la psicología, sosteniendo con razonamiento vigoroso y persuasivo, y ante el asentimiento y simpatía de la mayor parte de los congresistas, la necesidad de fundamentarla sobre los datos inmediatos de la conciencia y no sobre el análisis objetivo; de hacerla más filosófica y menos experimental. Lipps condena todos los métodos puramente experimentales: la psicología no debe limitarse al análisis de las formas elementales de la conciencia, debe estudiar también las formas superiores y la unidad fundamental del espíritu

Y es de notar que esta evolución de la psicología á los datos inmediatos de la conciencia y á la reintegración de los procedimientos de análisis subjetivo, no ha sido obra de psicólogos á la vez filósofos, como por ejemplo Bergson, Höfding, W. James, ó de sistematizadores como Ribot, sino que ha nacido y se ha desenvuelto en el seno de los laboratorios, como consecuencia de la insuficiencia de los métodos objetivos. La convicción de esta insuficiencia y la necesidad de un cambio de orientación germinaron y tomaron cuerpo dentro del mismo laboratorio de Leipzig. Al iniciarse A. Binet en las prácticas de laboratorio con Wundt (1892-1893), se dió ya entonces cuenta de la estrechez de los métodos demasiado estrictamente fisiológicos, y presintió la vuelta necesaria á la introspección (1). Külpe y Meumann, asistentes al laboratorio de Leipzig, sacaron, después de muchos años de trabajos, la convicción de que la psicología

humano. Pone de relieve la esterilidad de los esfuerzos de cuantos creían que se podía llegar al conocimiento del yo, al través de las observaciones de carácter objetivo. Es un contrasentido querer basar la psicología sobre el estudio fisiológico del cerebro y esperar que por este medio hayan de explicarse los hechos de conciencia; los fenómenos fisiológicos que la acompañan, solamente pueden tener un valor secundario; el método importante, el único absolutamente necesario es el de introspección. V. Vaschide: *Ibid.*

(1) A. Binet: *Introd. a la Psychol. expér.*, París, 1894.—A Binet caracteriza, en las siguientes líneas: «la originalidad del método de París. De la psicología del pasado toma la introspección, este instrumento de análisis tan ponderado por los psicólogos antiguos, pero que no supieron utilizar convenientemente... De la psicología moderna ha recibido el espíritu de experimentación, base de tan prolifos análisis de laboratorio, y cuyas admirables minucias no han sido recompensadas por resultados tangibles, á causa de que la introspección, es decir, el alma de la psicología, había sido excluida casi por completo de ellos».—*Le bilan de la Psychologie en 1906*, artículo de *L'année psychologique*, 1909. París.

gía experimental seguía una orientación viciosa y debía ser rectificada, so pena de condenarse á la esterilidad. Finalmente, bien sabido es el renombre universal adquirido, de algunos años á esta parte, por la escuela de Würzburg, que bajo la dirección de Külpe, entró decididamente en la nueva fase de la psicología experimental. La nueva orientación, universalmente sentida, se ha extendido rápidamente á los centros especialistas de Europa y América.

Los trabajos de Külpe, Marbe, Messer, Bühler, Watt, Ach, Michotte, Brun, Aveling, etc., acerca de los fenómenos psíquicos superiores de la intelección y de la volición, utilizando los nuevos métodos de análisis subjetivo, han hecho entrar á la psicología experimental en regiones hasta aquí inexploradas, inaccesibles á los antiguos métodos (1).

Medio siglo empleado en tanteos, ensayos y rectificaciones; ¿habrá por fin acertado la psicología experimental con el verdadero camino?

2.—*Resultados de la aplicación de los nuevos métodos al estudio experimental de la inteligencia.* Los procedimientos psicofísicos de la vieja psicología empírica no alcanzaban más allá de los hechos inferiores de la sensibilidad, debía, pues, guardar silencio respecto de los procesos superiores. Y faltando la experiencia de los hechos, se echaba mano para explicarlos de una hipótesis, la *evolución*, y de una teoría, la *asociación*, hipótesis y teoría que por lo mismo que se las utilizaban para explicarlo todo, no explicaban nada, á menos que se hiciera intervenir lo que hay de original y especial en cada caso. Hojéense los tratados de psicología

(1) Cfr. Bovet, S. Sauze, A. Gemelli: Lugares citados.

empírica, tipo, v. gr., el de Wundt, y sorprenderá la pobreza de información en los procesos intelectuales y volitivos superiores comparada á la prolijidad minuciosa, á veces abrumadora de detalles, en los procesos inferiores; los más prudentes y conscientes del alcance de sus experiencias se limitan á indicaciones vulgares y generales; de ordinario se acude al procedimiento fácil de construir la vida superior por asociación evolutiva de los fenómenos inferiores. Un simple reflejo, el estornudo, v. gr., sería el modelo para explicar la autonomía libérrima de la voluntad; una sensación elemental, el tipo de las más altas concepciones intelectuales.

Los nuevos métodos, haciendo posible el análisis directo de la vida superior, conducen á conclusiones diametralmente opuestas: hay en los procesos superiores una originalidad específica propia de ellos, poseen un contenido esencialmente distinto del de los inferiores; y por lo que se refiere á la inteligencia, que particularmente nos interesa, el proceso abstractivo, los conceptos, los juicios y los razonamientos contienen un *quid proprium*, una naturaleza original cuya génesis es inútil buscarla fuera de ellos mismos.

Dejando de lado la descripción de la técnica de las experiencias, consignamos un resumen sumarisimo de las conclusiones (1):

*El Estudio experimental de la inteligencia* de A. Binet (1903), hace época en la nueva orientación. En el último capítulo dedicado á conclusiones, llega Binet á esta, <pre-

(1) Véase el examen y crítica de las experiencias y conclusiones en P. Bovet, J. Sauze, A. Gemelli: lugares citados; y también Kostyleff, *Les travaux de l'école de Wurtzburg: l'étude objective de la pensée*, *Rev. phil.*, Diciembre de 1910; F. Aveling: *Théorie du processus cognitif*. *Annales de L'Inst. supér. de Phil. de Louvain*, t. II, 1913, página 436 y sig.

cisa y demostrada», de la originalidad y distinción esencial del pensamiento y las imágenes sensoriales. Hay pensamientos *sin imágenes, sin palabras, sin expresión*. «El pensamiento está frecuentemente en contradicción con la imagen, es siempre más completo y más exacto que ella; posee formas y sigue rumbos adonde la imagen no puede seguir... Por último, y este es un hecho capital fecundo en consecuencias filosóficas: *la lógica del pensamiento está por encima del mecanismo de la asociación de imágenes*». (Véanse más adelante en el cuerpo de esta obra, las págs. 22 y 67.)

Ya antes Marbe (1901), y después Ach (1905), descubrieron en sus experiencias de los procesos cognitivos, elementos irreductibles á la sensación y á la imagen. Y Schultze (1906) abandonaba su primera posición de la homogeneidad del pensamiento y los contenidos sensoriales, para afirmar su irreductibilidad.

K. Bühler (1907-09), organizó una larga serie de experiencias en el laboratorio de Würzburg con el fin de abordar *directamente* el estudio del pensamiento abstracto, según los métodos empleados por Binet, modificados y perfeccionados. La memoria en que consigna sus resultados: *Hechos y problemas en relación con una Psicología del pensamiento*, produjo una gran impresión en los medios psicológicos. El concepto, según Bühler, no es ni sensación, ni imagen, ni relación de imágenes, el pensamiento se mueve al través de

(1) A. Binet, de gran probidad y sinceridad científicas, se desprendió de sus prejuicios asociacionistas y mecanicistas ante los resultados incontestables de los hechos. Su obra *L'étude expér. de l'intelligence* (1903), trabajada en época de madurez intelectual, es la antítesis de otra obra suya anterior acerca de la misma materia, *Psychologie du raisonnement* (1886), inspirada esta última en la teoría del asociacionismo atómico.

conceptos, no de imágenes, y se desenvuelve según leyes completamente distintas de las leyes de asociación. Bühler coincide con Lipps en postular para el mundo psíquico «una causalidad absolutamente distinta» del organismo. «Los pensamientos se presentan siempre desligados de elementos sensoriales, apareciendo como actos autónomos, independientes de toda causalidad física».

Betts (1909) (de la Universidad de Columbia), en un estudio concreto y luminoso acerca de las imágenes, ha creído poder concluir: que «los conceptos pueden tener ó no tener un núcleo de imágenes, que aquéllos son pensados de ordinario en términos de lenguaje; pero que pueden existir sin imágenes ni palabras. Lo esencial en el pensamiento es la *significación*, y los perceptos, las imágenes, los símbolos (palabras), son en la economía mental eliminados en beneficio de la *significación*».

Las experiencias dieron á Woodworth (1906) este resultado: «La imagen es frecuentemente vaga cuando el pensamiento es preciso, marginal cuando éste es focal, inaplicable exactamente al pensamiento.» Y Moore (1910) concluye en un estudio sobre la abstracción: «los contenidos mentales sin imágenes son los elementos esenciales en el producto de la percepción y de la abstracción.»

Bovet (1908) (1), después de haber rehecho con toda escrupulosidad las experiencias de Würzburg (en el laboratorio de Claparède, Ginebra), concluye: «La cuestión del pensamiento sin imágenes no está á nuestro parecer resuelta... La existencia del pensamiento distinto de la imagen es indiscutible.»

(1) Lug. cit., p. 37.

Finalmente, y para no prolongar más esta reseña, F. Aveling, fundado en los anteriores resultados generales y en sus propias experiencias (1), formula la siguiente teoría de la intelección (2): «Los únicos contenidos esenciales en los procesos de pensamiento son los conceptos. Constituyen éstos una clase de contenidos mentales irreductibles á elementos ó á procesos sensoriales, afectivos ó volitivos. Es necesario, pues, reconocerlos como absolutamente originales. Sin ellos es imposible explicar, en la conciencia del adulto, ningún proceso cognitivo; y estos procesos pueden producirse sin otros contenidos que conceptos.

»En los casos en que los elementos sensoriales se presentan enlazados con los conceptos, pueden, en general, ser considerados como una especie de coproducto de los conceptos; aunque, por otra parte, su aparición modifique el curso subsiguiente de la conciencia. El caso único donde el contenido sensorial puede decirse «necesario», esencial al pensamiento, es cuando se trata de un conocimiento «individual». En pocas palabras: lo que se puede llamar adecuadamente «pensamiento conceptual», es esencial á toda intelección; y la intelección puede tener lugar sin que haya más que «pensamiento conceptual», ó sea «pensamientos sin imágenes» (3).

(1) F. Aveling: *On the Consciousness of the Universal and the Individual*. London, 1912.

(2) *Théorie du Processus cognitif*, lug. cit., pág. 399.

(3) Esta cuestión del «pensamiento sin imágenes», parece estar en contradicción con lo que más adelante (págs. 32 y 184) establecemos, de que *no se piensa sin imágenes*, siguiendo á Aristóteles y Santo Tomás. Pero hay que entenderla bien. Cuando Santo Tomás dice: *Impossibile est intellectum... aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata* (Sum. I, q. LXXXIV, art. 7), no quiere significar que haya una correspondencia adecuada entre las formas del pensamien-

A la misma conclusión de la irreductible originalidad de los procesos psicológicos superiores llevan los trabajos experimentales de Marbe, Watt y Messer, sobre el juicio, y los de Ach, Durr, Bovet, Michotte-Prün, sobre la motivación y los antecedentes psicológicos del acto voluntario.

No hay necesidad de insistir sobre la transcendencia del estudio del pensamiento en sí mismo para los problemas del conocimiento; y, por consiguiente, para la filosofía y la metafísica. «Con esta renovación de los métodos psicológicos ha coincidido la vuelta á la especulación filosófica. Lipps, Erdmann, Stumpf, Schultze, Husserl comenzaron por la psicología, y han terminado siendo metafísicos. Ahora, los mismos experimentadores y hombres de laboratorio, Ach, Marbe, Messer, Bühler, Külpe, Moore, Binet, comenzando por practicar experimentos, han terminado, para poder explicar los fenómenos que se habían propuesto estudiar, por hacer metafísica; y, lo que es más importante, una buena metafísica; y, lo que es más extraño y más difícil de hacer, una metafísica que rehabilita concepciones que se creían envejecidas y pasadas para no volver.» (1).

3.—*Lógica y Psicología*.—Un problema importante que conviene resolver es, el de las relaciones de la lógica con la psicología. Tiene ésta por objeto analizar los fenómenos de la conciencia, determinar sus causas y condiciones, formular

to y las imaginarias, sino inadecuada y funcional. La inteligencia necesita una base imaginaria para sostener el movimiento del pensamiento; pero esta base puede ser indiferentemente una ú otra para un mismo pensamiento. Frecuentemente pensamos una cosa é imaginamos otra, y en este caso hay «pensamiento sin las imágenes correspondientes.»

(1) A. Gemelli: *Ibid.*, pág. 72.

las leyes de su producción; abarca, por tanto, la vida total del espíritu. Corresponde á la lógica «el estudio de los actos de la razón», los cuales constituyen una parte de aquella vida: el conocimiento en todas sus formas, los conceptos, juicios y razonamientos, la certidumbre, la misma verdad lógica y la evidencia, ¿qué son sino actos producidos por una actividad psicológica? ¿No parece así que la lógica debe ser absorbida por la psicología?

Se especifica el objeto propio de la lógica diciendo, que estudia la vida intelectual, no en su naturaleza real, sino en sus relaciones con el fin que es la verdad: da leyes sobre lo que *debe ser*, no sobre lo que *de hecho* es. Pero de un lado, este fin de la inteligencia, lo que *debe ser*, ha de realizarse por medios psicológicos—actos intelectuales—, y por tanto, según las leyes de la actividad psicológica; y de otro, las *reglas* de derecho, ideales, á menos que se suponga un apriorismo injustificable, han de tener su *base científica* en un hecho real, esto es, en la naturaleza de la actividad real que ha de ser dirigida; y el determinar la naturaleza y leyes de la actividad intelectual corresponde á la psicología. ¿Podrá concluirse de aquí que las leyes lógicas se reducen en último análisis á leyes psicológicas?

El problema es complejo y grave; de su solución depende el ser ó el no ser de la misma lógica. Y la solución habrá de fundarse en una interpretación de los hechos intelectuales, esto es, en una teoría del conocimiento. ¿Se interpretan estos hechos como producto de causas ó condiciones exclusivamente psicológicas, con exclusión de todo elemento transcendente á la conciencia? Entonces no queda lugar para la lógica; ésta se convierte en un capítulo de la psicología. En el psicologismo quedan suprimidos los valores

lógicos, ó sufren un cambio de tal naturaleza (pragmatismo), que de éstos sólo resta el nombre. ¿Se interpretan, al contrario, los datos del análisis del conocimiento como una síntesis de dos elementos irreductibles, aunque inseparables, subjetivo, real é inmanente el uno, objetivo é ideal y transcendente el otro? Entonces hay una base neutral, psicológica y metafísica, que funda la lógica; ésta no sale ya ni es simple prolongación de la psicología, y las leyes que gobiernan las dos ciencias serán tan irreductibles, aunque inseparables, como los elementos del conocimiento.

La primera de estas dos soluciones es insostenible ante los datos del análisis inmediato; se impone, pues, la segunda. El conocimiento, ciertamente, es un hecho subjetivo, producido en el tiempo por una actividad personal, pero envuelve un contenido transcendente, intemporal é impersonal, una *intención (in-tendere)* objetiva, una significación, que es lo esencial y la única razón de ser como tal conocimiento. Si el pensamiento aparece por un lado como formando parte de la corriente dinámica, concreta é inestable de la conciencia, condicionado por antecedentes y concomitantes psíquicos de todo género; por otro aparece subordinado á leyes fijas, necesarias, absolutas, intemporales, independientes de toda condición psicológica. Las relaciones cuantitativas se imponen necesariamente á la inteligencia del matemático, y dirigen su pensamiento discursivo independientemente su actividad personal; su pensamiento dura un momento, pero sabe que aquellas relaciones, valederas para todo pensamiento posible, eran antes y continúan siendo después de pensarlas.

El pensamiento se produce, pues, en función de dos géneros de causalidad, la causalidad *física* (en el sentido aris-

totélico) de hecho, que previene de la actividad del sujeto pensante, y la causalidad lógica, que radica en las relaciones internas y necesarias de los objetos del pensamiento y se impone á éste como ley y medida. Hay, pues, leyes psicológicas y leyes lógicas reguladoras del pensamiento. Tienen éstas un carácter más bien finalista, en cuanto que expresan la tendencia natural de la inteligencia á adaptarse en sus movimientos á las leyes del sér objetivo y la imposibilidad de sustraerse á estas leyes. La relación lógica, abstracta, impersonal, universal, es así distinta de la serie de actos psicológicos, concretos y personales por ella dominados y regulados: las relaciones del juicio, v. gr., enunciativo de la verdad ó del principio á la consecuencia, son independientes de los actos por los cuales el espíritu percibe estas relaciones.

No insistimos más sobre una tesis que consideramos fundamental en una psicología de la inteligencia; la veremos reaparecer á cada paso en el curso de la exposición. Aquí nos limitaremos á consignar un movimiento claro y definido y cada día más intenso en los medios psicologistas hacia la objetividad del pensamiento.

Husserl (1) es uno de los convertidos al objetivismo; sus críticas vigorosas y justas contra el psicologismo son de tanto más valor, cuanto que habiendo militado en él se decidió á

(1) Cfr. V. Delbos: *Husserl*, en la col. *La Philosophie allem. au XIV siècle*, págs. 25 y sig. París, 1912.—Véase también L. Noël: *Les frontières de la Logique* en la *Rev. Néo-Scol.*, Mayo, 1910, págs. 226 y siguiente.—Las críticas de Husserl caen sobre toda forma de psicologismo, desde el de Hume y Berkeley hasta los pragmatismos de última moda, el inmanentismo de Schuppe y de Rehmke y la teoría del menor esfuerzo ó economía del pensamiento de Avenarius y Mach.

tomar posiciones opuestas, convencido de que la objetividad matemática y de toda ciencia en general es incompatible con una explicación puramente psicológica del pensamiento lógico.

El psicologismo se apoya, según Husserl, en tres prejuicios: a) Siendo la vida de la inteligencia una parte de la vida psíquica, las leyes que regulan aquélla no pueden fundarse más que en la psicología.—A lo que responde, que las leyes de que deriva la unidad teórica de una ciencia, no pueden proceder de una ciencia de hechos, habiendo por otra parte una diferencia esencial entre las leyes lógicas puras y las reglas técnicas de la inteligencia. Hay, en efecto, una discordancia irreductible entre la indeterminación ó la inexactitud de las leyes psicológicas, y la exactitud y rigor de los principios lógicos que regulan la formación de los juicios y de los razonamientos. Las leyes lógicas, como por ejemplo el principio de contradicción, enuncian afirmaciones categóricas, apodícticas, con una certeza absoluta, sin restricción y sin condiciones.

b) La lógica trata de representaciones, conceptos, juicios, razonamientos, demostraciones, y todos estos son fenómenos psicológicos; ¿cómo, pues, las proposiciones que de ellos resultan no han de ser igualmente psicológicas?—Si el argumento fuera de algún valor, las ciencias todas, y primero que todas las matemáticas, quedarían reducidas á la psicología. Todos los esfuerzos de construcción científica son ciertamente hechos psicológicos; pero hay en la ciencia algo más, un objeto real ó ideal, y este objeto es lo esencial en la ciencia. No puede confundirse la serie psicológica de hechos de conocimiento en los que se realiza la ciencia, con el en-

cadenamiento lógico de las cosas que constituyen específicamente la ciencia.

c) Toda verdad consiste en un juicio, y al juicio le tenemos por verdadero cuando es evidente. Ahora bien, la evidencia es un estado psíquico, un sentimiento cuyos antecedentes pueden determinarse según relaciones causales.—El juicio evidente depende de dos clases de condiciones: condiciones psicológicas, tales como la atención, la concentración del interés, la fuerza del espíritu; pero además y esencialmente de condiciones ideales que valen para toda conciencia posible. No es la evidencia un sentimiento accesorio que se añada al juicio, sino más bien la conciencia que tenemos de la adecuación entre el pensamiento y su objeto; esta adecuación es la verdad.

Esta tendencia al objetivismo del pensamiento, y á la consiguiente separación de las leyes lógicas y las psicológicas, constituye uno de los caracteres de la nueva orientación psicológica. Hemos visto la conclusión de A. Binet: «la lógica del pensamiento está por encima de toda asociación psicológica de imágenes.» Marbe, en sus *Estudios de Psicología experimental sobre el juicio* (1900), no encuentra ningún antecedente invariable de este acto intelectual: «no hay, concluye, condición psicológica del juicio...» A partir de aquí, su estudio entra en la lógica y en la criteriología, de donde el subtítulo significativo que pone al estudio: *Introducción á la lógica* (1).

(1) Marbe esperaba descubrir en el juicio una naturaleza propia, una modalidad psicológica especial, pero en las experiencias no encontró nada que pudiera ser característico del juicio. Trató de averiguar si entre los numerosos procesos en medio de los cuales surge el juicio, había alguno que fuese fijo y lo condicionara. La conclusión

«Lo que constituye el juicio, según Marbe, es la relación del hecho mental con un objeto. Esta relación debe ser tal, que el estado mental concuerde completamente con este objeto, y el hombre que juzga pronuncia intencionalmente esta concordancia. El juicio difiere de los demás hechos mentales, en estar orientado hacia un fin, que es la concordancia con el objeto al cual se relaciona. Esta finalidad es *lo esencial* del juicio, no siendo necesario comprobarla experimentalmente para existir; y la razón por qué la observación subjetiva no revela aquello que transforma el estado de conciencia en juicio, es, porque enunciando el juicio una relación entre el estado de conciencia y su objeto, esta relación no puede ser hallada en el análisis psicológico de la conciencia.»

Las experiencias de Marbe fueron el comienzo de otras análogas, y ya clásicas entre los psicólogos (1). Messer, Ach Watt, Schultze, Stumpf, etc., confirmaron las ideas y conclusiones de Husserl y Marbe: la objetividad del pensamiento, la distinción de la lógica y la psicología. Oswald Külpe, el fundador de la escuela psicológica de Wurtzburg, utilizando los resultados de sus experiencias, ha comenzado la publicación de una importante obra de carácter filosófico, con una orientación francamente realista; en ella tiende á

fué también negativa; no hay ningún estado psíquico concomitante del juicio que pudiera ser tenido como condicionante. Si pues no hay condiciones psicológicas del juicio, y el juicio, sin embargo, existe, ello significa, concluye Marbe, que deben ser factores extrapsicológicos los que elevan ciertos estados de conciencia al valor de juicios. Cfr. A. Gemelli: *Ibid.*, p. 19.

(1) Cfr. Bovet: *L'étude expér. du jugement*. Arch. de Psych., Octubre de 1908.



rehabilitar los valores del objetivismo metafísico, como los anteriores han rehabilitado los valores lógicos (1).

Y esta tendencia á salir del ambiente general subjetivista no es exclusiva de Alemania, también en otras partes comienza á dibujarse y abrirse camino; bástenos con señalar aquí la corriente poderosa de realismo (*new realism*) (2) que, de pocos años á esta parte, ha venido formándose entre una gran parte de los pensadores americanos.

¿No es significativo, en pleno dominio de experimentalismo psicológico y de subjetivismo, este surgir espontáneo de cuestiones que se habían creído definitivamente pasadas y muertas, y esta aproximación á las soluciones aristotélicas y medioevales? Entre los resultados del análisis y las teorías del pensamiento aquí sumariamente indicados, y la teoría del conocimiento y de la verdad objetiva de la tradición escolástica, la distancia, como puede verse, no es grande. El mismo Husserl se ha dado cuenta del parentesco medioeval de sus teorías, y resueltamente lo confiesa, desdeñando prejuicios seculares. «En cuanto á la objeción—escribe—de que se trate aquí de una rehabilitación de la lógica escolástico-aristotélica, sobre cuyo escaso valor, se dice, ha pronunciado su fallo la historia, es cosa que no debe preocuparnos. Lo que prueba, en todo caso, es, que la tal disciplina

(1) *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, I. Band. Leipzig, 1912. Külpe hace la crítica en este primer volumen de las dos clases de idealismos, empírico (psicologismo), y objetivo, lógico (tipo, el de la escuela de Marburg), con vistas á un realismo muy cercano del de Aristóteles.

(2) Citaremos entre los principales promotores de este movimiento, los firmantes del «Programa-profesión de fe realista»: Perry, Montague, Holt, Marvin, Pitkin, Spaulding; y otros adheridos, como Russell, Moore, etc.—Cfr. J. Walker: *Théorie de la connaissance et de la vérité*, en la *Rev. de Phil.*, año 1911, vol. II, pp. 417-466.

no abarca tan estrecho campo, ni es tan pobre en problemas fundamentales como se acostumbra á echarle en cara... Es también discutible si el desdén hacia la lógica tradicional no es quizá sino un efecto injustificado del modo de sentir del renacimiento, cuyas preocupaciones no pueden ya pesar, ni influir sobre nosotros.» (1).

ADVERTENCIAS. Algunos capítulos del libro han sido publicados *in extenso* en la revista *La Ciudad de Dios*. Y todo él ha sido materia de las explicaciones de curso en la Universidad Libre y en el Real Monasterio de El Escorial. No se busque, por tanto, una exposición fundamental, sino llana, sencilla y con fines didácticos, basada principalmente en la observación y en el análisis, y en relación con el estado actual de los problemas de la inteligencia. En las indicaciones bibliográficas del texto podrá el lector encontrar medios de adquirir un conocimiento más amplio de las cuestiones.

(1) Cit. por L. Noël: l. c., p. 232.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

## Los conceptos

### § 1.—Análisis de los conceptos

1.—Bajo la denominación de *ideas, conceptos, representaciones intelectuales*, se comprende en psicología todo un orden de formas especiales de la conciencia, que constituyen los elementos primordiales, la materia del pensamiento. Como fenómenos subjetivos, el método único que puede conducirnos á un conocimiento adecuado de los mismos, es la experiencia y observación psicológicas, la intuición inmediata de sus caracteres propios y diferenciales de sus múltiples formas y combinaciones, y de sus relaciones dentro y fuera de la conciencia; porque tratándose de hechos, el punto de partida para una interpretación racional es la observación. El pensamiento humano se reduce en último análisis á ideas, á combinaciones de ideas y á relaciones de las mismas con el mundo objetivo y real. Como el edificio se compone de piedras hábilmente dispuestas, y un discurso de palabras ordenadas de modo que cada una ocupe su lugar, así el pensamiento se compone de ideas relacionadas según leyes. Comencemos, pues, el estudio del pensamiento por este hecho fundamental.

2.—Pero antes de proceder á su análisis, es necesario verle intuitivamente y designarle entre la complejísima variedad de fenómenos que constituyen nuestra vida psicológica; porque tratándose de hechos, lo primero debe ser mos-

trarlos en la intuición real, y á la vista de esa realidad proceder á su análisis é interpretación. Mejor que comenzar por la definición de un concepto, valiéndonos de otros conceptos quizá de significación dudosa, es hacer que, cuando sea posible como en el caso presente, salga la definición de la vista inmediata de la realidad. La intuición psicológica nos ofrece en este vasto panorama interior de la conciencia infinita variedad de fenómenos, que podemos clasificar por analogías y diferencias en unos cuantos grupos generales. Unos son representativos de objetos, que si no son en realidad tales objetos (no queremos ahora prejuzgar la cuestión), aparecen á lo menos distintos y opuestos á la actividad consciente; por ellos el mundo exterior se halla presente á nosotros y dentro de nosotros, no en su propia realidad, si no de un modo original que no puede explicarse con ningún otro concepto, porque nada hay semejante en la naturaleza, y sólo podemos concebirle en la intuición interior del mismo. Aristóteles llamaba á este modo de estar las cosas en nuestras representaciones, *intencional*, por asimilación de la representación á lo representado. Y designamos estos fenómenos con el nombre metafórico de representaciones ó imágenes, porque así como toda imagen ó representación reales, un cuadro ó un drama, son representaciones simbólicas de otra realidad, así aquellos fenómenos son símbolos objetivos por medio de los cuales comunicamos con las cosas extrañas á nosotros, participamos de su vida y la asimilamos la nuestra; son sustitutos de la realidad en la conciencia, ya que la misma realidad en sí no puede convertirse en forma de conciencia, para ofrecerse por sí misma á la visión del espíritu. La representación es el punto de partida de nuestra vida psicológica en relación con el mundo; lo no representado de algún modo en la conciencia, para nosotros no existe.

Hay otras formas de la conciencia que no representan objetos, sino que los suponen representados. Son fuerzas ó energías que, excitadas y dirigidas por las representaciones,

nacen en el fondo de nuestra alma, desplegándose en todas direcciones hacia los objetos de la representación. Reciben el nombre común de *tendencias*, porque son á manera de inclinaciones de la actividad hacia las cosas: tales son los apetitos, instintos, pasiones, emociones, voliciones, etc. De suerte que los actos de la vida psicológica pueden dividirse en dos grandes categorías: unos hacen los objetos exteriores presentes á nuestro interior, los otros son acciones que partiendo del interior se dirigen á los objetos; los primeros constituyen un movimiento de fuera á dentro, son una adquisición, que diría Ribot; el espíritu se asimila los objetos y se hace en algún modo todas las cosas; los segundos son movimientos de dentro á fuera, son un gasto, el espíritu reparte su actividad en los objetos.

3.—Las formas representativas de la conciencia constituyen el *conocimiento*. Pero hay varias clases de conocimientos. Los sentidos perciben las cualidades de los objetos materiales y las afecciones del organismo: la vista, los colores; el oído, los sonidos; el tacto, la temperatura, presión, etc. el sentido muscular y orgánico, las modificaciones y estados interiores del cuerpo. Las representaciones de los sentidos son producidas por la acción inmediata y actual de los objetos; cuando esta acción cesa desaparece la representación, siendo el único medio de comunicar nuestro espíritu con la realidad física; así que cualquiera otra forma superior de representación ha de tener su origen en el fondo de las percepciones sensibles, so pena de estar incomunicada con la realidad. Este conocimiento producido por la acción inmediata de las cosas, es concreto é individual como éstas; cada representación se refiere á una sola propiedad ú objeto en el tiempo y en el espacio. Las sensaciones no se extienden al pasado, y menos á lo futuro, sino solamente á lo actual, ni una sensación puede responder á dos objetos presentes, sino cada una al objeto que la ha producido; podrá haber fusión de sensaciones, que respondan á los diversos modos de acción de un

objeto ó á las acciones combinadas de varios objetos; pero las sensaciones serán tan individuales y concretas como las acciones de los objetos reales que las han determinado.

Estas representaciones no desaparecen de la conciencia cuando los objetos han dejado de actuar sobre los sentidos; quedan en nuestro interior asociadas de mil diversas maneras como sustitutos del objeto, viviendo una vida latente en el fondo inconsciente de nuestra memoria y en disposición de reaparecer con ocasión de otra impresión análoga, ó de algún proceso libre ó espontáneo de asociación interior. Las imágenes así depositadas en nuestro interior y organizadas según leyes, no son más que una copia de las sensaciones, concretas é individuales como éstas, habiendo, por lo tanto, la misma variedad de imágenes que de sensaciones y no existiendo en las primeras elemento alguno que no haya sido dado en las segundas. Como el sistema nervioso central, órgano productor de las imágenes, y el sistema periférico, órgano de las sensaciones, constituyen una sola unidad orgánica y funcional, así imágenes y sensaciones son idénticas en naturaleza, no siendo la imaginación otra cosa que un condensador y organizador permanente de las sensaciones pasajeras.

4.—Sobre estos fenómenos inferiores del conocimiento, comunes al hombre y al bruto, hay otros de orden enteramente diverso, designados con el nombre genérico de *pensamiento*, y de los cuales no aparece signo alguno manifestativo en el animal. Entre la sensación y el pensamiento (*procesos de ideación* como hoy se dice), media un abismo infranqueable. Entre la representación pasiva y mecánica de los sentidos y las concepciones lógicas de la razón, entre la percepción estúpida é inconsciente que el animal tiene de los objetos, y las percepciones reflexivas y razonadas del hombre, no hay ni puede haber nada común. Todos los esfuerzos para salvar este abismo, para establecer la continuidad de la sensación en el pensamiento, ya elevando al ani-

mal hasta el hombre, ya deprimiendo al hombre para colocarle en la misma línea que el animal, son inútiles ante el testimonio de los hechos, ante la experiencia inmediata de la realidad. Esta, en efecto, nos dice que sobre las sensaciones é imágenes representativas de lo concreto é individual, hay otras formas de representación en la conciencia independientes de las condiciones de tiempo y de espacio abstractas y universales, y que son como las leyes comunes á un número indefinido de representaciones concretas. Las sensaciones nos representan lo que existe y ha sido experimentado; el pensamiento ve en lo experimentado, no solamente lo que *es* sino lo que *debe* y *puede ser*; el pensamiento traspasa la existencia y con más razón lo experimentado.

5.—La asociación de sensaciones es accidental, extrínseca, nuestra conciencia no percibe enlace de unas con otras, se verifica en nosotros, pero sin nosotros; las relaciones del pensamiento en los juicios y raciocinios son, por el contrario, internas y reflexivas, sabemos por qué pasamos de unos conceptos á otros, se verifican en nosotros y por nosotros. Así es como la organización de las imágenes se verifica espontáneamente, se nos da hecha toda entera, y la organización del pensamiento resulta del esfuerzo reflexivo y consciente de nuestra actividad mental. Aunque siempre asociadas las representaciones ideales y las sensibles, porque en la naturaleza las formas superiores suponen las inferiores, la intuición interior nos presenta diferencias radicales que las hacen irreductibles. La idea del triángulo y sus propiedades, tal como el geómetra la concibe, no es de ningún triángulo particular presente á la vista ó figurado en la imaginación, de dimensiones, formas y coloración determinadas, existiendo en una porción limitada del espacio, y en un momento de la sucesión del tiempo; sino que es independiente de toda forma particular de tiempo y de espacio, y expresa las leyes internas á que se someten todos los triángulos particulares. La vista y la imaginación se repre-

sentan *tal ó cual* triángulo dado en la experiencia, la inteligencia concibe *el* triángulo con sus propiedades y leyes absolutas. A la vista se ofrecen cuerpos concretos moviéndose en el espacio y sus acciones y reacciones mutuas; y el pensamiento formula las leyes generales é internas de estos movimientos y acciones: vemos el movimiento de un cuerpo en dirección vertical, y otro, y otro, y la inteligencia concibe la ley general que contiene, no ya solamente lo experimentado, que es insignificante, sino lo posible aplicable á todos los tiempos y lugares. Y si la inteligencia es un Newton, no limitará sus aplicaciones á los cuerpos del planeta en que vivimos, la extenderá al universo entero. Así las percepciones de los sentidos y sus correlativas representaciones imaginarias son una parte del contenido conceptual; el hecho experimentado es una parte mínima de lo expresado en la ley y en el principio.

6.—La observación de todos los días y la inducción confirman este análisis general, por la comparación de las manifestaciones psíquicas del hombre con el animal. Posee éste, lo mismo que el hombre, sentidos con que percibe el mundo exterior, centros psíquicos de representaciones imaginarias en donde se acumulan ordenadas las sensaciones para dirigirle en sus relaciones con las cosas; pero carece de representaciones y conceptos ideales, y de ahí que no posea ni necesite del lenguaje, signo del pensamiento racional, ni reflexione sobre los objetos ni sobre sí mismo, ni construya la ciencia, ni dirija su vida ajustándola á un ideal y relacionando los medios con los fines, ni en fin, encontremos en él nada que revele ese mundo superior del pensamiento, que en el hombre analiza y descompone los datos de la experiencia, se extiende al pasado, penetra en lo porvenir, creando ideales á los cuales somete su propia actividad y la naturaleza que le rodea; por eso el animal vive una vida uniforme, invariable, determinada por las leyes inconscientes de su naturaleza interior y las influencias exteriores;

el hombre, por medio del pensamiento, es libre en su interior, y traza constantemente nuevos rumbos á su vida exterior, según los planes de la idea; donde sólo hay sensación, la vida es un automatismo mecánico invariable; el progreso es el resultado de la idea.

7.—La *idea* es un fenómeno de conciencia. Por conciencia suele entenderse este mundo interior de representaciones y tendencias, sensaciones, imágenes, ideas, emociones, etcétera, que constituyen nuestra vida psicológica; pero este es el objeto de la conciencia. La acepción propia y estricta de la conciencia es esta mirada interior del alma con que se da cuenta, haciéndoselos presentes, de todos aquellos fenómenos. Esta vista interior es la que nos ha de guiar para examinar sus caracteres y presentarla tal cual en sí es.

¿Cómo aparecen las ideas en la conciencia? ¿Las saca ya formadas de las profundidades ignoradas é inconscientes de su sér, para servir después de materiales en la construcción del pensamiento, como la araña saca de su interior el hilo con que ha de fabricar su telar? La conciencia nos dice que las ideas son actos del alma, parte de su vida, pero que estos actos están determinados por algo que no es ella misma; el contenido de las representaciones aparece como formas objetivas que se oponen á la actividad interior, y con leyes propias independientes de esta actividad, formas y leyes que se imponen á ella como objetos extraños é independientes y ante los cuales ella actúa como testigo presencial. Cualquiera que sea la interpretación teórica, este testimonio de la conciencia, el dualismo subjetivo-objetivo es el dato inicial, el punto de partida necesario en toda psicología del pensamiento: no hay pensamiento sin sujeto pensante y objeto pensado. La idea constituye el punto de enlace, la tangente, podríamos decir, del sujeto con el objeto; cada uno de estos dos aspectos se proyecta en direcciones opuestas hacia la actividad consciente del sujeto por un lado, y hacia la realidad ontológica por el otro. A

*utroque notitia paritur, decía San Agustín, a cognoscente et cognito.*

La idea es, pues, una  **síntesis**. Cuando yo me represento, v. g., las ideas de «sol, centro de nuestro sistema planetario», la conciencia manifiesta la existencia de una actividad que las produce, apareciendo como actos míos que salen del fondo de mi  **sér**, fugitivos é inestables, y en los cuales interviene mi espontaneidad libre haciéndoles entrar ó desaparecer de la esfera de la conciencia; y por este lado las ideas no son otra cosa que yo mismo, modos ó manifestaciones del espíritu. Pero la misma conciencia atestigua con igual evidencia que el contenido de estas ideas se refiere á otra cosa fuera del sujeto, representan realidades frente al sujeto, no siendo libre para variar estas formas, sino que se le ofrecen impuestas por fuerza extraña; y por este lado son objetos distintos del  **yo**, que se sitúan frente al sujeto. Y lo mismo que en las ideas que se refieren á cosas existentes, testifica la conciencia esta dualidad en los conceptos puros de orden ideal. Los conceptos que desfilan por la mente del geómetra en la resolución de un problema, son actos de su inteligencia, y como tales parte de su  **sér**; pero el contenido de las ideas, sus variadas formas no son modos de la conciencia, puesto que ésta no es cantidad que pueda adoptar formas geométricas, sino una realidad ontológica distinta y opuesta á la conciencia, que ésta ve como simple testigo.

8.—Penetremos más en el análisis de estos dos aspectos subjetivo y objetivo del pensamiento, haciendo resaltar sus caracteres diferenciales. De parte del sujeto, en cuanto fenómeno de conciencia, la representación mental es una, simple, indivisible; imposible dividir en elementos el acto psicológico con que yo me represento una idea, aunque ésta se componga de multitud de elementos lógicos y objetivos; no cabe medio entre el existir toda entera ó no existir, cabe que pueda tener diferentes grados de intensidad y viveza,

ser más ó menos clara ó confusa, pero como acto psicológico no se concibe medio pensamiento, ó un tercio, ó un quinto. Por la parte que mira al sujeto, la idea entraña los mismos caracteres del alma una é indivisible que los produce. Desde el punto de vista objetivo, las representaciones intelectuales son casi todas compuestas de variedad de elementos lógicos y objetivos, como son compuestos los objetos en ellas representados; el desenvolvimiento de un concepto, todo trabajo mental consiste en el análisis de estos elementos, en la descomposición y recomposición del contenido objetivo de las representaciones. El físico analiza las propiedades contenidas en la idea de un determinado cuerpo, el matemático descompone su idea de círculo en todos los elementos que entran en su formación. Desde este punto de vista considerados los conceptos son tan varios y múltiples como los objetos, puesto que son su semejanza y representación.

9. Considerada la naturaleza interna de estos dos aspectos del pensamiento, la conciencia testifica con igual claridad la dualidad y oposición del subjetivo y del objetivo. En cuanto acto subjetivo, es fenómeno de conciencia, tan contingente y variable como todos los fenómenos naturales; su ley es la inestabilidad y el cambio. La vida de la conciencia consiste en una sucesión de fenómenos que fluyen del fondo común de nuestro  **sér** substancial: percepciones é ideas, juicios y razonamientos, emociones y tendencias, todos son realidades accidentales y fugitivas; para buscar la realidad en sí, lo permanente, hay que penetrar por el discurso en el fondo inconsciente de nuestro  **sér**, donde se halla el principio y causa que los produce, y de la cual son todos estos fenómenos simples modalidades sin realidad propia. Objetivamente consideradas las ideas y sus relaciones, son necesarias y absolutas, las mismas siempre para las distintas percepciones de un individuo y para todos los individuos que conciben la representación ideal; y es que,

bajo este aspecto, las ideas no son actos subjetivos, sino participación y producto de la realidad ontológica, de la esencia permanente que constituye la ley interna de los seres. El pensamiento, como representación del sér, es necesario; no es producto de nuestra actividad interior, sino que se impone á esta actividad como norma y ley exterior á la que ha de acomodarse necesariamente en su ejercicio. La experiencia interna es aquí una protesta permanente, contra todo idealismo, de que nuestro pensamiento no es la norma y medida de las cosas, sino que las cosas son las que dan al pensamiento su norma y medida; no son las cosas porque las pensemos y en la medida que las pensamos, sino que las pensamos porque son, y en la medida que son y se ofrecen á nosotros. Cuantas veces el sabio piensa en el objeto de su ciencia, desfilan por su interior tantos fenómenos subjetivos distintos unos de otros en cuanto tales; pero es uno solo el contenido real de multitud de representaciones; así cuantas veces el matemático piensa en el círculo, como actos de su inteligencia son siempre diversos, pero como representación ontológica es siempre la misma. Y por eso la ciencia humana es universal, absoluta, siempre la misma para todos los hombres, porque expresa, no el aspecto subjetivo é individual del pensamiento, sino el lado que mira á las cosas, que es una copia mental del sér de las mismas y expresa sus leyes internas invariables.

Pero añadamos ahora que esta universalidad no consiste solamente en que un mismo objeto sea el contenido ontológico común de la conciencia de todos los individuos ó de actos sucesivos representativos de la conciencia de cada individuo; es decir, que esta universalidad no lo es solamente de parte del sujeto de la representación, que en este sentido todo conocimiento es universal, lo mismo las sensaciones que las imágenes y las ideas, aunque no en el mismo grado, sino de parte del objeto; y esta universalidad objetiva, fundada en la abstracción, es exclusiva y el carácter distintivo del pensamiento. Como más tarde se explica

rá largamente, las sensaciones son sustitutos concretos é individuales de un objeto ó propiedad, concretos é individuales también; los conceptos é ideas, el pensamiento, al contrario, representan la esencia, las leyes internas comunes á un orden de seres que participan de la misma esencia y de las mismas leyes. Así, yo no puedo sentir en mi vista la impresión de una figura triangular, si no es concreta, de dimensiones y color determinados, ni puedo evocar su imagen visual si no es en estas mismas condiciones, puesto que la imagen es un eco débil que reproduce la sensación; la idea, por el contrario, expresa la esencia común á todos los triángulos, es una sola para todas las sensaciones posibles; representa, no lo que es, sino lo que debe y puede ser.

10.—En resumen: la idea, tal y como aparece á la conciencia, es una síntesis de dos términos, cuyos caracteres son opuestos el uno al otro. De parte del sujeto, la idea es un acto del espíritu, simple é indivisible; pero contingente y variable como todo fenómeno de conciencia; da parte del objeto, contiene variedad de elementos en que puede descomponerse, y expresa las razones internas constitutivas de los seres, las leyes universales y permanentes á que obedecen en el sér y en el existir. En todo concepto aparece esta dualidad como dato fundamental: en cuanto se refiere al sujeto, es actividad suya, es el yo obrando; en cuanto dice relación al objeto, implica una relación transcendental con el sér real, con algo que nos determina y sirve de límite y medida. Será ó no así como lo sentimos en la conciencia, pero es lo cierto que, invenciblemente, nosotros creemos sobre su testimonio que el contenido del concepto tiene su realidad fuera del espíritu; y no solamente creemos en la existencia de esa realidad, sino también en su conformidad con nuestro concepto. El sér real aparece como una actividad que se coloca frente á nuestra actividad. «El sujeto y el objeto, el yo y el no yo, forman con el acto ó concepto que los une una sola *realidad con dos caras*. El análisis descom-

pone esta admirable síntesis; pero la síntesis subsiste bajo la mirada intuitiva y concreta de la conciencia. Considerado por el lado subjetivo como modalidad del espíritu, el concepto procede del yo, es un efecto vital suyo é inmanente; bajo el aspecto objetivo no se distingue del objeto *idealmente representado*, del objeto *en cuanto conocido*. (1) Tales son los hechos: tenemos conciencia intuitiva, inmediata del no yo en el yo, del objeto en el sujeto; el conocimiento objetivo de las cosas no es obra de discursos y de razonamientos, sino un sentimiento instintivo, espontáneo, irresistibles, de la naturaleza que nos impone la intuición de los objetos con la misma fuerza y claridad que la del sujeto. Y los hechos hay que admitirlos en toda su integridad; sólo cabe interpretarlos y examinar su valor.

11.—¿Pero cómo aceptar la realidad de los hechos según el testimonio de la conciencia, cuando este testimonio se opone á una interpretación racional, cuando los hechos atestiguados son ininteligibles y contradictorios? ¿No debe en semejante caso la razón rectificar aquel testimonio hasta adaptarle á una teoría racional? Tal es hoy la manera corriente de explicar los datos psicológicos del pensamiento.

La condición de toda teoría científica verdaderamente positiva ha de ser plegarse á los hechos, porque su fin es explicarlos. Y aquí, contra la dualidad real de los hechos, el idealismo y el empirismo rompen esta armoniosa síntesis, quedándose con uno solo de los términos; para el idealismo, el pensamiento es actividad pura del espíritu, que sería la única realidad, y cuando la conciencia opone á la actividad del yo un *no yo* como objeto del pensamiento, es víctima de un engaño; según el empirismo, lo ilusorio es la actividad subjetiva, lo único real es el contenido objetivo del pensamiento, las formas concretas que traducen en nuestro interior los

(1) Peillaube: *Théorie des concepts*, pág. 35.

fenómenos de la naturaleza. La inteligencia, dicen los idealistas, no puede salir de sí misma, no puede concebir cómo se verifica el enlace misterioso entre ella y lo que no es ella, entre el pensamiento absoluto y universal, y los fenómenos empíricos de la experiencia; hay entre el sujeto y el objeto un abismo que la razón no puede salvar. El empirismo, por el lado contrario, no ve cómo lo absoluto y necesario del pensamiento pueda constituir el enlace entre los fenómenos subjetivos y los fenómenos de experiencia, que no tienen, unos ni otros nada de absoluto y necesario; luego estos caracteres del pensamiento son una ilusión de la conciencia.

En el curso de la exposición que ha de seguir, haremos ver la posición falsa de una y de otra teoría frente á los hechos; en lugar de tomar los datos iniciales de la experiencia en toda su integridad, para construir sobre ellos la teoría, ha parecido mejor hacer una selección de los datos parciales que se prestan á una explicación preconcebida; ó lo que es lo mismo, se ha falseado la realidad de los hechos, con el fin de adaptarla á la teoría, en lugar de concebir una teoría adaptable á la realidad. El carácter absoluto, necesario y universal del pensamiento es un hecho innegable, atestiguado por la conciencia, y negar el valor de este testimonio, como lo hace el empirismo, equivale á negar la conciencia misma. La ciencia humana estriba toda ella en estos caracteres del pensamiento, y si éstos son ilusorios, la ciencia, el conocimiento humano es una ilusión, un mito. No es cierto tampoco que de parte del sujeto y del objeto todo sea fenoménico, contingente y variable; en el fondo de todo fenómeno empírico, como más adelante demostraremos, existe lo necesario, absoluto y permanente, que es lo representado en el pensamiento.

12.—No es cierto, como pretende el idealismo, que la inteligencia esté encerrada en sí misma sin comunicación posible con lo trascendente; la inteligencia y la sensibilidad tienen un principio común, y sus actos se relacionan en la uni-



dad de la conciencia humana, y si inmediatamente la inteligencia no puede salir hasta los objetos ni los objetos por sí mismos llegar hasta ella, se establece la unión por medio de las representaciones de la sensibilidad, y en éstas percibe aquélla el objeto inteligible. Y así, por medio de las impresiones de la sensibilidad, la inteligencia sale hasta los objetos, y los objetos penetran hasta ofrecerse á la intuición de la inteligencia. ¿Que no podemos concebir cómo se verifica la síntesis subjetivo-objetiva de las ideas, dada la oposición de los términos? Si concebir es sinónimo de comprender, es cierto: no podemos ni quizá se podrá jamás llegar á una comprensión adecuada del problema; pero de que sea incomprendible, ¿se sigue que sea absurdo y contradictorio, y que, por tanto, no exista realmente la síntesis, como pretende el idealismo? (1). Precisamente para afirmar la contradicción, es necesaria la comprensión clara y distinta de las condiciones en que se unen los dos términos, y esto es lo que está fuera del alcance de nuestra razón.

(1) «La distinción entre el aspecto subjetivo y objetivo del pensamiento, entre la inteligencia que concibe y lo inteligible concebido, está puesta por la conciencia y el sentido común como una distinción real, bien que inexplicable, y para no tener necesidad de explicar esta distinción, la filosofía de Kant tiende á suprimirla, y reduce á la unidad la inteligencia y lo inteligible. En la hipótesis del sentido común no se puede explicar cómo la inteligencia y el objeto, siendo distintos, pueden entrar en contacto; pero en la hipótesis criticista es necesario explicar cómo una y otro aparecen del todo distintos, no siendo más que una misma realidad. En el primer caso, el problema puede formularse en estos términos platónicos: ¿cómo dos pueden llegar á ser uno? Y en el segundo: ¿cómo uno puede ser dos? Y no parece que esta segunda hipótesis kantiana tenga alguna ventaja sobre la primera del sentido común.

No parece, pues, del todo fuerza de razón el admitir el contacto de lo inteligible con la inteligencia, colocándose del lado de este pobre sentido común, al cual me parece bien que el filósofo no esté obligado á seguir, pero me parece también que no está obligado á volverle siempre la espalda.» (Fonsegrive: *Généralisation et induction*, *Revue phil.*; vol. VLI, pág. 524.)

Además, es un hecho fundamental de nuestra conciencia que la conciencia subjetiva ó *psicológica* y la objetiva ú *ontológica* que intervienen en las representaciones ideales, son solidarias una de otra, y no puede negarse el valor de la una sin que se arruine el valor de la otra. Y si las informaciones de la conciencia son sospechosas, ó carecen de valor sus intuiciones, renunciemos á pensar, el escepticismo es el término obligado de la razón. «Negar la autoridad de la conciencia ontológica, que nos informa acerca de la relación transcendental con alguna cosa objetivamente real, equivaldría á negar la autoridad de la conciencia psicológica, puesto que las dos son solidarias y se funden en una sola autoridad. Para poner en duda el testimonio irresistible de la conciencia ontológica, y sospechar que puedan ser falsos los primeros pasos de la inteligencia hacia lo verdadero, sería preciso olvidar que la naturaleza por todas partes tiende siempre á sus fines. Solamente á la inteligencia faltaría su fin, y el hombre sería un monstruo, el hombre como especie, lo cual es imposible, porque la locura es la excepción. No es un instinto ciego el que nos lleva á objetivar las razones de las cosas; las objetivamos porque tenemos de las mismas intuición directa en los conceptos. La ley natural de la objetivación resulta de un fenómeno de visión intelectual; la claridad de lo inteligible objetivo, irradiando en la facultad intelectual, como el color en un espejo, es el fundamento de la relación transcendental de correspondencia y de conformidad que la conciencia revela entre el concepto y la cosa concebida» (1).

(1) Peillaube: *Théorie des concepts*, pág. 396.

## § II.—Conceptos é imágenes

1.— En otra parte (1) hemos hecho el análisis de las imágenes sensibles, de estos residuos habituales y permanentes de las sensaciones, por las que las experiencias pasadas pueden revivir en la conciencia sin la presencia de los objetos. Entre aquellas imágenes y las ideas que acabamos de analizar, hay relaciones estrechas de semejanza y dependencia, pero hay también diferencias radicales é irreductibles; es, pues, de capital importancia hacer un estudio comparativo de unas y otras, tal como aparecen á la intuición de la conciencia.

Con profunda verdad decía Aristóteles que la «inteligencia no piensa sin imágenes». Imágenes interiores ó exteriores, imágenes verbales ó representativas acompañan siempre al pensamiento, y en tal modo, que nos es del todo imposible concebir una idea pura aislada de toda representación sensible y concreta. Imposible representarnos idealmente concepto alguno de orden físico, extensión, color, movimiento, sin que despierten en la imaginación representaciones concretas ó símbolos verbales de estas cosas. Las más abstractas concepciones matemáticas se acompañan siempre de imágenes concretas, de líneas y planos, ó de signos verbales y gráficos que las simbolizan; y las ideas puras de relación, las morales y espirituales no las concebimos sino unidas á las imágenes sensibles de los objetos relacionados, ó á representaciones analógicas y metafóricas, ó también á las imágenes verbales correspondientes. Al concebir la idea

(1) Véase el cap. *Las imágenes* de nuestra obra *La vida sensible*, páginas 129-173.— Sáenz de Jubera. Madrid, 1904.

abstracta de triángulo y analizar sus propiedades esenciales, sentimos vagar por nuestro interior figuras variadas de triángulos, de formas, magnitud y coloración diversas. La idea de miriángono va acompañada de la imagen indecisa y oscura (porque tantos elementos son irrepresentables en la imagen), de una figura cerrada por numerosos lados. La idea de gravedad despierta representaciones vagas de cuerpos á modo de líneas que marcan la dirección vertical en el espacio, ó también la sensación de esfuerzo muscular con que sentimos el peso de nuestro cuerpo ó la acción de los cuerpos exteriores. Y á estas imágenes objetivas acompañan también, ó les sustituyen, signos gráficos ó verbales que simbolizan y dan fijeza á los conceptos. Porque el lenguaje, las imágenes verbales no tienen como fin único, ni siquiera primordial, contra lo que comúnmente se cree, exteriorizar el pensamiento; el lenguaje mental, y en otra parte hemos visto su papel importantísimo en el ejercicio y desarrollo del pensamiento, sirve, en primer lugar, para fijar y relacionar entre sí y evocar los conceptos.

Esta dependencia y conexión íntima del pensamiento con las representaciones empíricas de la sensibilidad, se confirma observando que el desenvolvimiento ideal, la riqueza intelectual sigue un orden paralelo á la experiencia; no tenemos, en efecto, idea alguna positiva y directa de lo no experimentado. El ciego de nacimiento carece en absoluto de la idea de color y el sordo de la del sonido. Nuestras ideas espirituales de ser, substancia, moralidad, alma, Dios, etc., son conceptos discursivos formados por vía de negación y analogía, partiendo de los objetos de experiencia interna y externa, y nada hay en ellos de positivo que no haya sido tomado de esta experiencia. Es, pues, un hecho de experiencia constante que lo sensible y concreto es el punto de partida en la ascensión de nuestro espíritu hacia lo ideal y abstracto. «La vida de la inteligencia consiste, según frase de Santo Tomás, en abstraer la idea de la imagen, y en leer aquélla en el hecho imaginado.»

Las imágenes sirven de paso á la inteligencia para comunicar con la realidad, ya que una y otra no pueden ponerse en comunicación inmediata; ellas son los materiales sobre que elabora la inteligencia sus conceptos, porque ésta no crea por sí sola el pensamiento sin el concurso de las cosas; y son, además, el medio de realizar el espíritu libremente sus ideales en la vida práctica, eligiendo y ordenando un determinado sistema de imágenes entre los varios que pueden expresar y realizar un ideal. Y aquí está principalmente el fundamento de la libertad psicológica en la vida del hombre, en la indiferencia con que una misma idea puede concretarse y tomar cuerpo en multitud de imágenes; donde no hay conceptos, representaciones universales, que indiferentemente puedan encarnar ó proyectarse sobre imágenes diversas, no hay elección posible ni libertad.

2.—El enlace del pensamiento con las representaciones concretas de la sensibilidad dentro de la unidad de la conciencia psicológica, es un hecho incontestable; pero es también hecho incontestable que no hay fusión, no hay absorción de las unas por las otras, sino distinción radical é irreductible; aunque no sea siempre cosa fácil separar y distinguir con claridad perfecta unas de otras, como no lo es señalar los límites precisos de la inteligencia y la sensibilidad en el hombre, cuyas funciones, teniendo un origen común, se entremezclan, influyen y confunden en la unidad de la conciencia, para conspirar armónicamente á manera de un todo orgánico, á la vida y desenvolvimiento psicológicos. El empirismo asociacionista, que concibe las ideas como un caso particular de asociación de impresiones, además de indicar gran pobreza de análisis psicológico, está condenado á irremediable impotencia para explicar el complicado mecanismo de nuestras operaciones mentales; hay aquí un elemento característico que está por encima del mecanismo de asociación imaginaria. La idea es de otro orden que el fenómeno empírico de la sensación, está fuera del

tiempo y del espacio, no expresa tal ó cual objeto determinado y concreto, posee una extensión ilimitada con aptitud para referirse á todo un orden de existencias reales y posibles, contiene en sí y en sus relaciones lógicas un fondo de necesidad absoluta; los fenómenos de la sensibilidad, en cambio, sólo expresan lo individual y contingente limitado por el tiempo y el espacio, como la realidad sometida á nuestra experiencia sensible. Con profundo sentido analítico puso Kant en la base de su sistema filosófico esta distinción radical del concepto y el fenómeno empírico, si bien exageró la oposición con su apriorismo de las formas mentales, haciendo así imposible toda comunicación del pensamiento con la realidad objetiva. Puesto que la universalidad y necesidad de los conceptos, decía él, no nos son dados en los fenómenos de la experiencia, es preciso buscar su origen en la constitución natural de nuestro espíritu, en las leyes subjetivas de la razón, y ésta es la que produce por sí misma los conceptos sin intervención de las cosas, careciendo, por consiguiente, de valor objetivo. Aunque la interpretación subjetivista dada por Kant es falsa y contraria á la experiencia interna, el hecho, sin embargo, es cierto, y expresa la verdadera realidad atestiguada por la conciencia.

Comparemos una idea, la de montaña, v. gr., con las imágenes verbales ó representativas que la acompañan. El concepto general de montaña suscitará indiferentemente en mi imaginación una montaña vista por mí, los Pirineos, el Guadarrama, ó una imagen de contornos indecisos que no se refiere á ninguna determinada, ó los esquemas gráficos que en los mapas representan las montañas, ó las imágenes verbales de nombres comunes ó propios y distintos en cada lengua, con que las montañas se designan. La idea es una, invariable, y expresa un contenido claro y preciso; las imágenes que le sirven de soporte forman un aluvión de representaciones de todas clases, concretas y limitadas unas, fluctuantes é indecisas otras, de formas las más diversas, y á veces sin semejanza alguna entre sí; porque ¿qué semejanza

puede hallarse entre las palabras distintas según las lenguas y los esquemas gráficos, y las formas variadísimas que presentan las imágenes empíricas de las distintas montañas vistas por mí? V, sin embargo, todo este conjunto informe de imágenes se refiere á una sola y misma idea ó concepto general. Cuando el matemático se vale de representaciones gráficas para desarrollar un problema de geometría, ¿acaso cree que aquellas imágenes ó representaciones trazadas sobre el papel son sus ideas, ó que éstas expresan solamente aquel caso particular y aquella forma concreta? No; estas formas no son para él más que símbolos particulares que fijan sus ideas, de entre los innumerables que podía haber elegido en su imaginación. Para representarse estos símbolos en la imaginación basta tener vista, sin entender nada de matemáticas; para penetrar en las ideas simbolizadas es necesario comprenderlas, y esto exige un caudal de conceptos que no tiene nada que ver con la imagen visual trazada en el papel. Un mismo ideal artístico puede encarnar en imágenes muy diversas sin semejanza entre sí, según que el artista sea un poeta ó un pintor, y según las aptitudes y gustos de cada uno. Sin salir del orden físico, concibe el matemático la cuarta dimensión (*meta geometría*), que, como no es dada en la experiencia, tampoco es representable empíricamente. Finalmente, las ideas de relación (y bien puede decirse que el mayor número son de esta clase, basta en efecto observar que, excepto los nombres, todos los vocablos expresan relaciones, y de los nombres un número considerable), todas ellas se representan inadecuadamente en imágenes sensibles. Las ideas morales no tienen equivalente en la representación sensible, el deber, la justicia, la responsabilidad ni se ven ni se palpan, ni por consiguiente se imaginan; solamente se piensan con la razón; ¿quién dirá que el concepto de justicia es el símbolo imaginario de la balanza ó la espada, ó los signos gráficos del código en que se hallan escritas las leyes, ó los tribunales que las aplican? Las ideas morales son leyes según las cuales juzgamos lo que

debe ser la vida libre del hombre, y, por consiguiente, anteriores y superiores á los hechos; y la experiencia sensible sólo da los hechos, independientemente de cómo deben ser.

En suma, de la comparación de las ideas con las imágenes de la sensibilidad resulta que las segundas acompañan siempre á las primeras; pero que unas y otras son radicalmente diversas. La idea representa las razones intrínsecas y esenciales de las cosas, las leyes permanentes é invariables que constituyen su ser, las causas y los fines, las relaciones necesarias; la imagen sensible, por el contrario, se limita á lo relativo individual que ha sido experimentado, y que es una parte mínima del contenido ideal.

3.—Cuando hemos dicho que la inteligencia no piensa sin imágenes, no hemos querido decir que haya paralelismo exacto entre el proceso ideal y el imaginario, ni mucho menos que el primero se halle representado adecuadamente en el segundo, nada de esto; sólo queremos decir que el pensamiento tiene siempre una base imaginaria, aunque esta base pueda indiferentemente ser una ú otra, y no tenga nada que ver muchas veces con el mismo pensamiento. Así los signos verbales, que son el *substratum* imaginario más frecuente de las ideas, los símbolos científicos, objetivamente expresan cosas muy distintas del contenido ideal, frecuentemente al pensamiento no acompañan imágenes empíricas de los objetos en él representados. Y en este sentido puede afirmarse que pensamos sin imágenes, es decir, sin representaciones empíricas de los objetos pensados.

Y que esto es así, lo demuestran los hechos siguientes de experiencia incontestable: 1.º, que pensamos frecuentemente con imágenes simbólicas, esto es, que sirven para fijar el pensamiento, pero sin que ellas representen el objeto mismo del pensamiento; tales son las verbales, los símbolos de ciencia, las metáforas de uso tan frecuente, etc.; 2.º, que cuando las imágenes representan el mismo objeto de la idea, aquéllas nunca son adecuadas á la idea misma; las imágenes

siempre se acompañan de asociaciones complejas extrañas á la idea, son uno ó varios casos particulares del contenido lógico de la idea, y desde luego carecen de la precisión de la idea misma: así tengo las ideas de miriágonos y kilógonos exactas é inconfundibles; en pasando de cierto número de lados, las imágenes visuales se hacen indecisas y borrosas, y al aumentar considerablemente los lados del polígono, todas las figuras para la vista son casi iguales; y 3.º, que frecuentemente la idea y la imagen son diversas y aún opuestas; se piensa una cosa, y en la imaginación se representa otra: tengo la idea del cuerpo y me la represento en imágenes visuales de color limitado en un espacio concreto, y sé que aquella, mi idea, no es tal color limitado, ni siquiera aquel espacio, porque sin aquel color y sin aquella forma de espacio puedo concebir la misma idea. Las imágenes *sensibles* me representan la tierra inmóvil, y el sol y los demás astros pasando en líneas circulares de oriente á occidente; y mis pensamientos me dicen que no es así, que no hay tal inmovilidad en la tierra, ni tales movimientos circulares de los astros, según á mi vista aparecen; mi vista me ofrece imágenes de colores y formas de espacio que la inteligencia rectifica constantemente para pensar lo contrario. No debe olvidarse que una gran parte, si no la mayor parte de la ciencia, tiene por objeto analizar, completar y rectificar las experiencias imaginarias por medio del pensamiento, y con frecuencia los resultados de este proceso ideal son opuestos á lo representado en las imágenes.

En un estudio experimental sobre la inteligencia, el más importante quizá de los pocos que de este género se han hecho, porque las experiencias psicológicas se han limitado hasta aquí casi exclusivamente á los fenómenos inferiores de la sensibilidad, ha llegado A. Binet á esta conclusión «precisa y demostrada», contraria á la hipótesis empírica que asimila las ideas á imágenes vagas y difusas producida por la fusión pasiva de impresiones sensoriales, de que la dis-

tinción radical entre las ideas y las imágenes de todo género, es un hecho de experiencia incontestable. Y es tanto más de notar esta conclusión del director del Laboratorio psicológico de la Sorbona, cuanto que todos sus trabajos psicológicos están inspirados en un empirismo radical. «Hemos puesto en claro, dice, la distinción, como hasta aquí no se había hecho, entre estos tres fenómenos: pensamiento, imagen y lenguaje interior. Hemos puesto especial empeño en descubrir el trabajo del pensamiento, de esta fuerza invisible que obra detrás de las palabras y de las imágenes. Hemos demostrado experimentalmente que el trabajo del pensamiento no está suficientemente representado en el mecanismo de la asociación de imágenes; es aquel un mecanismo más complejo, que supone constantemente operaciones de elección, de dirección. Hemos visto, además, que las imágenes son mucho menos ricas que el pensamiento: el pensamiento, de una parte, interpreta la imagen, que con frecuencia es informe, indefinida; de otra parte, el pensamiento está muchas veces en contradicción con la imagen; es siempre más completo y exacto que la imagen, y no pocas veces también se forma y desenvuelve sin el recurso de ninguna imagen apreciable; posee formas y sigue rumbos tales, adonde la imagen no puede seguir... Por último, y este es un hecho capital fecundo en consecuencias filosóficas: *toda lógica del pensamiento está por encima del mecanismo de asociación de imágenes*» (1).

(1) *L'étude expérimentale de l'intelligence*, cap. XIV, dedicado á conclusiones. París, 1903. — A. Binet es nombre bien conocido como una de las primeras figuras entre los psicólogos de laboratorio; sus numerosos trabajos se distinguen por el culto exclusivo del hecho. Ultimamente ha ido perdiendo sus preocupaciones en favor de la pura experiencia; en su reciente obra *L'âme et le corps*, el psicólogo experimentalista se ha convertido en metafísico. Ha sido llevado á las especulaciones generales de la metafísica por «una necesidad personal» y por la lectura, principalmente, de dos pensadores, Bergson y W. James. Ha modificado profundamente algunas de sus ideas

4.—Para completar este análisis comparativo y diferencial, que venimos haciendo, del pensamiento con las representaciones de la sensación, creemos necesario hacer un examen especial de las imágenes compuestas, que, por su carácter indeterminado y general, parecen tener más puntos de contacto y semejanza con los conceptos. El empirismo explica los conceptos por asociación ó fusión de imágenes individuales, como éstas á su vez resultan de síntesis de impresiones elementales; la hipótesis de la evolución aplicada á la conciencia explicaría suficientemente todas las formas del conocimiento, por combinaciones sucesivas de las más elementales; así, el pensamiento más elevado y complejo saldría de la impresión elemental, como la planta sale de la semilla, y como los cuerpos de la naturaleza resultan de la combinación de unos cuantos elementos simples. Habría, por consiguiente, una gradación de formas representativas más ó menos generales y abstractas, desde la impresión elemental hasta las más vagas é indefinidas; aquellas imágenes más sutiles y complejas que contienen la fusión de caracteres comunes á mayor número de seres, esos serían los conceptos y categorías del pensamiento. Analicemos detenidamente la cuestión sin entrar por ahora en interpretaciones, limitándonos á consignar hechos.

Y en primer lugar, ¿existe esa gradación de imágenes generales en nuestra conciencia? La imagen interior resulta de un trabajo inconsciente de asimilación y organización de impresiones sensoriales; el *substratum* imaginario de un objeto cualquiera es una síntesis de percepciones asociadas. Así, en mi conciencia encuentro una sola imagen, compuesta de variedad de elementos asociados, de la habitación en que escribo, no obstante ser múltiples, indefinidas y de ordinario diferentes, las impresiones visuales que habitualmen-

anteriores, que él atribuye á una cultura demasiado especial. «Me he ocupado excesivamente, dice, en análisis de detalle; no me habla elevado suficientemente á una concepción de conjunto.»

te recibo de ella. Habrá coincidencia de algunos elementos de las distintas percepciones, semejanzas más ó menos aproximadas, identidad perfecta casi nunca; como no la hay en las imágenes fotográficas sacadas desde puntos distintos de la habitación, y solamente habiendo coincidencia exacta de la orientación y posición de los objetos, de su distancia, de la intensidad y distribución de la luz y del color, es como podría obtenerse la identidad absoluta de las imágenes. Si doy una vuelta circular en derredor de la mesa, sin apartar de ella la mirada, cada posición en el movimiento me produce una imagen visual distinta, porque distinta es la proyección de la imagen sobre la retina; pero de todas estas impresiones sucesivas y diversas resulta en la conciencia una sola representación objetiva total de la mesa, que corresponde á todas y cada una de las percepciones particulares. Esta imagen sintética, aunque objetivamente individual, porque representa un solo objeto concreto, es en algún modo también general, porque corresponde á fenómenos de percepción sucesivos y á multitud de impresiones objetivas diferentes. Supóngase ahora que los elementos que entran en la composición de la imagen provienen, no de distintas percepciones de un mismo objeto, sino de percepciones de objetos distintos, que producen en nuestros sentidos impresiones en todo ó en parte semejantes, y tendremos la imagen genérica propiamente dicha, representativa de varios objetos. Y todo parece indicar que estas imágenes genéricas existan en nuestra conciencia y quizá también en la psicología animal. El desarrollo de la conciencia en el niño parece comenzar por estas imágenes vagas y difusas, sin límites ni aplicación concretos y definidos, y su perfeccionamiento sucesivo consiste en ir individualizando y diferenciando más y más las imágenes. Al principio confunde el niño todos los objetos en unas pocas representaciones vagas é indecisas, á todo llama *cosa*, las mujeres son todas su madre, y los hombres todos su padre. La psicología animal podría ofrecernos también ejemplos de cómo en

su interior se funden las percepciones semejantes en una sola representación común. Y esta tendencia á agruparse y formar síntesis comunes parece ser ley general de toda representación interior, que es la ley fundamental de la asociación de imágenes, semejante á la ley de las combinaciones químicas que determina la síntesis de los cuerpos: «Las semejanzas se refuerzan y las diferencias se anulan; se conservan, por consiguiente, los elementos comunes de los componentes, y desaparecen las diferencias». Y se traen á este propósito las famosas experiencias de Galton (quizá demasiado sencilla y mecánica para que pueda servir de explicación á fenómenos tan complejos y de naturaleza tan diferente como son las representaciones conscientes), quien sobre una misma placa fotográfica iba impresionando sucesivamente las imágenes de varias personas de una misma familia; los rasgos comunes, al coincidir, se acentuaban, y los propios, como había contraste entre los de cada individuo, se borraban; de donde resultaba una imagen que, sin parecerse especialmente á ninguno, semejaba á todos ellos; era la imagen de algo así como lo que llamaríamos aire de familia.

5.—El empirismo asociacionista supone que nuestros conceptos, aun los más abstractos y universales, se forman del mismo modo, por una composición mecánica de las imágenes individuales, no siendo en realidad otra cosa que imágenes las más vagas y sutiles. Dejemos por ahora á un lado esta explicación metafórica que no explica nada, esta especie de química psicológica, calcada sobre la química física; como si las leyes y fenómenos de la conciencia fuesen algo semejante á las leyes y fenómenos de la naturaleza física. Limitémonos al examen comparativo de los hechos, y de este examen, hecho sin prejuicio de ninguna clase, resultará la irreductibilidad esencial de las imágenes compuestas ó generales y los conceptos del pensamiento.

En primer lugar, estas imágenes, llamadas generales, no

lo son realmente; siendo, como son, síntesis, fusión de impresiones individuales, el resultado de la fusión habrá de ser tan individual como los elementos. Y ya que el empirismo gusta tanto de acudir en demanda de explicación psicológica á ejemplos de la naturaleza física, ¿acaso las síntesis, por complejas que se las suponga, son aquí menos individuales y concretas que los elementos? En la naturaleza todo existe individualmente, sea simple ó compuesto. Y las sensaciones, que son funciones de un organismo físico, y representan objetos físicos, son también individuales; y lo mismo las imágenes, puesto que son eco de las sensaciones y funciones también orgánicas deben ser individuales. Lo que hay en estas imágenes compuestas, impropriamente llamadas generales, es que se asocian muchas imágenes ó elementos de imágenes individuales en conjuntos indecisos y vagos, y á causa de esta vaguedad é imprecisión, puede representar objetos diferentes; pero los elementos que las constituyen son sustitutos concretos de imágenes concretas. La imagen genérica obtenida en las experiencias de Galton, es realmente tan individual y concreta, y tan limitada en tiempo y espacio, como cada una de las particulares que han intervenido en su formación. Por la gran movilidad de las imágenes que se suceden rapidísimamente en el fondo obscuro de nuestra conciencia, pueden parecer á un análisis superficial representaciones generales comunes á muchos objetos, como el agua que se desborda por una cascada parece á la vista una realidad permanente común á las porciones que van sucediéndose sin interrupción; pero ahóndese un poco en el análisis psicológico, fijense los detalles, y se hallará que cada forma de representación es definida, individual, como los objetos de la representación. En realidad, lo que se llama imagen general ó compuesta, no es otra cosa que una imagen particular, incolora y difusa, capaz de despertar otras muchas ó de asociarse á ellas por semejanza, porque claro está que á medida que se detallan y

definen más las imágenes, disminuyen proporcionalmente las razones de semejanza.

Las razones que ponía Berkeley contra la posibilidad de las ideas abstractas, aunque carecen de valor en lo que se refieren á las representaciones intelectuales, son concluyentes respecto de la imagen genérica. «Yo no sé, dice, lo que pasará en los demás; en cuanto á mí, encuentro que tengo la facultad de imaginar ó de representarme las ideas de las cosas particulares que he percibido, de combinarlas y separarlas de diversas maneras. Puedo imaginar un hombre con dos cabezas, y la parte superior del cuerpo unida á un caballo. Puedo considerar la mano, los ojos, la nariz, unos después de otros, abstraídos ó separados del cuerpo. Pero cualesquiera que sean los ojos ó las manos que me imagine, es necesario que tengan una forma, un color particular. Del mismo modo, mi idea de hombre debe ser la idea de un hombre, blanco ó negro ó contrahecho, grande, pequeño ó de talla mediana. Esta argumentación le parece á Hamilton concluyente, como á otros muchos empiristas, entre ellos Hume y Höffding; para ellos no hay más fenómenos representativos que sensaciones é imágenes, y éstas son tan concretas é individuales como las sensaciones. «Es absolutamente absurdo, escribe Hume, suponer un triángulo realmente existente que no tenga una proporción precisa de lados y ángulos. Si es absurdo *de hecho y en la realidad*, debe igualmente ser absurdo *en la idea*. Como es imposible formar la idea de un objeto que tenga cantidad y cualidad, sin que tenga un grado preciso de cantidad y de cualidad, se sigue que es igualmente imposible formar una *idea* que no esté limitada y circunscrita por estas dos relaciones.» En cuanto se refiere á las imágenes, el argumento es concluyente; porque las imágenes son eco de las sensaciones, formas sensibles y orgánicas del conocimiento, y, por tanto, han de ser tan concretas como toda forma física (1).

(1) Véase Peillaube: *Images et concepts*, páginas 42-43.

6.—La generalización aparente de las imágenes proviene, pues, de su vaguedad é imprecisión, es decir, de la imperfección con que evocan las sensaciones, de las cuales son aquéllas un eco débil y borroso; la imagen es más perfecta y clara á medida que en ella aparecen mejor dibujados y detallados sus contornos y elementos, es decir, á medida que se acerca más á la sensación individual y concreta. Todo lo contrario ocurre en los conceptos; á medida que son más generales y abstractos, es decir, á medida que se apartan más de la sensación individual, son más perfectos, se hacen más claros y comprensibles. Un enfermo de la vista, que no pueda percibir los detalles de los objetos, tendrá imágenes borrosas é indistintas de los mismos, es decir, lo que hemos llamado imágenes genéricas; ¿tienen que ver algo estas representaciones borrosas con los conceptos abstractos y generales de la inteligencia, más comprensibles y claros á medida que son más abstractos y generales? La abstracción y generalización ideales crecen con el poder de análisis; la de las imágenes están en razón inversa del poder analítico de percepción sensible. Y la experiencia demuestra que una y otra siguen orden inverso en la evolución mental. Las primeras representaciones imaginarias del niño necesariamente han de ser vagas, sin líneas bien definidas, *generales*, como correlativas de las percepciones vacilantes é imperfectas de sus sentidos, que, faltos de ejercicio, no perciben las diferencias y detalles de los objetos, y *a medida que las sensaciones son más diferenciadas y más ricas en detalles*, las imágenes son igualmente más ricas, más detalladas, y, por lo tanto, más concretas, acercándose más al modo de ser individual de las cosas. Es decir, que el desenvolvimiento de las imágenes en el hombre va de lo indeterminado y confuso á lo diferenciado y concreto, y todo hace suponer que los distintos grados de sensibilidad representativa en la escala animal siguen el mismo orden; en los organismos inferiores de sensibilidad rudimentaria, careciendo de órganos diferenciados, las sensaciones y las



imágenes-recuerdos han de ser muy oscuras é imprecisas, algo semejantes á las del niño en los primeros días de su vida; y con la perfección de los organismos, las sensaciones y, por tanto, también las imágenes, son más ricas y complejas, es decir, más concretas y determinadas.

Al revés el desenvolvimiento intelectual: éste va de lo concreto y diferenciado á lo abstracto y universal, de lo múltiple y complejo á la unidad. El poder intelectual se mide por el poder de abstracción y síntesis, de generalización en ideas, principios y leyes universales y absolutos, que condensan las percepciones concretas y fenómenos de la realidad. Este antagonismo, entre el desenvolvimiento de las imágenes y el del pensamiento, está plenamente confirmado por la observación constante. Galton pudo sacar de sus experiencias psicológicas esta conclusión: que la imaginación visual, y es la que predomina entre las demás formas de imágenes, está sobre todo desenvuelta en los tipos de menos potencia mental, en las mujeres y en los jóvenes, allí precisamente donde menos se ejerce la facultad de abstraer y generalizar. El trabajo mental, el desenvolvimiento lógico de los conceptos en los juicios y razonamientos, sigue un orden independiente y muchas veces en oposición con la sucesión de imágenes; su mayor obstáculo que vencer está en luchar con la serie de imágenes inadecuadas que fluyen incesantemente é interrumpen la marcha de pensamiento; la mayor parte de los errores de la inteligencia provienen de esta influencia perturbadora del proceso imaginario sobre el ideal. Este es un hecho evidente: la asociación lógica en los juicios y razonamientos y la imaginaria siguen un orden independiente y casi siempre en lucha; el matemático, el filósofo, el científico, necesitan poner un esfuerzo constante para mantener la rectitud lógica de su pensamiento, á fin de no dejarse arrastrar por este aluvión de imágenes que espontánea y confusamente van desfilando á la vista de la conciencia.

### § III.—Caracteres de los conceptos

1.—Nuestros conceptos son *abstractos*: tal es el carácter fundamental y específico de las representaciones intelectuales, por oposición á las representaciones inferiores de los sentidos y de la imaginación, que expresan lo concreto y determinado en tiempo y lugar. Todo el pensamiento tiene su base y punto de partida en la abstracción; de aquí derivan todos los caracteres diferenciales que el análisis psicológico encuentra en nuestra vida intelectual. Consiste la abstracción del pensamiento en representar el sér, las razones de las cosas independientemente de las existencias concretas é individuales.

No es posible desconocer, ni creo que nadie haya puesto en tela de juicio, este carácter abstracto de nuestro pensamiento, bien que ordinariamente haya pasado inadvertida su capital importancia en la psicología de la inteligencia. Podrá haber divergencias en la interpretación del hecho; pero en cuanto al hecho mismo, el testimonio de la conciencia es tan claro como imperioso, y sólo cabe consignarle. El ejercicio intelectual en la ciencia y en la vida ordinaria consiste en representaciones abstractas. La ciencia está formada por representaciones, conceptos, principios, leyes, hipótesis, razonamientos, etc., en donde todo es abstracto; expresa, no una realidad determinada en tiempo y espacio, sino la naturaleza y leyes internas extensivas á todo lo posible, independientes del tiempo y espacio y de las condiciones particulares de existencia. Cuando el psicólogo concibe las formas y modos diversos de la conciencia, y formula juicios y leyes sobre la misma, no entiende que aquellos conceptos y estas leyes, y la ciencia psicológica por él construída, se

imágenes-recuerdos han de ser muy oscuras é imprecisas, algo semejantes á las del niño en los primeros días de su vida; y con la perfección de los organismos, las sensaciones y, por tanto, también las imágenes, son más ricas y complejas, es decir, más concretas y determinadas.

Al revés el desenvolvimiento intelectual: éste va de lo concreto y diferenciado á lo abstracto y universal, de lo múltiple y complejo á la unidad. El poder intelectual se mide por el poder de abstracción y síntesis, de generalización en ideas, principios y leyes universales y absolutos, que condensan las percepciones concretas y fenómenos de la realidad. Este antagonismo, entre el desenvolvimiento de las imágenes y el del pensamiento, está plenamente confirmado por la observación constante. Galton pudo sacar de sus experiencias psicológicas esta conclusión: que la imaginación visual, y es la que predomina entre las demás formas de imágenes, está sobre todo desenvuelta en los tipos de menos potencia mental, en las mujeres y en los jóvenes, allí precisamente donde menos se ejerce la facultad de abstraer y generalizar. El trabajo mental, el desenvolvimiento lógico de los conceptos en los juicios y razonamientos, sigue un orden independiente y muchas veces en oposición con la sucesión de imágenes; su mayor obstáculo que vencer está en luchar con la serie de imágenes inadecuadas que fluyen incesantemente é interrumpen la marcha de pensamiento; la mayor parte de los errores de la inteligencia provienen de esta influencia perturbadora del proceso imaginario sobre el ideal. Este es un hecho evidente: la asociación lógica en los juicios y razonamientos y la imaginaria siguen un orden independiente y casi siempre en lucha; el matemático, el filósofo, el científico, necesitan poner un esfuerzo constante para mantener la rectitud lógica de su pensamiento, á fin de no dejarse arrastrar por este aluvión de imágenes que espontánea y confusamente van desfilando á la vista de la conciencia.

### § III.—Caracteres de los conceptos

1.—Nuestros conceptos son *abstractos*: tal es el carácter fundamental y específico de las representaciones intelectuales, por oposición á las representaciones inferiores de los sentidos y de la imaginación, que expresan lo concreto y determinado en tiempo y lugar. Todo el pensamiento tiene su base y punto de partida en la abstracción; de aquí derivan todos los caracteres diferenciales que el análisis psicológico encuentra en nuestra vida intelectual. Consiste la abstracción del pensamiento en representar el sér, las razones de las cosas independientemente de las existencias concretas é individuales.

No es posible desconocer, ni creo que nadie haya puesto en tela de juicio, este carácter abstracto de nuestro pensamiento, bien que ordinariamente haya pasado inadvertida su capital importancia en la psicología de la inteligencia. Podrá haber divergencias en la interpretación del hecho; pero en cuanto al hecho mismo, el testimonio de la conciencia es tan claro como imperioso, y sólo cabe consignarle. El ejercicio intelectual en la ciencia y en la vida ordinaria consiste en representaciones abstractas. La ciencia está formada por representaciones, conceptos, principios, leyes, hipótesis, razonamientos, etc., en donde todo es abstracto; expresa, no una realidad determinada en tiempo y espacio, sino la naturaleza y leyes internas extensivas á todo lo posible, independientes del tiempo y espacio y de las condiciones particulares de existencia. Cuando el psicólogo concibe las formas y modos diversos de la conciencia, y formula juicios y leyes sobre la misma, no entiende que aquellos conceptos y estas leyes, y la ciencia psicológica por él construída, se

limiten á expresar solamente el contenido de su propia conciencia ó los hechos que han sido materia de observación y análisis: para su inteligencia tienen estos conceptos y leyes valor universal que comprenden, no solamente los hechos interiores experimentados, sino todos los fenómenos particulares de su propia conciencia, y de todas las conciencias individuales pasadas, presentes y futuras. Los conceptos, axiomas y problemas matemáticos no expresan formas de una cantidad física determinada en el espacio ó en la sucesión del tiempo, su valor es absoluto; y el físico y el químico que sobre un número limitado de observaciones y experiencias formulan leyes generales de la naturaleza, la ley de la gravedad ó de las equivalencias químicas, no intentan dar á estas leyes un valor limitado á los casos experimentados, sino un valor absoluto que abarca lo experimentado y lo no experimentado, lo real y lo posible. La ciencia es absoluta y universal, tanto de parte de los objetos, por expresar las razones internas comunes á todo un orden ilimitado de existencias, como de parte del sujeto: la ciencia es una y la misma para todas las inteligencias.

2.—Además de esta abstracción conceptual en que se eliminan las existencias individuales, posee nuestra inteligencia otro modo de abstracción más reflexiva, y que pudiéramos llamar *analítica*, por la que cada ciencia estudia aspectos ó modos parciales de la realidad, prescindiendo de los demás, con los cuales se hallan aquéllos invariablemente unidos en la percepción empírica. Así, las matemáticas extraen de las cosas el elemento cuantitativo, realmente inseparable de las otras propiedades físicas; la física, determinadas cualidades de los cuerpos; la química, las combinaciones de esos cuerpos; la biología, las formas y funciones de los organismos; pero en la naturaleza, lo mismo que en la representación empírica de la sensibilidad, todos estos elementos y formas se compenetran y funden en una sola realidad; fuera del pensamiento todo es sintético; la descompo-

sición de este conjunto sintético es obra de la actividad analítica de la inteligencia, que concibe separadamente los múltiples aspectos y elementos de la síntesis real, para construir los objetos formales de las diversas ciencias. En virtud de la abstracción concibe la inteligencia separadamente los elementos de la extensión, el punto, la línea, la superficie y el volumen, que en los cuerpos reales son inseparables; la dirección é intensidad aparte del movimiento, y el movimiento aparte de los cuerpos. Por la abstracción analítica, cada sér real es objeto de varias ciencias; el hombre, verbigracia, lo es de las físicas, químicas, biológicas, psicológicas, morales y sociales, filosóficas, etc.; el objeto real es uno, el objeto formal ideal es múltiple. Tenemos, pues, que el conocimiento científico es esencialmente abstractivo; no hay ciencia, no hay representación ideal de lo concreto.

Y como el pensamiento científico no difiere del vulgar, sino por la sistematización de los conocimientos, porque no hay dos inteligencias, una que construye la ciencia y otra que nos servimos para la vida práctica, de ahí que el conocimiento vulgar y espontáneo reviste el mismo carácter abstracto que el científico. La demostración más sencilla y concluyente sería la fundada en el análisis del lenguaje, expresión del pensamiento. Todos nuestros discursos se componen de series ordenadas de proposiciones, cuyos elementos designan formas ideales abstractas. Ábrase el diccionario y no se encontrará en él una sola forma gramatical que exprese una realidad existente, concreta; los nombres significan objetos ó propiedades generales, hasta los nombres propios envuelven un conjunto de nociones comunes; en cuanto á los verbos, son aún más abstractos que los nombres, porque expresan simples modos de relación ó de acción; y las restantes formas, ó se reducen á las anteriores, ó como las partículas carecen de significación propia, expresando relaciones indefinidas.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
Año. 1925

3.—Compárese la impresión automática de los sentidos con la actividad analítica de la inteligencia, la percepción sensible y estúpida del animal con la penetración intelectual del hombre. La sensibilidad se limita á recibir pasivamente las impresiones y almacenarlas en la memoria; son estas representaciones retratos concretos de la realidad concreta, nada hay aquí de análisis, nada de abstracción; las sensaciones visuales y sus imágenes correspondientes son cuadros que representan una realidad individual, y tan individuales ellas mismas como el objeto que las produjo. El pensamiento, por el contrario, es esencialmente analítico y abstracto. Ante mi vista tengo en la mesa un tintero de forma prismática octogonal; la impresión visual es individual y concreta como el tintero que se halla presente; yo veo *este* tintero y no *el* tintero, *este* prisma octogonal y no *el* prisma octogonal, *este* color negro y no *el* color negro, y todos estos elementos son inseparables en una sola impresión visual. Al contacto de mi inteligencia analizadora, la percepción sensible se inunda de luz, descubriendo en su fondo un mundo nuevo inaccesible á los sentidos; la percepción compleja se descompone en numerosos conceptos abstractos, realizados todos ellos en el objeto de la sensación. Prescindiendo de la inteligencia de las condiciones particulares de existencia, y adquiere el concepto general de tintero, susceptible de recibir variadas formas concretas; concibe separadamente la forma octogonal, los planos, ángulos diedros y lineales, el color, en general, encuentra en él realizadas sus ideas de ser, substancia, accidente, causa, fin, etc., etc. Y todos estos conceptos, aunque contenidos en la sensación y realizados en el objeto presente, son independientes de él; porque las ideas de ser, substancia, causa, las de prisma, plano, ángulo y color, expresan todas una posibilidad de existencias, de las cuales la percibida en la sensación es una parte insignificante. Que este mismo objeto se ofrezca á la vista de un sér desprovisto de este poder abstractivo y analítico de la inteligencia, y se limitará, como el animal, á percibir-

le pasiva y estúpidamente, la imagen del objeto se reflejará en su conciencia de un modo casi mecánico, como en la placa fotográfica se graban las imágenes de los objetos.

4.—Ahondemos más en este análisis de la abstracción tal como se ofrece á la vista de la conciencia, dejando para más adelante la teoría explicativa; por ahora nos limitamos á consignar hechos y determinar sus condiciones. Abstraer es, según se infiere de lo dicho, separar, discernir, analizar, descomponer en conceptos independientes las diversas propiedades y modo de ser de las cosas, que en la percepción sensible y en los objetos están unidos, ó son inseparables; estos conceptos así abstraídos, pero tomados originariamente de la experiencia, forman después los atributos de nuestros juicios, y organizados según leyes lógicas, constituyen el fondo de nuestra riqueza mental.

En cierto sentido general, todas las facultades son abstractivas: lo mismo las sensibles que las intelectuales representan aspectos parciales de la realidad; los sentidos, por sus condiciones orgánicas, perciben cada uno determinadas propiedades, con abstracción de las demás; la vista percibe solamente el color, el oído los sonidos, el tacto otras cualidades propias suyas, etc.; parece, pues, existir ya aquí un principio de análisis; «cada uno de nuestros sentidos, decía Rabier, es un instrumento natural de abstracción». Pero esta abstracción de los sentidos, en primer lugar, no sale de lo concreto é individual; el color negro representado en mi vista en presencia del tintero, es solamente de este objeto, y nada tiene que ver con la idea de color independiente de esta existencia particular que concibe mi inteligencia como realizable en mil otros objetos de todas las formas; la abstracción verificada en los sentidos comienza en lo concreto, y en lo concreto termina; la abstracción ideal de la inteligencia parte de lo concreto para terminar en lo universal y absoluto. En segundo lugar, ésta no es abstracción propiamente dicha, producida por la actividad interior; no hay

aquí análisis ni discernimiento hecho por los sentidos, puesto que esto sólo es posible cuando los varios elementos sintéticos son representables ó están representados en ellos; la abstracción de los sentidos está ya hecha en sus condiciones psico-fisiológicas y anteriormente á la percepción. La abstracción del color hecha por la vista está dada en sus mismas condiciones orgánicas, en su misma naturaleza; no es que ella misma haga la separación de esta y las otras propiedades, para ello sería preciso que éstas le fueran representables como el color.

No es así la abstracción analítica de la realidad hecha por la inteligencia; todo es representable en ésta, y en contacto con los objetos de experiencia, verifica espontáneamente una labor analítica de discernimiento, descompone las razones de las cosas en múltiples conceptos independientes, que responden á los diversos modos de ser de la realidad. En la percepción empírica del tintero abstrae la inteligencia y encuentra realizados sus conceptos de ser, substancia, causa, accidente, cuerpo, espacio, tiempo, prisma, ángulo, plano, línea, color y otros muchos en número indefinido. La abstracción propia de la inteligencia que da origen á sus conceptos, consiste en representarse la esencia pura de las cosas, sus razones de ser, aparte de las existencias concretas; los conceptos expresan, no tal ó cual objeto existente y determinado en momentos sucesivos del tiempo y en una porción limitada del espacio, sino los elementos constitutivos de su ser intrínseco comunes á todo un orden de objetos, realizables en cualquier momento del tiempo ó en cualquier lugar del espacio. Yo percibo con la vista y me represento en mi imaginación *este* color negro del tintero, *estas* superficies unidas en forma de prismas, *estos* ángulos realizados solamente en el objeto presente; pero mi pensamiento se representa en sus conceptos *el* color negro, *el* prisma, *el* ángulo, con su valor absoluto independiente de la percepción concreta, realizables en un número indefinido de existencias, en todas las sucesiones del tiempo y en todos

los lugares del espacio. Estos conceptos abstractos y absolutos, independientes de las existencias concretas, constituyen los materiales del pensamiento; en ellos se fundan los principios absolutos también y necesarios, los juicios y leyes universales de la ciencia. Mi vista ve la dirección vertical de un cuerpo, y la inteligencia formula sobre este hecho de experiencia la ley general de la caída de los cuerpos; Haüy, dejando caer por una feliz casualidad un trozo de mineral, vió que los fragmentos adoptaban las mismas formas geométricas, y concibió la ley general de la cristalización de los minerales; porque ha de tenerse en cuenta que la inducción científica es una abstracción genérica más ó menos reflexiva y laboriosa. Constantemente se ofrecen á la experiencia seres nuevos y modalidades nuevas, y la inteligencia concibe la idea de causalidad, como una ley universal que preside á la evolución y cambios de la naturaleza. Y así, al contacto con la experiencia, va elaborando por abstracción los conceptos y principios necesarios absolutos que forman la base de la ciencia.

5.—Y surge una dificultad: este trabajo asimilativo de la inteligencia descomponiendo en conceptos abstractos la comprensión sintética y la continuidad real de las cosas, ¿no lleva consigo una transformación, y por consiguiente una desfiguración y falseamiento de lo real dado en la intuición? ¿V si no puede la inteligencia establecer este primer contacto con las cosas sin desfigurarlas, no deberá inferirse que elabora todo el pensamiento á medida suya, más bien que de las cosas?

Más adelante, al examinar la teoría pragmatista de los conceptos, veremos lo infundado de este relativismo intelectual; por ahora nos limitamos á hacer ver cómo el trabajo analítico y abstractivo de la inteligencia no altera en nada su contenido real. Cierto; los modos de concebir la inteligencia y los modos de ser las cosas son distintos; los conceptos abstractos, si no rompen, prescinden á lo menos de

la comprensión y relaciones sintéticas de la realidad, siendo, por consiguiente, inadecuados para expresarla en sus determinaciones concretas; un concepto, una ley, las fórmulas todas de la ciencia, representan diseños nada más, extractos, aspectos parciales de la realidad integral, inagotable para la inteligencia. Pero indeterminados, incompletos é inadecuados, no quiere decir falsos; habría falsedad si la inteligencia alterase el contenido objetivo de sus conceptos, pero la inteligencia no crea este contenido ni pone nada en él, son datos primarios que ella recibe pasivamente impuestos por la realidad dada en la intuición. Si para la verdad de los conceptos necesitaran éstos representar adecuadamente la realidad, no habría conocimiento posible; el conocimiento exhaustivo y absolutamente perfecto no es de este mundo. Que la inteligencia descompone los aspectos y relaciones de las cosas y prescinde para pensar cada uno de ellos, de los demás que integran la realidad, es cierto; pero prescindir en un concepto de las relaciones objetivas con otros conceptos no es negar estas relaciones; analizar una síntesis real no es negar la síntesis, antes al contrario, es un medio necesario de ver mejor y aproximarse á la realidad concreta. Cuando el filósofo, el matemático, el físico, nos hablan de la causalidad, de la cantidad, de propiedades físicas de los cuerpos, no suponen que existan causas, ni cantidad, ni propiedades físicas así como ellos las conciben y sin otras determinaciones concretas, sino como aspectos parciales de la realidad integral; que una cosa son los modos de existir las ideas en la inteligencia y otra los modos de ser estas propiedades en las cosas; *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis* (1).

Todo conocimiento lo mismo de experiencia que conceptual ha de ser en algún modo analítico y abstractivo, y su perfección depende del afinamiento de este análisis. No se concibe, en efecto, una experiencia sino limitada á una

(1) S. Thomas: *De veritate*, Q. II, A. II.

porción de tiempo y espacio, y á algunas solamente de las propiedades y aspectos que integran las cosas, hay por consiguiente en toda experiencia una especie de ruptura ó escisión de la continuidad real en todos sentidos, pero sin que esto implique negación de la continuidad; la razón desmenuza aún más estos múltiples aspectos del sér y afina sus análisis abriendo el interior de las cosas, pero no para desfigurarlas ni destruirlas, sino para adquirir una visión más detallada de su composición interior. La ciencia no es otra cosa sino un análisis lógico para comprender la síntesis real.

6.—Nuestras ideas son también *universales*; representan, no una existencia individual, como la sensación, sino notas ó propiedades comunes á muchas existencias individuales. Lo universal es: *unum quid commune pluribus*. Este carácter consta por la experiencia: el lenguaje expresa lo universal; los nombres y los verbos significan, no conceptos y cosas individuales, sino elementos ó propiedades y relaciones comunes á todo un orden ilimitado de objetos, realizables en todos los tiempos y lugares, y aplicables á todos los individuos actuales y posibles del mismo orden. Las nociones y leyes en que el físico se representa idealmente las propiedades y movimientos de los cuerpos, no se refieren solamente á determinados cuerpos sometidos por él á la experimentación, sino á todos los cuerpos del universo; cantidad y cualidad, fuerza y movimiento, atracción y repulsión, y todas las formas mentales con que concibe los diversos modos de ser y obrar de la naturaleza, poseen una extensión ilimitada, abarcan todo lo posible, de lo cual es una parte infinitesimal lo real y existente, y mucho más insignificante todavía lo percibido en la experiencia. No creemos necesario insistir sobre este punto: el pensamiento humano es una ilusión permanente é inevitable, las nociones, principios y leyes de la ciencia carecen de valor, si se les despoja de este carácter universal; porque no hay ciencia posible construída únicamente sobre los hechos,

sobre las representaciones empíricas de la sensibilidad; la ciencia parte de la experiencia, pero traspasa los estrechos límites de la misma experiencia, es universal y absoluta.

La universalidad de las ideas deriva de la abstracción, son más bien puntos de vista diversos de una misma forma mental; por lo mismo que la idea abstracta representa los objetos sin las condiciones particulares de existencia, la concebimos realizable en un número indefinido de existencias. Abstraer y generalizar son dos funciones intelectuales solidarias; por la primera, la inteligencia ve en la percepción particular el concepto general; por la segunda, ve en el concepto general contenido lo individual. Se ha llamado á la simple abstracción *universal potencial*, y á la generalización *universal reflejo* ó en acto. Abstraídos los caracteres individuales de lugar y tiempo y de existencia concreta, queda el concepto indeterminado, con posibilidad de realizarse en un número ilimitado de existencias, y este concepto, así emancipado de lo individual, es el concepto lógico representativo de la esencia pura, es decir, de lo posible. A la vista del finero que tengo presente, de forma y dimensiones determinadas, concibe mi inteligencia la idea abstracta de prisma que puede adoptar infinitas formas y dimensiones. En esta generalización lógica, de derecho, el espíritu procede, no por comparación de experiencias, sino por intuición y reflexión sobre el concepto; una sola experiencia le basta para pasar de lo individual y concreto á lo universal. ¿Pero cómo legitimar este tránsito brusco de lo particular á lo universal? Desde luego, en el orden de los hechos, lo particular sólo se contiene á sí mismo, y un tránsito semejante sería ilegítimo. Pero no así en el orden lógico; porque, si desde el punto de vista de la extensión, lo universal es más que lo particular, desde el punto de vista de la comprensión es menos, y está contenido en lo particular; y la generalización lógica tiene su origen en el análisis de la comprensión, no procede por síntesis de lo particular comprendido en la extensión. La inteligencia concibe que lo que es una vez pue-

de ser siempre, y lo que se da una vez en la experiencia, teniendo su razón de ser, existirá siempre que se den estas razones.

7.—Diferente de esta generalización que pudiéramos llamar de derecho, porque expresa lo que debe y puede ser, es la generalización de hecho, que expresa lo que es, y ordena en conceptos ó tipos universales los objetos existentes en la naturaleza. Porque, aunque lo posible es ley necesaria de lo real, lo real es sólo una parte mínima de lo posible, y de mis conceptos posibles no puedo yo pasar á lo real. La ciencia de lo real clasifica y ordena los seres de la naturaleza por medio del discurso, comparando semejanzas y diferencias; analizando las distintas propiedades de los seres, funde en un solo concepto las semejanzas y elimina las diferencias, y forma así por adición y sustracción tipos genéricos. Encuentra primero que todos convienen en el ser, y forma este concepto, el más indeterminado y transcendental; en todos los seres encuentra algo permanente en medio de las mudanzas, que existe en sí y por sí, por oposición á las modificaciones que no tienen existencia propia, y forma los conceptos reflexivos de substancia y accidente; y así, comparando semejanzas y diferencias, forma la cantidad y cualidad y las demás categorías ó generalizaciones supremas del pensamiento. En las ciencias de la naturaleza observa ciertos caracteres más visibles y constantes que predominan sobre los demás, y agrupando los seres que participan de caracteres comunes, forma los tipos generales de clasificación científica; y como no siempre es posible determinar los caracteres de más importancia manifestativos de la esencia específica de los seres, de ahí lo artificioso y arbitrario muchas veces de las clasificaciones científicas, que se van sucediendo unas á otras á medida que se ahonda más en el conocimiento de la naturaleza, y caracteres que antes parecían los más importantes, son relegados después á lugar secundario. La inducción científica no difiere realmente de

9779

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"

esta generalización; consiste en resumir en una fórmula general determinadas y semejantes relaciones de los seres; las leyes de la gravedad, de las combinaciones químicas, son fórmulas que sintetizan en un concepto general las acciones y reacciones de los cuerpos, que no son otra cosa que sus mutuas relaciones; porque en la naturaleza todo se reduce á formas y actividades; la generalización propiamente dicha expresa la síntesis de las formas, y las leyes de la inducción son síntesis de las actividades.

La generalización é inducción científicas son sistemáticas, reflexivas, proceden del análisis comparativo de los objetos; en la generalización lógica, por el contrario, no entra para nada el discurso; es intuitiva, espontánea y acompaña á todo ejercicio del pensamiento. En la primera se requieren experiencias repetidas; para la segunda basta una sola experiencia, y de un salto pasa la inteligencia de la percepción concreta á lo universal posible y absoluto. Y así como el conocimiento espontáneo precede necesariamente, y es la materia del científico, así la generalización lógica es condición necesaria de la científica; la organización en la ciencia de los conceptos supone la existencia de estos conceptos ya formados. En efecto: á toda comparación analítica de semejanzas y diferencias han de preceder necesariamente los conceptos de lo semejante y diferente, como realizables en muchos casos, y, por consiguiente, la existencia de conceptos universales aplicables á multitud de experiencias. La experiencia por sí sola nunca conduce á lo general, es necesaria la intervención de conceptos universales espontáneos: de otro modo, las generalizaciones é inducciones sólo tendrían valor para los casos observados y no podrían extender sus aplicaciones más allá de los límites de lo experimentado; y el sabio construye la ciencia, no para un número determinado y limitadísimo de casos por él observados, sino para siempre, sin distinción de tiempos y lugares; sus categorías y leyes abarcan lo posible, lo que ha sido, existe y existirá; la ciencia es universal y absoluta.

8.—Por lo mismo que son abstractas y universales, son también absolutas y *necesarias*: despojadas, en efecto, por la abstracción de las condiciones de existencia, su valor es absoluto, independiente del tiempo y espacio, concibiéndose como realizables siempre y necesariamente; nuestra inteligencia concibe como necesarias las condiciones de posibilidad ó imposibilidad de su pensamiento, ve la necesidad en el contenido objetivo de las ideas y en sus relaciones mutuas. Aunque no hubiera espacio, el triángulo sería siempre y necesariamente posible y realizable en sí mismo, y esto, no como pura forma del espíritu, sino objetivamente; aunque desapareciera del mundo toda inteligencia capaz de concebirle, éste seguiría siendo posible; igualmente concebimos como necesaria y absolutamente imposible un sér nuevo sin causa, ó un triángulo cuyos ángulos sumen más ó menos de dos rectos. El matemático concibe ideas y problemas que quizá nunca se han dado en la realidad, y desde luego nunca ha percibido en la experiencia, y su inteligencia los concibe como leyes internas necesarias de toda realidad y toda experiencia.

Esta necesidad interna de las ideas es la ley fundamental del pensamiento, la base de nuestros juicios y razonamientos necesarios y absolutos. No podría, en efecto, haber verdades ni juicios necesarios, si de alguna manera no entrañaran esta necesidad los elementos conceptuales del juicio. Nuestra inteligencia concibe el sér y el no sér como excluyéndose absoluta y necesariamente; todo fenómeno de la naturaleza en contacto con la inteligencia despierta la idea de causa, quizá no dé con la causa particular y concreta determinante del fenómeno, pero sabe que siempre y necesariamente todo sér que viene á la existencia, deberá tener su causa ó razón suficiente. El concepto de esfera envuelve relaciones necesarias con otros conceptos de superficies, ángulos, líneas y otro sinnúmero de propiedades, las cuales guardan entre sí relaciones invariables y absolutas. No se puede concebir que el principio de causalidad pueda ma-



ñana no ser, ó ser aquí y no en otra parte, ó sufrir excepción en un caso particular; ni que las relaciones entre el concepto de esfera y las propiedades y corolarios que derivan de su análisis puedan variar jamás.

9.—Este carácter absoluto y necesario del pensamiento, que expresa, no lo real, sino lo posible, será siempre el eterno tormento, enigma indescifrable para cuantos buscan en los datos empíricos de la sensibilidad, la génesis y el fundamento únicos de la inteligencia. Los datos de la experiencia sensible son siempre particulares, determinados en tiempo y lugar, y jamás podrá con ellos solos constituirse las leyes y principios del pensamiento que tienen extensión universal aplicable, no sólo á lo experimentado, sino á lo posible, independiente de todo tiempo y lugar. Por mucho que multiplique el sabio sus experiencias, éstas nunca podrán igualar al contenido de la ley general: las experiencias son siempre parte infinitesimal de la ley.

Si pues sentir é imaginar es percibir pasivamente los fenómenos variables y concretos de la realidad, y pensar es conocer esta realidad en lo que tiene de permanente, universal y necesario, es preciso admitir una facultad que penetre en ese fondo inaccesible á los sentidos, y esta es la inteligencia con sus ideas; porque la necesidad se halla de algún modo en el fondo de nuestro espíritu, lo mismo que en el de las cosas. Allí donde no hay más que sensibilidad, la representación de los objetos semeja á la imagen inerte y pasiva de una placa fotográfica, no va más allá de lo accidental, de la envoltura exterior: en presencia de la sublimidad del firmamento en una noche serena, ó de un hermoso paisaje de la naturaleza, la vista del animal se limita á la perfección estúpida de las impresiones orgánicas, nada hay en él que revele un ideal, asomo de inteligencia, á lo más excitará la representación inconscientemente sus apetitos ó sus instintos, si hay algo en ella que pueda satisfacer alguna necesidad. En presencia de una inteligencia y más si es

cultivada, todo se inunda de luz intelectual, un mundo de conceptos ideales se proyecta sobre las impresiones sensibles, poniéndonos en comunicación con la verdadera realidad envuelta bajo las apariencias empíricas; la inteligencia rectifica estas apariencias de los sentidos (las estrellas, que para la vista son puntos luminosos fijos situados á corta distancia, se convierten á la mirada intelectual en globos inmensos á distancias inconmensurables describiendo órbitas infinitas), analiza y descompone la realidad, explica sus causas y sus fines, contempla la armonía y belleza del conjunto: la inteligencia, en una palabra, con su acción mágica y poderosa, descubre en el fondo empírico de la sensibilidad, nuevos mundos de horizontes infinitos. Comprender y explicar la naturaleza es ver en las apariencias sensibles la realidad de las cosas, en el fenómeno la ley y su causa substancial, en lo concreto, particular y contingente, lo abstracto, universal y necesario.

10.—Nuestra exposición acerca de los conceptos ha sido hasta aquí puramente analítica y descriptiva; nos hemos limitado á presentar los hechos tales como aparecen á la mirada de la conciencia, haciendo resaltar sus caracteres propios y diferenciales en relación con las demás formas de la conciencia, y, sobre todo, con las representativas de la sensibilidad, por ser las más similares. Dos conclusiones se infieren de este análisis, respecto de las cuales no puede haber desacuerdo, porque son simplemente resumen ó síntesis de los hechos: primera, la existencia de las ideas ó conceptos generales y abstractos, y segunda, su carácter objetivo. En efecto, las representaciones del pensamiento aparecen á la conciencia, tanto en sí mismas como en sus conexiones mutuas, sometidas á formas y leyes diversas de las que rigen la asociación de sensaciones; y aparecen, no como formas que salen del fondo de la conciencia, sino como representativas de objetos distintos y opuestos á ella. Pero los hechos exigen una interpretación, una explicación, y esta es la obra de la cien-

cia. La psicología, como cualquiera otra ciencia, no debe limitarse á registrar hechos; esto es necesario, pero no es la ciencia propiamente dicha. La labor científica consiste principalmente en la explicación de las cosas por sus causas; en coordinar las experiencias, armonizar sus contradicciones aparentes rectificando unas por otras, en formular leyes generales. Y bien pudiera suceder que de esta labor interpretativa resultara ilusoria, si no toda, parte al menos de la experiencia. ¿Acaso las ciencias de la naturaleza exterior no tienen como fin importante, rectificar gran parte de las experiencias de los sentidos, por haber resultado engañosas? ¿Y qué autoridad habrá de merecer la experiencia interior de la conciencia, si ésta vive también de apariencias, expuesta á ilusiones tan frecuentes respecto de su mundo interior, como los sentidos respecto del mundo exterior? ¿Quién nos asegura entonces, que la universalidad y necesidad de nuestros conceptos, las relaciones necesarias y absolutas de nuestros juicios y razonamientos, con que rectificamos y juzgamos en última apelación el valor de toda experiencia, son así como aparecen, ó ilusiones engañosas? Porque hay que tener en cuenta que en la experiencia externa la inteligencia rectifica unos sentidos por otros; pero en la interna no hay más que una conciencia, que es á la vez la inteligencia misma, y una de dos cosas: ó el aparecer es aquí idéntico al ser, ó es necesario renunciar al pensamiento, condenado por su propia naturaleza á duda perpetua y necesaria, por imposibilidad de discernir entre lo ilusorio ó aparente y lo real.

¿Cuál es el valor de la conciencia respecto de sus propios estados? Prescindiendo ahora del contenido objetivo de las representaciones, es indudable que estas representaciones, en cuanto fenómenos de conciencia, son como aparecen á la vista del espíritu: aparecer y ser son aquí idénticos. Se comprende que la realidad exterior, antes de ponerse en contacto con la inteligencia, pueda experimentar alteraciones al atravesar los medios orgánicos y sensibles, y llegar al espíritu profundamente modificada; se comprende que el mundo

exterior pueda así presentarse á nosotros de distinta manera de como es; pero en el mundo interior de la conciencia, y sobre todo, de la conciencia racional, donde no hay medio alguno que se interponga entre la inteligencia y su objeto, donde el sujeto y el objeto del conocimiento son uno mismo, es fuerza que los fenómenos presentes al espíritu aparezcan como son en sí; el relativismo no tiene aquí aplicación posible. Puede el escepticismo, aun el más radical, pretextar algún fundamento, mientras permanezca confinado fuera de la conciencia; al atravesar estas fronteras, la razón se suicida á sí misma, la inteligencia se convierte en una contradicción, en un absurdo viviente. Todo es ilusión y tinieblas en su derredor, y ella es para sí misma una ilusión perpetua. Si pues el pensamiento aparece á la conciencia con los caracteres antes examinados, si las ideas, juicios y racionios se presentan á ella, como abstractos, necesarios, universales y absolutos, es porque son así como aparecen.

«No es posible sustraerse á la intuición directa y concreta de la conciencia tratándose de hechos ó estados del alma. Que el escéptico se abisme en su duda cuanto quiera, que dude hasta de su duda y simule ignorar si su vida es un sueño, no pensará ni hablará sin suponerse existente, sea en la duda, sea en la ignorancia. La conciencia manifiesta los fenómenos del yo tales como aparecen; si ella es muda sobre la naturaleza de estos fenómenos, es testimonio incorruptible, absolutamente seguro respecto de su existencia...»

«Y la conciencia atestigua, no solamente los fenómenos del yo, sino también el no-yo presente de alguna manera al yo, la razón objetiva de ser en el concepto que la expresa. Ahora bien; no es menos infalible en este segundo testimonio que en el primero, puesto que en realidad es uno solo y único su testimonio, que recae sobre un solo hecho de dos aspectos; el acto del conocimiento se revela á la conciencia como síntesis del yo y del no-yo; el concepto aparece con una relación subjetiva y una relación objetiva. Si, pues, los datos de la conciencia son irrecusables en cuanto se refieren al yo,

lo son igualmente en cuanto se refieren al no-yo, puesto que son los mismos. Más aún: la intuición inmediata del yo no sería posible sin la intuición inmediata del no-yo, es decir, de la razón objetiva de ser, en el concepto que la representa» (1).

De donde se sigue, que si la conciencia presenta los hechos tales como son, sin modificarlos, sin alterarlos, toda interpretación, toda teoría del pensamiento, para ser científica, positiva y racional, debe recibir estos hechos según se presentan al análisis interior, sin deformación de ninguna clase, sin imposiciones ó prejuicios *a priori*; porque no son los hechos los que han de adaptarse á teorías preconcebidas, sino al revés, las teorías deben plegarse á las condiciones de los hechos.

Hasta aquí los hechos; en los §§ siguientes las teorías.

Comienza Spencer sus «Primeros principios» con estas sabias palabras, que vienen muy á propósito de las diversas y contradictorias teorías acerca de la inteligencia humana: «Siempre hay un fondo de bondad en las cosas malas, así como siempre hay un fondo de verdad en las cosas falsas.» De ordinario, en efecto, suelen ser los errores, y muy especialmente lo son en este caso, exageraciones de algo que es verdadero, vistas unilaterales y exclusivistas de las cosas, determinadas por una especie de miopía mental ó de estrechez de espíritu, falta de amplitud para abarcar la realidad integral. El pensamiento es fenómeno empírico, es también actividad innata de la conciencia, es forma ideal unificadora de la experiencia y también fuerza ó principio de adaptación vital; pero, ¿es cada una de estas cosas sola y exclusivamente como lo pretenden, cada uno por su parte, el empirismo, el innatismo, el formalismo apriorista y el

(1) Peillaube: *Théorie des concepts*, pág. 391.

*pragmatismo*? ¿O no será más bien todas ellas; pero además, primero y principalmente, una traducción mental del ideal objetivo inmanente en la realidad, como lo pensó Aristóteles, el genio mejor equilibrado y más comprensivo de la filosofía, y con él la gran tradición escolástica? Tales son las teorías que nos proponemos examinar como complemento de los hechos analizados.

extravagancias del realismo; pero esta es una tesis totalmente insostenible, porque en semejante caso no habría diferencia entre un término general y una palabra de una lengua que no se comprende.»

Convenimos con el teórico y maestro del empirismo, en que es una «tesis totalmente insostenible». El pensamiento sería un monólogo interior de palabras combinadas, pero sin ideas, es decir, sin pensamiento; la reproducción de imágenes verbales (fonéticas, gráficas, musculares, etc.) vacías de significado mental. Y cuando pensamos y discurremos, nadie cree que se trate de articulaciones ó signos gráficos sin valor mental; sería necesidad confundir la percepción de los signos del lenguaje y su retención en la memoria, con la comprensión de su significado, ó sea del pensamiento expresado; ó lo que es lo mismo, confundir un fonógrafo repitiendo mecánicamente un discurso, con la inteligencia del hombre que lo concibió. El lenguaje es signo manifestativo y medio de fijar el pensamiento, aquí está su única razón de ser; y si aquél se manifiesta en términos y relaciones de términos universales, absolutos y fuera de los condiciones individuales de tiempo y espacio, es que tales son las condiciones de lo significado; porque quitada la razón de significación, son las palabras tan individuales y concretas como toda forma sensible. La razón única del lenguaje es el pensamiento universal y abstracto, y donde éste no existe, como en el animal, tampoco se da el lenguaje. La lógica no es una gramática imaginativa, ni la ciencia simple combinación artificial de palabras vacías de significado mental, ni la inteligencia del hombre aparato mecánico de hacer palabras, sin que detrás de éstas haya otra cosa que un fonógrafo.

2.— Los asociacionistas Huxley, Stuart Mill, Bain y finalmente H. Spencer, el metafísico de la asociación, explican los conceptos por fusión de sensaciones é imágenes. De la misma suerte que los elementos químicos dotados de fuerzas internas de atracción, según las afinidades, se funden en

## Los conceptos--Teorías

### § I.—El empirismo

1.—Pensar lo general, según el *empirismo*, es agrupar bajo un símbolo mental, que puede ser, ó imagen verbal, ó la imagen de un objeto particular cualquiera, ó también una imagen incolora y difusa, multitud de objetos ó de propiedades de objetos semejantes. Las ideas no son más que esquemas condensadores de sensaciones semejantes, cuyo objeto es asociarlas en grupos de clasificación y facilitar así el tránsito de unas á otras, este movimiento mental que llamamos discurso. El empirismo, con todos sus matices variantes, viene á ser en último término reproducción del viejo *nominalismo*. Según el nominalismo puro, los conceptos son no más que palabras, y especialmente nombres comunes, sin semejanza alguna representativa con los objetos del concepto, simples etiquetas artificiales que sustituyen en nuestro interior á una colección de objetos, y provocan por asociación habitual indiferentemente la imagen individual de todos ellos, pero en sí mismos vacíos de toda representación y significación mental. Semejante nominalismo revela tan poco sentido de análisis psicológico, que apenas merece los honores de la discusión. «En realidad, se pregunta Ribot, ¿ha habido nominalistas que hayan pretendido que nosotros no tenemos en nuestro espíritu más que palabras, solamente palabras, y nada más? Es posible que algunos hayan extremado su reacción hasta aquí, contra las

síntesis homogéneas, así los estados de conciencia se atraen en razón de las semejanzas, compenetrándose mutuamente y fundiéndose en imágenes sintéticas, aparentemente unas é indivisibles, pero realmente complejas, dando así lugar al compuesto psicológico general y abstracto. Las imágenes depositadas en la memoria se organizan pasivamente formando agrupaciones, según leyes inmanentes en la conciencia, como los elementos de la naturaleza física se agrupan según leyes químicas y físicas para constituir los cuerpos. Los grupos ó colecciones de imágenes se funden en una representación común, en lo que tienen de semejante, y esta fusión sería el concepto universal expresado por los nombres. ¿Cómo se verifica la selección de imágenes en estas agrupaciones? Es un trabajo puramente mecánico é inconsciente en donde no intervienen la actividad y esfuerzo mentales; nos lo encontramos ya hecho, y suele explicarse de la siguiente manera. En este aluvión de imágenes complejas que incessantemente llegan de la experiencia exterior al fondo de nuestra memoria, se van disgregando los elementos de la sensación compleja, para formar nuevas síntesis homogéneas, ni más ni menos como en el fondo de un matraz se disuelven las combinaciones anteriores para constituir otras nuevas de mayor fuerza de afinidad química; y en virtud de esa elaboración interna se van yuxtaponiendo y adaptando unas imágenes á otras, unos elementos á otros, las diferencias se atenúan ó desaparecen y las semejanzas se acentúan, adquiriendo mayor intensidad y relieve, de todo lo cual resulta un fondo homogéneo, residuo común de muchas sensaciones; y este residuo común serían los conceptos, á manera de sublimados de imágenes compuestas.

Y toda esta transformación de las impresiones en imágenes generales ó compuestas y de éstas en ideas ó conceptos, todo este complicado y misterioso proceso de asociación se verifica, al decir de estos empiristas, automáticamente, mecánicamente, sin la intervención de ninguna actividad psíquica, sin el yo, por la sola virtud de las imágenes puestas

unas en presencia de otras; la actividad del yo no representa aquí otro papel que el de simple espectador pasivo de lo que pasa en la conciencia, como si se tratara del mundo exterior. A. Binet compara la formación del pensamiento, los fenómenos de la abstracción y de la generalización, á los físicos de la cristalización é isomería: las porciones comunes se sueldan y dan lugar á un compuesto genérico, á una especie de cristal, análogo al que se forma en el seno del agua madre por la aproximación de partes homogéneas (1).

3.—El filósofo de la evolución, H. Spencer, intenta explicar por composición y evolución sucesivas de los fenómenos inferiores, los hechos psicológicos superiores y más complejos, las facultades y el espíritu mismo; el fenómeno de asociación sería la ley última y fundamental de la vida de la conciencia, como la atracción ó gravitación ley universal del mundo físico. Y no se ha limitado á explicar así la evolución de la conciencia individual: los individuos recibirían ya hechas, por herencia de sus antepasados, ciertas formas de la conciencia, ciertas asociaciones que no parecen haberse formado por acumulación de experiencias individuales, tales son los caracteres necesarios y absolutos de los conceptos y de los principios sobre los cuales el individuo no puede nada, y que trae ya impuestos desde su nacimiento en su organización cerebral y psicológica. «El cerebro, dice, representa una infinidad de experiencias recibidas durante la evolución de la vida en general; las más uniformes y las más frecuentes han sido legadas sucesivamente y han llegado con lentitud hasta este alto grado de inteligencia que permanece latente en el cerebro del niño, que ejerce después en el curso de su vida y fortifica de ordinario haciéndolas más complejas, y que á su vez legará, con algunas adiciones, á las generaciones futuras.» Estas asociaciones van consolidán-

(1) Véase Peillaube: *Théorie des concepts*, pág. 59 y sig.

dose sin cesar al través de generaciones enteras. Contra la obra de todos los siglos y de todas las generaciones, el individuo no puede nada, y se declara necesariamente ligado á esta organización psicológica heredada, que individualmente no puede romper. ¿Por qué vemos todas las cosas bajo la doble forma de espacio y tiempo? Porque el espacio y el tiempo se han mezclado siempre á todo lo que el género humano ha imaginado y sentido. ¿Por qué cada fenómeno sugiere la idea de causa y nuestro espíritu concibe que todo hecho exige necesariamente una causa? Porque, en general, la sucesión es forma de toda experiencia, y todo el género humano ha visto que determinados fenómenos siguen invariablemente á otros. Así, la experiencia individual y la hereditaria bastarían para construir todo el pensamiento.

4.—Quede para otro lugar más oportuno examinar la hipótesis de esta especie de innatismo hereditario, por el cual se transmiten, según Spencer, las experiencias ancestrales en el organismo cerebral; por ahora limitaremos nuestro examen á la teoría general de la asociación en la conciencia individual. De hecho, la teoría de la asociación mecánica no explica el tránsito de las impresiones de la sensación á las imágenes compuestas, y mucho menos de éstas á los conceptos abstractos y universales; es incompatible con los datos inmediatos de la conciencia; en derecho, además, es absurda, porque hace salir lo más de lo menos, las formas superiores de las inferiores sin la intervención de ningún elemento nuevo, contradiciendo el principio de causalidad y de razón suficiente.

No negamos la importancia grandísima de la asociación en nuestra vida psicológica. Los estados de conciencia diferentes se asocian y organizan en relación con sus respectivas facultades; éstas, á su vez, dependen unas de otras y se condicionan mutuamente, y todo el conjunto se funde en la unidad de conciencia, que es expresión de la unidad indivisible del espíritu humano. En la conciencia nada hay inde-

pendiente, todo está relacionado con todo; la asociación es ley fundamental del espíritu. El desenvolvimiento de la vida psicológica, la adquisición de los hábitos mentales y de acción, no tienen otro origen. Pensar es unir, asociar las ideas en los juicios y razonamientos; vivir es también unir, asociar las distintas facultades en una orientación común; todo acto de la vida exterior, aun el más insignificante, supone el concurso asociado de sensaciones, imágenes, ideas, emociones, tendencias, movimientos que se determinan unos á otros y convergen al mismo fin, por eso todo acto exterior es como el resultado sintético de una serie más ó menos larga de estados de conciencia heterogéneos. Reconocemos de buen grado los grandes servicios prestados á la psicología por la escuela asociacionista, que con sus minuciosos trabajos de detalle ha profundizado, como no se había hecho hasta ella, en las leyes que rigen el tejido complejísimo de nuestra vida interior; pero el punto de vista teórico, el fenomenismo mecánico que informa toda la concepción asociacionista, es enteramente falso y en abierta oposición con los mismos datos de la conciencia que se trata de explicar. Porque ni los fenómenos de conciencia pueden concebirse como realidades en sí con existencia propia, ni su vida y organización interior obedecen á las leyes pasivas y mecánicas, ni la razón concibe como posible esa especie de transformación mágica de unas en otras, de la sensación en imagen interior, de ésta en pensamiento, en emoción, en tendencia, etc.

Hay, sobre todo, en la vida interior un elemento fundamental, eliminado por el asociacionismo, que acompaña á todo fenómeno de conciencia, sin el cual nada es explicable, y este elemento es la actividad interior productora de los fenómenos; no es la conciencia á modo de representación escénica en que van desfilando á nuestra vista imágenes, conceptos, sentimientos, etc., ante los cuales nuestro espíritu no representa otro papel que el de testigo presencial; es él mismo el que produce, y es á la vez todas esas representaciones; y en estas actividades, que son hechos de experiencia inme-

diata, está la razón y principio de todo el movimiento y transformación de la conciencia. Por nuestra constitución mental y hábitos de pensar ayudados de símbolos físicos, concebimos los fenómenos internos como representaciones permanentes, como *objetos* y *cosas*, y les atribuimos la independencia y estabilidad de los fenómenos físicos, materializándolos. Y uno de los graves daños que esta manera vulgar de concebir la conciencia trae consigo, es el de ignorar que es una sustitución metafórica de conceptos (1).

El asociacionismo fenomenista está todo él fundado en esta concepción irreflexiva y metafórica de la conciencia; los fenómenos, en efecto, son aquí realidades permanentes con existencia propia, dotados de propiedades de atracción y repulsión, que se mueven, combinan y viven en el espacio *sui generis* de la conciencia, como los cuerpos en el espacio físico. Realmente, esos fenómenos así concebidos, son puras abstracciones; no hay percepciones, imágenes, ideas, voliciones en la realidad; aquí sólo encontraremos sujetos que perciben, imaginan, piensan y quieren. Concebir estos fenómenos como realidades en sí, independientes del sujeto que los produce, los organiza y establece asociaciones entre ellos, es pagarse de abstracciones, destruir su naturaleza, según se muestra á la experiencia inmediata, y hacerlos ininteligibles. Las sensaciones, las imágenes, el pensamiento, no se conciben ni tienen sentido alguno si no se refieren á un sujeto, á una actividad que los produce: la sensación es el yo percibiendo; la imagen, el yo reproduciendo las representaciones; el pensamiento, el yo concibiendo las razones y leyes de las cosas; la emoción y volición, el yo tendiendo hacia ellas, y el movimiento psicológico, la energía del yo desplegada en el organismo. Interpretar estos hechos, como lo hace el asociacionismo mecánico, á manera de objetos ó realidades en sí, independientes de todo

(1) Véase nuestro estudio: *Las metáforas en las ciencias del espíritu*, págs. 59-107. S. de Jubera. Madrid, 1908.

principio de actividad, equivale á perder el sentido de la realidad, sustituyéndola por nombres vacíos y abstracciones imaginarias.

Hay que tener en cuenta, además, que la escuela asociacionista hace derivar y consistir toda la vida consciente en fenómenos materiales del sistema nervioso, los procesos de asociación resultan de vibraciones nerviosas, según Hartley; de ondulaciones y choques nerviosos, según Spencer. Para este último, el sistema cerebro-espinal sería una máquina de *¡clasificación lógica!*; no obstante que, al decir de él mismo, no hay entre los dos procesos psicológico y físico «semejanza alguna visible ni concebible». Y, en efecto; de todos los fenómenos del universo físico jamás podrá salir el hecho de conciencia más elemental, y de todas las sensaciones posibles jamás podía resultar un concepto universal ó un principio absoluto; todas las experiencias posibles de fenómenos sucesivos nunca podrían justificar el principio universal, absoluto y necesario de causalidad. El asociacionismo, que hace derivar por asociación mecánica y evolutiva todas las formas de la conciencia del fenómeno nervioso, convierte al espíritu humano en un absurdo viviente.

5.—Actualmente la teoría puramente mecánica de la asociación puede decirse que pasó á la Historia; hoy se hace intervenir un elemento dinámico, que es la causa activa de la asociación en general, y, sobre todo, de las formas superiores. «Esta doctrina—dice Ribot—, tal como la han sostenido los dos Mill, Spencer, Bain, etc., no pertenece ya más que á la Historia; es una concepción general de donde la vida se ha retirado.» Bajo distintos nombres, interés, atención, apercepción, voluntad, elección, etc., se quiere expresar una misma cosa: la intervención de una actividad extraña y superior á los elementos asociados, que produce la asociación. «Si tratamos de distinguir, escribe Höfding, entre estas formas vagas y elementales del pensamiento (sensaciones é

imágenes) y el pensamiento propiamente dicho, solamente podremos hacerlo atribuyendo una importancia especial al elemento de actividad, que se encontraba ya en estas formas inferiores, y que hemos llamado *atención*. Pero esta actividad, sobre todo, se manifiesta especialmente cuando la comparación, en lugar de hacerse espontáneamente, es *voluntaria*; sucede entonces que nuestras ideas se enlazan de muy distinta manera de como lo harían ellas espontáneamente. Con este elemento activo, la psicología moderna no ha hecho más que reintegrar á la conciencia el dato fundamental que el mecanismo de la escuela inglesa había eliminado. Pero ¿basta con esto para explicar los caracteres esenciales del pensamiento, el tránsito de las formas inferiores de la representación á las superiores? No; el interés, la atención, la apercepción, la elección, no son más que modos de ejercicio de las facultades, que limitan, determinan é intensifican su acción, pero que no cambian su naturaleza ni la de la representación objetiva. Nunca la atención, el interés y la elección podrán transformar lo concreto en abstracto, lo particular en universal, lo relativo en absoluto. La atención no podrá asociar indisoluble y necesariamente lo que en sí es contingente, ni convertir los juicios necesarios en relaciones variables. Mientras no se admitan actividades distintas é irreductibles, como lo son las formas superiores del pensamiento y las inferiores de la sensibilidad, el pensamiento es inexplicable, el tránsito de un orden á otro es absolutamente inconcebible y absurdo.

6.—Contra la doctrina asociacionista, que admite la formación de imágenes y conceptos abstractos y generales por fusión de impresiones en una síntesis común, muchos empiristas—Hume, Taine, Höffding—niegan la posibilidad y la existencia de tales síntesis generales; lo que se toma por representaciones abstractas no son otra cosa, según éstos, que diseños desvanecidos, concretos é individuales, ó signos verbales que pueden evocar por asociación sensaciones con-

cretas semejantes. Y si esto es así, ¿cómo es que nuestro pensamiento en sus diversas funciones, conceptos, juicios y raciocinios, aparece todo él como si fuera abstracto y general, no siéndolo en realidad? Esta ilusión es debida al poder mágico de la palabra; esta es la única que posee aquellas propiedades que nosotros irreflexivamente trasladamos al pensamiento.

«La imagen que existe en nuestro espíritu—dice Hume (1), y para él las ideas son imágenes—no representa nunca otra cosa que un objeto particular, aunque el razonamiento haga de él la misma aplicación que si fuera universal.» ¿Y cómo damos valor representativo universal á una imagen individual? Este milagro lo hace la palabra. «Una idea particular—dice más adelante—llega á ser general en cuanto se une á un término general.» Pero, ¿y cómo un término general, que sólo puede serlo en virtud de lo representado, llega á ser general, siendo particular todo lo representado?; porque el lenguaje, y esto es indiscutible, prescindiendo del significado mental, está compuesto todo él de sensaciones é imágenes verbales, gráficas, auditivas, articulares, todas individuales y concretas; y si las formas mentales no tienen nada de universal, ¿de dónde viene este carácter de los términos comunes? Hume confiesa que la dificultad no tiene fácil solución; pero ante la imposibilidad de admitir las ideas abstractas, propone una explicación, no sin confesar á la vez sus dudas é incertidumbres. Nuestro espíritu percibe en los objetos las semejanzas y las diferencias, y haciendo caso omiso de éstas, ó acentuando su atención sobre las semejanzas, reúne todas las impresiones bajo un término general, sin que en la representación haya otra cosa que una colección de imágenes individuales. «Cuando hemos encontrado, dice, una semejanza entre muchos objetos que se presentan á menudo á nuestra vista, les aplicamos á todos el

(1) D. HUME: *Essais sur l'entendement humain*. Obra publicada por primera vez en 1748.



mismo nombre, aunque por otra parte hubiera diferencias de cantidad y cualidad entre ellos.» Pero, ¿cómo se explica que el espíritu pueda encontrar notas comunes de semejanza, en el supuesto de que carezca del poder de formar representaciones abstractas y comunes? ¿No es esto contradictorio y suponer en la explicación lo contrario de lo que se trata de explicar? Además, si los nombres comunes no corresponden á nociones comunes, sino á colecciones de imágenes semejantes, deberán despertar á la vez, ó todas las imágenes de la colección, lo cual psicológicamente es imposible, ó algunas de éstas solamente, lo que tampoco es admisible, porque entonces los términos dejarían de ser comunes; y sabemos que lo mismo los nombres, que las enunciaciones, que los discursos, expresan en nuestra mente todo un orden indefinido. Una de dos cosas, por consiguiente: ó el lenguaje no significa nada de lo que con él queremos expresar, y entonces la ciencia y el pensamiento humano son formas vacías, *flatus vocis*, sin contenido real, ó es necesario que á las formas abstractas y generales del lenguaje correspondan otras similares en el pensamiento. Cuando el geómetra desenvuelve las propiedades del triángulo, ¿acaso su pensamiento expresa un triángulo visto en condiciones de terminadas, de tales formas de ángulos y longitud de líneas, de tal color, de tal posición en el espacio, vertical, horizontal y oblicuo, en tal momento del tiempo? Según la hipótesis de Hume, así debe ser, y no puede ser de otra manera. Pero el geómetra, y en general el científico, saben que sus palabras generales no expresan nada de eso, nada particular, sino conceptos comunes á muchas imágenes concretas; esta es condición necesaria de todo principio, de toda ley, de todo concepto científico, y sin la abstracción tales conceptos ni se conciben siquiera.

7.—Hume ha intentado resolver esta dificultad por medio del *hábito*, que enlazaría los términos generales á las imágenes individuales. No siendo el nombre capaz de despertar

por sí mismo las imágenes diversas de todos los individuos á que corresponden, lo hace por medio del hábito que hemos adquirido de aplicar un mismo nombre á muchos objetos en virtud de las semejanzas. Así, el hábito ó la costumbre sustituye al concepto general, y explica, no sólo la universalidad y necesidad aparentes que encontramos en nuestras ideas, sino su enlace mutuo por medio de los juicios y raciocinios. El hábito de percibir ó representarnos muchos seres semejantes hace que les apliquemos un nombre común, pero sin que á éste corresponda concepto alguno común de semejanza: el hábito de ver que un continente es mayor que su contenido, hace que lo expresemos en una proposición general, pero sin que á esta proposición general corresponda juicio alguno general; dos y tres son cinco, todo efecto tiene su causa, lo enunciamos así en términos generales, no porque haya tales conceptos, sino por el hábito adquirido de ver en casos individuales que dos y tres suman cinco y que los efectos tienen sus causas. Si se le pregunta en qué consiste ese poder maravilloso que posee el hábito de rodear al espíritu de ilusiones permanentes, haciéndole creer en la universalidad de sus conceptos, juicios y razonamientos, y en el carácter necesario y absoluto de la ciencia, confiesa su ignorancia; es decir, que la explicación es una cosa inexplicable. Este hábito, que relaciona las ideas individuales presentes y posibles á un término general, es «una especie de facultad mágica—son sus propias palabras—que los últimos esfuerzos del entendimiento humano son incapaces de explicar.» Y tan incapaces. Porque el hábito no es otra cosa que la tendencia fácil á reproducir un acto, adquirida por la repetición del mismo. Hay hábitos intelectuales, sensibles, de acción, etc.; todas las facultades adquieren cierta tendencia á una función determinada con el ejercicio. Las ideas son hábitos de la inteligencia para reproducir el mismo conocimiento, los hábitos de la voluntad facilitan la acción en un sentido determinado. Pero el hábito no cambia la naturaleza del acto; precisamente consiste en

su repetición, y será tanto más firme cuanto con más fidelidad reproduzca el acto. En realidad, es el hábito una relación de la potencia al acto; y como para Hume no hay potencias, sino solamente actos, la inteligencia se reduce á las ideas y representaciones, fuera de las cuales no hay nada, siguiese que el hábito, ó no es nada, ó no puede ser cosa distinta de las mismas ideas; y si éstas son todas individuales, y no pueden ser más que individuales, ¿dónde está ese hábito general que las enlace con los nombres comunes?

Y no está solamente la dificultad en explicar cómo un nombre general pueda aplicarse á muchas representaciones individuales, sino cómo á una sola representación individual se aplican numerosos nombres de significación mental distinta todos ellos. A la mesa en que escribo aplico infinidad de nombres, correspondientes á las numerosas propiedades que la constituyen, de cantidad, cualidad, tiempo y espacio, etc., etc. Y una de dos cosas: ó estos nombres comunes corresponden á conceptos abstractos diferentes, ó no tienen significación ninguna, y expresan todos ellos un mismo objeto individual, lo cual es absurdo. En suma, si en nuestra conciencia sólo hay imágenes individuales, si sobre éstas no hay conceptos abstractos y universales, resulta inteligible, no sólo el pensamiento, sino también el lenguaje, éste debería constar solamente de nombres particulares é individuales tan numerosos como las cosas.

Y podría, además, preguntarse: ¿por qué estando el animal dotado de imágenes individuales exactamente lo mismo que el hombre, no posee él también las formas generales del lenguaje como el hombre, y piensa y discurre á semejanza de éste? Si, como dice Hume, pensamos y razonamos con imágenes individuales y expresamos estos pensamientos y discursos con lenguaje común y universal, ¿por qué la naturaleza ha privado al animal de este medio útil de expresión, siendo iguales las condiciones de lo expresado y los órganos de expresión en uno y en otro? No parece fácil

contestar satisfactoriamente á esta pregunta, ó, mejor dicho, es incontestable.

Hemos creído oportuno hacer una exposición y crítica particulares de la doctrina de Hume sobre la formación y naturaleza del pensamiento, porque, con pocas variantes, es la del mayor número de empiristas modernos, adobada por estos últimos con experiencias psicológicas y nociones de fisiología nerviosa. Quien más ha contribuido á generalizar la teoría de Hume ha sido Taine; su obra *L'intelligence* (1) ha sido durante muchos años, y aun sigue hoy siéndolo, fuente inspiradora de la escuela psicofisiologista.

8.—Como Hume, Taine sostiene que en nuestra conciencia todas las representaciones son individuales, y explica también las funciones de la inteligencia por los términos generales; sustituye el *hábito* de Hume por la *tendencia*. La diferencia principal está en la riqueza de análisis psicofisiológicos con que Taine ha completado la teoría de Hume y en establecer la correspondencia, no como éste, entre los términos generales y las impresiones totales con sus semejanzas y diferencias, sino con las propiedades semejantes de las imágenes y sensaciones, aisladas de las diferencias; para lo cual admite cierta especie de abstracción, aunque no sea la exigida por las funciones intelectuales.

En las primeras páginas de su célebre obra citada establece la distinción entre la imagen y el concepto; y el nombre corresponde á éste, no á la imagen. «Un miriágon, dice, es un polígono de diez mil lados. Es imposible imaginarle, ni siquiera como particular y de un color determinado, y con mucha más razón, como general y abstracto. Por clara y comprensiva que sea la vista interior, después de cinco ó seis, veinte ó treinta líneas, la imagen se borra y desvanece; y, sin embargo, mi concepción del miriágon no tiene

(1) Fué publicada esta principal obra filosófica de Hipólito Taine en 1870.

nada de borrosa ni desvanecida; lo que yo concibo no es un miriágon como éste, incompleto y ruinoso; es un miriágon acabado, completo, cuyas partes subsisten todas en conjunto. Yo imagino muy mal el primero y concibo, en cambio, muy bien el segundo; por lo tanto, lo que concibo es cosa muy distinta de lo imaginado, y mi concepto dista mucho de ser la figura imaginaria vacilante que le acompaña. Indudablemente esta concepción existe; y ha de haber en mí alguna cosa que representa el miriágon y le corresponde exactamente. ¿En qué consiste, pues, esta representación interior, este correspondiente exacto que existe en mí, cuando por medio de un nombre general cuyo sentido comprendo, pienso en una cualidad común á muchos individuos, en una cosa general; en suma, en un carácter abstracto?»

Taine es aquí fiel intérprete de los datos de la conciencia: entre la imagen y la idea pura hay «un abismo»; pensamos ó concebimos una cosa é imaginamos otra; á creer al testimonio evidente de los hechos, la sensación es de un orden enteramente distinto é irreductible al del pensamiento. «Cuando concebimos el círculo, dice un poco más adelante, no es este círculo trazado en el tablero lo que consideramos; no es éste el objeto de nuestro concepto, no es más que una ayuda; concebimos, á propósito de él, una cosa que difiere de él, que ni es blanco, ni trazado sobre fondo negro, ni de tal radio, ni de circunferencia inexacta.» Y después de haber afirmado con esta claridad los datos incontestables de la experiencia interior, la conclusión natural, la única posible, debería ser ésta: luego hay realmente en nuestra conciencia conceptos abstractos y generales de una parte, y de otra imágenes individuales y concretas. Pero Taine asienta el principio sistemático de que la inteligencia es reductible á los sentidos, de que nuestro conocimiento se halla todo él constituido por sensaciones é imágenes, y la conclusión anterior contradice abiertamente este principio; será, pues, preciso explicar la experiencia para amoldarla al sistema, y como no hay explicación posible más que negan-

do los hechos, Taine declara ilusorio el testimonio de la conciencia. Esos conceptos que nosotros pensamos como diferentes de las imágenes, son una ilusión. No hay ideas generales ó conceptos, propiamente hablando; no hay más que nombres abstractos y *tendencias* á poner nombres á un conjunto de imágenes individuales semejantes; lo abstracto reside solamente en los nombres, no en las representaciones mentales. «Pensamos, dice, los caracteres abstractos de las cosas por medio de nombres abstractos, que son nuestras ideas abstractas, y la formación de estas ideas no es más que la formación de nombres, que son sus sustitutos.» «Nuestra conciencia es un hormiguero de ilusiones, y la ilusión de la idea es la primera de las ilusiones psicológicas.» «Creemos tener detrás de las palabras generales ideas generales, distinguimos la idea de la palabra, el concepto nos parece un fenómeno aparte, del que la palabra representa el papel solamente de auxiliar; cuando le comparamos á la imagen, nos parece pertenecer á otro dominio distinto, donde se nos hacen presentes las cosas generales, como la imagen nos hace presentes los individuos. Pero no hay nada de esto, añade; no son los caracteres abstractos de las cosas lo que nosotros pensamos, sino los nombres comunes con que las designamos, cuando pensamos la palabra es toda la substancia de nuestra operación; lo único que hay en nosotros son *signos* y *nada más que signos*.»

He aquí hecho el resumen del sistema de Taine: detrás de las palabras generales no hay conceptos; los conceptos son las palabras, y las palabras conceptos. Pero esto parece ridículo é inocente; la conciencia y el sentido común se resisten á admitir semejante concepción, que arruina todo el pensamiento; la palabra es un signo, y el signo no tiene razón de ser si no expresa lo significado. Y el mismo Taine y su escuela prefieren ser inconsecuentes antes que resignarse á este nominalismo puro, según el cual sería el pensamiento no más que *flatus vocis*. «Una idea general, escribe, no es más que un nombre, pero no el simple soni-

do que vibra en el aire y hiere nuestro oído, ó el conjunto de letras que ennegrecen el papel, ni siquiera estas letras representadas mentalmente, ó el sonido mentalmente pronunciado; sino este sonido ó estas letras en cuanto dotadas, cuando las percibimos ó imaginamos, de una doble propiedad, la propiedad de despertar en nosotros las imágenes de individuos que pertenecen á una determinada clase y de estos individuos solamente, y la de renacer siempre que un individuo de esta clase se presenta á nuestra memoria ó á nuestra experiencia. Un nombre que se comprende es, pues, un nombre ligado á todos los individuos de una clase determinada que podemos percibir ó imaginar. Por este título corresponde á la cualidad común y distintiva que constituye la clase, y que la separa de las demás: él es el representante mental de esta clase, y, por lo mismo, es el sustituto de una experiencia que está fuera de nuestro alcance.» «Una idea general y abstracta es un nombre, nada más que un nombre, el nombre *significativo y comprendido* de una serie de hechos semejantes ó de una clase de individuos semejantes, ordinariamente acompañada de la representación sensible, pero vaga, de alguno de estos hechos ó individuos.» He aquí resumida, con sus propias palabras, la idea capital de Taine. Y no hay término medio: ó es un nominalismo puro, vacío de toda significación, cosa que él mismo rechaza acorde con el testimonio de la conciencia y el sentido común, ó detrás y como fundamento de los nombres comunes hay que admitir los conceptos abstractos y generales. «La idea general es el nombre significativo y comprendido de una clase de individuos semejantes», y «corresponde á una cualidad común y distintiva que constituye la clase»; luego hay un término mental que sea *significado* por el término verbal, si éste ha de ser *comprendido* por la inteligencia; y este término mental no es la «imagen ó representación sensible vaga que ordinariamente le acompaña»; entre uno y otro media «un abismo». Las imágenes y sensaciones son individuales; el nom-

bre «corresponde á la cualidad común y distintiva de los individuos de una clase»; luego hay una representación mental común y distintiva de los individuos, y, por consiguiente, abstracta y general, ó el lenguaje, y muy especialmente el lenguaje científico, por ser más general y abstracto, carece de toda significación. Taine, negando la existencia de las ideas generales, habla como si existiesen las ideas generales; bien es verdad que, según el mismo, en la conciencia todo pasa como si existiesen; no le queda, pues, otro recurso para mantener el sistema preconcebido que negar la misma realidad de los hechos que se trata de explicar. Pero los juegos de escamoteo no son explicaciones científicas, y no otra cosa resulta de la labor de Taine, sino habilidades de prestidigitador, en que, después de haber jugado con los conceptos y las palabras, escamotea de pronto los primeros y grita ufano ante el público: aquí no hay más que palabras (1).

9.—No resistimos la tentación de consignar aquí algunos juicios de A. Binet, empirista él, pero algo desconfiado de las teorías y más aplicado á describir detalles de experiencias sobre la naturaleza y relaciones del pensamiento, las imágenes y el lenguaje. «Me he esforzado—escribe en un trabajo experimental sobre el *Pensamiento sin imágenes*—en suprimir las consideraciones teóricas, para exponer solamente experiencias precisas y detalladas. En estas materias se ha teorizado y esquematizado demasiado, y es útil sustituir al razonamiento y á la teoría trabajada algunas observaciones puras y sencillas, hasta triviales, dadas sin prejuicios, y que tienen un solo mérito, el de ser tomadas directamente de la observación de la naturaleza. Podemos sacar como conclusión de nuestro estudio, que la imagen es sólo una pequeña parte de fenómeno complejo á que se da el nombre de pensamiento; la facilidad que se encuentra en

(1) Cfr. A. Farges: *Le cerveau, l'âme et les facultés*, págs. 351-357.

describir la imagen mental y en comprenderla, sin duda por la comparación algo grosera que se ha hecho con una imagen pintada, ha ilusionado mucho sobre su importancia. A la psicología de Taine, tan bella en medio de sus exageraciones extremas, se debe el haberse generalizado entre nosotros la idea de que la imagen es una repetición de la sensación y de que se piensa con imágenes. En mi *Psicología del razonamiento* he tratado de demostrar que el razonamiento conduce á una visión interior de las cosas sobre las cuales se razona, visión que se construye gracias á las propiedades inherentes á las imágenes. Estoy, pues, lejos de ser hostil á las teorías que conceden importancia á las imágenes mentales; solamente que me parece que no deben extremarse las cosas. Materializar demasiado el pensamiento es hacerle ininteligible. Pensar no es lo mismo que contemplar la imagen visual de un paisaje. El espíritu no es, rigurosamente hablando, un *polípero de imágenes*; las leyes de las ideas no son ni mucho menos las leyes de las imágenes; pensar no consiste solamente en adquirir conciencia de las imágenes; prestar atención no consiste solamente en tener una imagen más intensa que las otras.

El lenguaje interior (imágenes verbales) es el que mejor expresa el curso de nuestros pensamientos; y si las palabras son inferiores en cierto sentido á las imágenes y á las percepciones de los sentidos, en cambio las palabras expresan mucho mejor, con todos los recursos de la sintaxis, el enlace de las ideas. De aquí se ha podido creer que cuando el pensamiento no va acompañado de imágenes, se compone esencialmente del lenguaje interior, siendo un simple monólogo. Esto es lo que ha supuesto y dicho, como de pasada, William James, este gran psicólogo intuitivo que tan profundamente ha estudiado el mecanismo del pensamiento, y que también ha sido sorprendido el comprobar la parte pequeña que la imagen toma en el pensamiento. El da esta interpretación sin insistir. Pero si hubiera examinado la cuestión un poco más detenidamente, un espíritu penetrante

te como el suyo se hubiera dado cuenta de que la explicación es sencillamente imposible. A menos de suponer que se aprenden las palabras sin comprender su significado y que se recitan mentalmente de memoria, es necesario en absoluto admitir que «ha habido primero pensamiento antes de pensar la palabra; el pensamiento debe necesariamente preceder á la palabra» (1).

10.—Análoga á las anteriores es la teoría conceptual de Höffding. No admite tampoco que de la fusión espontánea y mecánica de percepciones por semejanzas y diferencias puedan resultar las ideas generales; con Berkeley cree que en nuestras representaciones mentales nada hay general, todo es individual y concreto como las cosas. Pero si no hay de un lado representaciones abstractas y generales, y de otro nuestra conciencia no puede representarse la totalidad de individuos de una clase ó que participan de una cualidad común, ¿qué significado mental pueden tener los nombres comunes, y qué valor el testimonio de la conciencia que acusa la extensión universal y absoluta de nuestros conceptos? Y Höffding, en lugar del «hábito» de Hume, ó de la «tendencia» de Taine, enlaza los términos comunes con la colección de individuos en que se encuentra la cualidad semejante expresada por aquéllos, por medio de una imagen individual que contiene esa cualidad, y que sería á su vez sustituto ó representación de todos los individuos que participan de la misma cualidad; y así en la conciencia se produciría el sentimiento ó la ilusión de poseer un concepto general. Las que suponemos ser representaciones generales son, dice, «sustitutos ó ejemplos de un grupo entero de fenómenos semejantes, aquel en que encontramos lo más distintamente las propiedades que nos interesan.» El *interés* y la *atención* son los que determinan la elección de un tipo particular con preferencia á los demás

(1) A. Binet: artículo de la *Revue Philosophique*, Febrero, 1903.

del grupo, y esta virtud de poder sustituir una imagen particular á toda una serie indefinida, es lo que da á nuestras ideas, y á su enlace en los juicios y razonamientos, su aspecto general y de aplicación absoluta. Cuando, por consiguiente, el geómetra concibe las propiedades generales del triángulo, lo hace por medio de la representación mental de un triángulo particular, rectángulo, obtusángulo ó acutángulo, de tal ó cual color, y de dimensiones determinadas, pero sin fijar la atención en las particularidades de forma, color y dimensiones. «La generalidad de la idea no significa otra cosa que su aptitud para servir de ejemplo ó sustituto á todo un grupo de percepciones.» (1).

Claramente se ve aquí el buen deseo de escamotear hábilmente una dificultad, cuya solución es imposible sin volver la espalda á los hechos. Si el nombre común, la imagen verbal, necesita un término mental común que sirva de enlace con las percepciones particulares, este término no puede ser una percepción individual; porque lo individual carece en absoluto de «aptitud para representar otra cosa que lo individual»; ser por un lado una representación individual y por otro representar la universal, es una contradicción *in terminis*. Se dirá que es individual por relación á la percepción de un objeto concreto, y representa lo general por relación al grupo con el cual tiene semejanzas; ¿pero quién no ve la imposibilidad palmaria de establecer relaciones entre un fenómeno que existe en la conciencia y otros semejantes que no existen en ella? ¿Cómo podemos establecer relaciones mentales entre dos términos, de los cuales el uno no existe en la mente? Porque el segundo término sería aquí, ó el conjunto de individuos que contienen una cualidad, lo cual es imposible por dos motivos: primero, porque de las percepciones experimentadas son limitadas las que pueden á la vez reaparecer en la conciencia, y además, porque lo general se extiende á lo experimentado

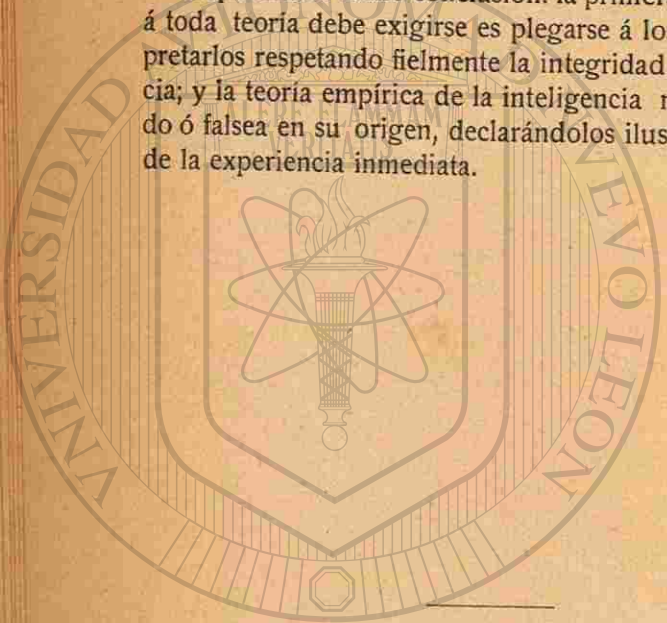
(1) Höfding: *Esquisse d'une psychol. fondée sur l'expér.*, pág. 223.

y á lo que nunca ha entrado en la conciencia, á lo actual y á lo posible; ó no sería sino la cualidad común y abstracta en que convienen todos los individuos, y Höfding niega estas representaciones genéricas y abstractas. ¿Cómo, en efecto, podemos saber que una percepción tiene aptitud para representar todos los individuos de un grupo? No cabe medio; ó admitir la representación individual de todos ellos, lo que es imposible, ó reconocer la existencia de conceptos generales y abstractos realizados individualmente en un grupo indefinido de percepciones y de objetos.

Es cierto que, de ordinario, acompañan á los conceptos generales representaciones particulares vagando por la imaginación, como que la actividad generalizadora de la inteligencia recae sobre las representaciones imaginarias; pero también lo es que, ante el testimonio incontestable de la conciencia, el contenido de los conceptos y lo significado por los nombres, es cosa muy distinta de lo representado en las imágenes; es decir, que pensamos una cosa é imaginamos otra. Cuando el geómetra concibe la noción y propiedades del triángulo, sabe que estos conceptos no son las imágenes del «ejemplo ó sustituto» que tiene ante su vista trazado en el papel, ó que vaga por su imaginación, de forma, color y dimensiones particulares; sino que prescinden de toda particularidad y comprenden por lo mismo todas las formas de triángulos posibles, hayan sido ó no objeto de experiencias anteriores; y de aquí el carácter universal, absoluto y necesario de los juicios y razonamientos formados con estos conceptos. Las sensaciones é imágenes individuales son conocimientos de hecho, solamente se refieren á lo experimentado; los conceptos traspasan toda experiencia, comprendiendo lo experimentado y lo no experimentado, lo real y lo posible. La explicación de Höfding, por consiguiente, y en general toda explicación que puramente empírica hace imposibles las condiciones esenciales de nuestro pensamiento: nuestros juicios sólo tendrían valor para la representación que se toma como sustituto ó ejemplar,

á lo más podría extenderse á los casos semejantes experimentados; y entonces, ¿qué valor podrán tener los juicios y razonamientos absolutos y necesarios, los principios y leyes universales de la ciencia?

Repitámoslo como conclusión: la primera condición que á toda teoría debe exigirse es plegarse á los hechos, interpretarlos respetando fielmente la integridad de la experiencia; y la teoría empírica de la inteligencia niega en redondo ó falsea en su origen, declarándolos ilusorios, los datos de la experiencia inmediata.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LEÓN  
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

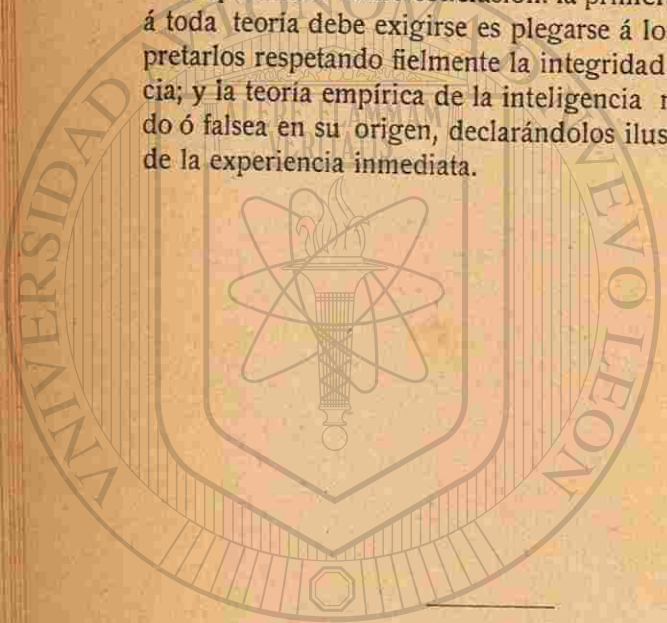
## § II.—Apriorismo conceptual

1.—El empirismo no puede dar razón de los caracteres esenciales del pensamiento; la experiencia sensible recae sobre las apariencias, sobre los fenómenos contingentes y variables; el conocimiento empírico, ya actual por medio de los sentidos, ya habitual por las imágenes sustitutos de las sensaciones, no se remonta más allá de las existencias contingentes de los objetos materiales, determinadas en el tiempo y el espacio; representa, en una palabra, lo que aparece, no lo que es, puede y debe ser. La distinción entre las formas de la sensibilidad y las de la inteligencia no es de grado, sino de naturaleza; pretender, pues, por evoluciones sucesivas y sin la intervención de un elemento nuevo, pasar de unas á otras, es pretender lo imposible; la teoría sensacionista, en lugar de explicar los datos inmediatos de la conciencia, se ve obligada á declararlos ilusorios, ó lo que es lo mismo, en lugar de explicar el pensamiento, le suprime, haciendo imposibles sus condiciones esenciales. ¿De dónde vienen entonces estos caracteres abstracto, universal y necesario de nuestros conceptos, juicios y razonamientos, cuya realidad es el hecho más incontestable de nuestra conciencia psicológica? Puesto que no proceden de la experiencia, será necesario buscarlos fuera de ella; ó nuestro espíritu contempla el objeto de su pensamiento en una realidad intelectual pura, ó le extrae de su naturaleza interior, ó le forma sobre los datos de la experiencia sensible.

Que la experiencia por sí sola no basta para formar el pensamiento, queda demostrado en todo lo que precede; pero, ¿hasta dónde debe llegar este *apriorismo* intelectual? ¿Hemos de establecer una incomunicación absoluta entre

á lo más podría extenderse á los casos semejantes experimentados; y entonces, ¿qué valor podrán tener los juicios y razonamientos absolutos y necesarios, los principios y leyes universales de la ciencia?

Repitámoslo como conclusión: la primera condición que á toda teoría debe exigirse es plegarse á los hechos, interpretarlos respetando fielmente la integridad de la experiencia; y la teoría empírica de la inteligencia niega en redondo ó falsea en su origen, declarándolos ilusorios, los datos de la experiencia inmediata.



## § II.—Apriorismo conceptual

1.—El empirismo no puede dar razón de los caracteres esenciales del pensamiento; la experiencia sensible recae sobre las apariencias, sobre los fenómenos contingentes y variables; el conocimiento empírico, ya actual por medio de los sentidos, ya habitual por las imágenes sustitutos de las sensaciones, no se remonta más allá de las existencias contingentes de los objetos materiales, determinadas en el tiempo y el espacio; representa, en una palabra, lo que aparece, no lo que es, puede y debe ser. La distinción entre las formas de la sensibilidad y las de la inteligencia no es de grado, sino de naturaleza; pretender, pues, por evoluciones sucesivas y sin la intervención de un elemento nuevo, pasar de unas á otras, es pretender lo imposible; la teoría sensacionista, en lugar de explicar los datos inmediatos de la conciencia, se ve obligada á declararlos ilusorios, ó lo que es lo mismo, en lugar de explicar el pensamiento, le suprime, haciendo imposibles sus condiciones esenciales. ¿De dónde vienen entonces estos caracteres abstracto, universal y necesario de nuestros conceptos, juicios y razonamientos, cuya realidad es el hecho más incontestable de nuestra conciencia psicológica? Puesto que no proceden de la experiencia, será necesario buscarlos fuera de ella; ó nuestro espíritu contempla el objeto de su pensamiento en una realidad intelectual pura, ó le extrae de su naturaleza interior, ó le forma sobre los datos de la experiencia sensible.

Que la experiencia por sí sola no basta para formar el pensamiento, queda demostrado en todo lo que precede; pero, ¿hasta dónde debe llegar este *apriorismo* intelectual? ¿Hemos de establecer una incomunicación absoluta entre



el mundo de las ideas y el de la experiencia sensible, de tal modo que uno y otro se desenvuelvan independientemente, como pensaron Platón, Descartes, Leibnitz, y hasta cierto punto Kant, con los idealistas de lo absoluto, y buscar la armonía de ambos conocimientos no en la misma conciencia, sino en un principio exterior á ella; ó, al contrario, debe establecerse comunicación inmanente de las ideas con la sensibilidad dentro de la misma conciencia, de tal modo, que las primeras se desenvuelvan en función de las segundas, allanando así esa incomunicación de la inteligencia con los sentidos por medio de una eficiencia mutua, como lo pensaron Aristóteles y, después de él, toda la tradición escolástica? En una palabra: ¿ha de admitirse la existencia del pensamiento todo hecho anterior é independientemente de la experiencia, ó se forma éste por la acción de una actividad superior á la experiencia sobre los datos de la experiencia misma? Como se ve, la primera hipótesis ocupa el extremo diametralmente opuesto al empirismo; la segunda constituye un término medio de armonía entre los dos.

2.— Conocida es la imagen ingeniosa en que Platón quiso representar la oposición del mundo de la inteligencia y el de los sentidos. El mundo visible semeja á una caverna débilmente iluminada por los rayos de luz que penetran por una pequeña abertura, dibujándose en el fondo interior las siluetas de los objetos exteriores, que van pasando en movimiento incesante; acostumbrado á no ver más que sombras, llega el hombre á persuadirse de que éstas son las verdaderas realidades. Pero la verdadera realidad no está allí dentro, y para llegar á ella, hay que franquear esta región de las sombras, este mundo de la experiencia de los sentidos, y salir fuera á la región de la luz, al mundo de las ideas permanentes, necesarias y absolutas, sólo accesible á la mirada de la inteligencia. Según Platón, las ideas de la inteligencia son las formas eternas del mundo, los modelos vivientes de las cosas; ellas constituyen la verdadera reali-

dad, la esencia, el sér; los objetos sensibles, por el contrario, son imágenes, sombras, apariencias (1). No está claro en este punto el pensamiento de Platón; pero todo parece indicar que concebía el mundo de las ideas como un mundo real y objetivo, transcendente, aparte del mundo físico de la experiencia sensible. La inteligencia, para ponerse en comunicación con las ideas, no necesita la experiencia sensible como punto de partida, sino que las ve con visión intuitiva, gracias á la comunicación inmediata y permanente por medio de la luz que éstas irradian sobre ella, como el mundo fenomenal irradia su acción sobre los sentidos determinando el conocimiento sensible. Las sensaciones son ocasión de que la inteligencia adquiera conciencia de las ideas, y las ideas son el medio de comprender la realidad envuelta en sombras y apariencias del mundo sensible. Hay, por consiguiente, en el hombre dos facultades, la inteligencia que vive en el mundo de las ideas, simples, puras, eternas, necesarias, inmutables, distintas de Dios y de este mundo sensible, y la sensibilidad, que vive en este mundo inferior de las apariencias.

El idealismo de Platón, como todos los idealismos posteriores, contiene un fondo de verdad; es la afirmación enérgica del hecho fundamental de nuestro espíritu, de la vida superior é independiente de la inteligencia, frente á las negociaciones del empirismo sensacionista que pone como principio la muerte de la razón. El mundo de las ideas y el de la sensibilidad se oponen como dos cosas absolutamente irreductibles. Pero es también un hecho no menos cierto y fundamental que, de una parte, la inteligencia y la sensibi-

(1) Esta dualidad del «ser» y su «sombra», de las ideas inmutables y sus imágenes móviles, parece ser la concepción platónica del universo, según se desprende del diálogo *Fedon* y de *La República*. Véanse los vols. V-VIII de las «Obras completas de Platón», puestas en lengua castellana por D. Patricio Azcárate, Madrid, 1871-1876. —Sobre la ideología de Platón puede consultarse la reciente obra de Cl. Piat: *Platón*, págs. 73-120.

lidad conviven en la unidad de la conciencia humana, siendo las funciones de la una solidarias de las de la otra, y radicando las dos en un fondo común; y de otra que no hay más que un mundo real y objetivo para la inteligencia y para los sentidos, las sombras ó los fenómenos fugitivos percibidos por los sentidos constituyen una sola y misma cosa con la realidad en sí, percibida por la inteligencia. Y Platón, además de dividir el hombre en dos, la inteligencia que que piensa y la bestia que siente, ha dividido también el mundo en dos partes, que existen en regiones incomunicables: el mundo de las ideas y el mundo de los fenómenos sensibles.

Este idealismo ha reaparecido bajo formas diversas en los periodos de la historia del pensamiento humano, como reacción y protesta contra el materialismo. En la época moderna, desde Descartes, Malebranche, Leibnitz, Kant y el panteísmo germánico, todos han conservado la levadura del idealismo platónico, todos han dejado abierto ese abismo que separa el pensamiento de la experiencia.

3.—Según Descartes (1), el alma posee ya desde el principio de su existencia «ciertas nociones primitivas, que son como los originales sobre cuyo patrón formamos todos los demás conocimientos». No entiende él que el niño tenga conciencia de estas ideas, sino que se hallan en su inteligencia de un modo virtual, irreflexivo é inconsciente, semejante á las ideas que posee el sabio de una ciencia, cuando no piensa en ellas; ni tampoco cree que hayan de nacer con él todas las ideas, sino que como aquellas nociones primitivas contienen virtualmente todas las demás, puede el espíritu aclararlas, desenvolverlas y combinarlas por sí mismo y sin

(1) Descartes: *Meditaciones* (1641), y muy especialmente *Meditación 3.ª*.—Cfr. sobre la ideología cartesiana D. Mercier: *Origines de la psychol. contemp.* Versión cast. Madrid, 1901.—V. también E. Peillaube, obra citada.

tomarlas del exterior, hasta adquirir las nociones de todas las cosas. «Cuando he dicho, escribe, que una idea ha nacido con nosotros ó que ella está naturalmente grabada en nuestras almas, no entiendo que esté siempre presente á nuestro pensamiento.» «No creo, dice en otra parte, que el espíritu del niño medite en el vientre de su madre sobre cuestiones metafísicas. El tiene las ideas de Dios, de sí mismo y de todas aquellas verdades que por sí mismas son conocidas, como las personas adultas las tienen cuando no piensan en ellas.» En cuanto á las ideas del mundo físico, Descartes cree que también preexisten virtualmente en nuestro espíritu anteriormente á toda experiencia, solamente que ésta interviene como ocasión para que aquéllas se revelen actualmente á la conciencia. La ciencia del niño es la misma que la del hombre en plena madurez intelectual; la diferencia está en que los conocimientos del primero son irreflexivos é inconscientes, y el segundo puede reflexionar y adquirir plena conciencia sobre ellos. La actividad del espíritu se halla encerrada dentro de los límites del pensamiento; ni el espíritu puede franquear estos límites para comunicar con los cuerpos, ni los cuerpos pueden ejercer su acción sobre el espíritu; entre los dos hay incomunicación directa absoluta. «Ninguna idea de las cosas es representada por los sentidos, tal como la formamos por el pensamiento, de suerte que nada hay en nuestras ideas que no sea natural al espíritu ó á la facultad que éste tiene de pensar... Porque nada puede venir hasta nuestra alma de los objetos exteriores por conducto de los sentidos, á no ser algunos movimientos corporales; pero ni estos movimientos ni las formas que de ellos provienen son concebidos por nosotros tal y como existen en los órganos de los sentidos, como he explicado largamente en mi *Dióptrica*; de donde se sigue que también las ideas de movimiento y formas corpóreas están naturalmente en nosotros. Y con más razón las ideas de dolor, colores, sonidos y otras semejantes deben sernos naturales, á fin de que nuestro espíritu pueda representárselas con oca-

sión de ciertos movimientos corporales, con los cuales aquéllas no tienen semejanza alguna.» ¿Cómo se explica entonces que nosotros creamos firmemente que nuestras ideas de las cosas exteriores se modelan directamente sobre éstas, asemejándose y conformándose á ellas? Este es un error de nuestra inteligencia: «únicamente por una ciega y temeraria impulsión es por lo que creemos que hay cosas fuera de nosotros y distintas de nuestro sér; las cuales, por los órganos de los sentidos ó por otro medio, cualquiera que éste fuere, enviaban á nuestro pensamiento sus imágenes é imprimían sus semejanzas». ¿Qué garantía pueden tener entonces nuestros juicios sobre la naturaleza exterior? No puede haber otra que la perfección absoluta de Dios; si en Dios no cabe defecto alguno, y Él ha creado nuestro espíritu con las ideas del mundo corpóreo, «se sigue con toda evidencia que no ha podido engañarnos»; la única condición que de nosotros exige la certidumbre es, que nos atengamos á lo que hay de claro y distinto en nuestras ideas.

Aunque Descartes ha clasificado las ideas en tres grupos—«unas me parecen nacidas conmigo, otras extrañas y venidas de fuera, y, otras, finalmente, hechas ó inventadas por mí»—, no quiere dar á entender que las primeras sean innatas solamente, y las segundas formadas con el concurso de los objetos de experiencia; la experiencia no interviene eficaz y positivamente para nada en la formación del pensamiento, es simplemente ocasión. De suerte que, en definitiva, las ideas todas, sin excepción, ó nacen con el espíritu, ó son producidas exclusivamente por la actividad del espíritu sin la intervención de los objetos. Este parece ser el pensamiento, no muy claro y explícito, de Descartes, y por eso hemos preferido exponerle con sus propias palabras; y así lo ha entendido su escuela, aunque modificado en cierto sentido; porque los cartesianos conciben ordinariamente las ideas innatas como formas ó representaciones completas y acabadas de los objetos, las cuales, en el pensamiento de Descartes, parecen ser nada más que virtuali-

dades inmanentes del espíritu, un poder de formar ó producir por sí mismo todas esas representaciones. De uno y otro modo, el resultado es el mismo: la inteligencia piensa sus objetos, al menos los del mundo exterior, sin comunicar directamente con los objetos pensados.

4.—El apriorismo de Leibnitz es muy semejante al de Descartes. Combatiendo el empirismo de Locke, se coloca en un punto de vista diametralmente opuesto, afirmando al principio de su *Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano* (1), que «todos los pensamientos y acciones de nuestra alma salen de su propio fondo, sin que puedan serle dados por los sentidos.» Para Locke, el espíritu nace enteramente vacío, *tamquam tabula rasa, in qua nihil est scriptum*; para Leibnitz encierra ya desde el principio el universo, es una mónada espiritual que contiene las semejanzas de todas las cosas, y para conocerlas le basta reflexionar sobre sí mismo. Locke establece en el exterior el origen de todos nuestros conocimientos, Leibnitz en el interior; para éste no hay medio de comunicación posible entre el interior y el exterior, las acciones de los seres son todas inmanentes. Distingue Leibnitz y opondrá las ideas puras á los fantasmas de los sentidos, y las verdades necesarias ó de razón á las verdades de hecho. Las primeras las saca el espíritu de su propio fondo mediante el esfuerzo de la reflexión: son, pues, innatas y preexisten antes de toda experiencia. «En este sentido puede decirse que toda la aritmética y toda la geometría son innatas y existen en nosotros de un modo virtual, de manera que se las puede hallar, considerando atentamente, y fijándose en lo que está ya en el espíritu, sin servirse de ninguna verdad aprendida por la experiencia ó por la tradición.» Sin embargo de esto, reconoce que las ideas puras van acompañadas de sus correspondientes imágenes sensi-

(1) Comprende los tomos II y III de las «Obras de Leibnitz» puestas en lengua castellana por D. Patricio Azcárate.

bles, y parece como si hubiera acción mutua y aquéllas estuvieran determinadas por éstas. Esta correlación de las ideas puras y las imágenes las explica por su teoría de la *armonía preestablecida* por el Autor de nuestra naturaleza entre los actos del espíritu y los del cuerpo, que es uno de los puntos capitales de su psicología y de su ideología: el espíritu y el cuerpo, la inteligencia y la sensibilidad se desenvuelven en dos líneas paralelas y armónicas pero independientes; y esta armonía constante es la que nos hace creer equivocadamente en la eficacia de los sentidos sobre la inteligencia, y que nosotros sacamos las ideas de la experiencia.

Pero si las ideas nos son connaturales y preexisten á todo trabajo de experiencia, parece que todos debíamos hallarnos sin esfuerzo ninguno en posesión de ellas; y, sin embargo, ¡cuántas vigiliasson necesarias para adquirir esos conocimientos! Leibnitz dice que las ideas innatas se hallan en estado inconsciente, hasta que el espíritu, replegándose sobre ellas, las hace pasar al estado consciente por la reflexión, y únicamente después de este trabajo reflexivo es cuando nos damos cuenta de ellas, y podemos utilizarlas. La teoría de lo inconsciente, que tanta importancia ha adquirido en la psicología moderna, es fundamental en la psicología leibnitziana. Contestando á *Filaletes*, es decir, á Locke, que se sorprendía de que puedan admitirse verdades en el alma de que ésta no se da cuenta, sin incurrir en contradicción, dice: «Extraño que no se os haya ocurrido que tenemos una infinidad de conocimientos de que no siempre nos damos cuenta, ni aun en el acto mismo en que los necesitamos; la memoria es la encargada de guardarlos y la reminiscencia de representarlos, como lo hace muchas veces cuando es necesario, pero no siempre. Y es indispensable que en medio de esta multitud de conocimientos, hayamos sido determinados por algo á renovar uno más bien que otro, puesto que es imposible pensar distintamente y á la vez sobre todo lo que sabemos... ¿Por qué, si un conoci-

miento adquirido puede estar oculto en la memoria, la naturaleza no ha de poder también tener oculto en el espíritu algún conocimiento original? ¿Es de necesidad que lo que es natural á una substancia que se conoce á sí misma, haya de conocerlo desde luego y actualmente? ¿No puede y debe tener el alma muchas propiedades y afecciones que le es imposible descubrir todas de un golpe y á la vez?» (1).

5.—El apriorismo del pensamiento adolece del mismo vicio que el empirismo: explica solamente un aspecto parcial de la experiencia psicológica. El empirismo, fundándose en que el desenvolvimiento intelectual depende de las condiciones de la experiencia sensible, en que toda noción positiva de la inteligencia ha debido antes pasar por las formas inferiores de la sensibilidad, y en general las funciones intelectuales dependen del medio físico que nos rodea, del estado del organismo y, sobre todo, de las condiciones del sistema nervioso, ha sacado en conclusión: luego la inteligencia es una forma superior de la sensibilidad, y como ésta es una función que radica en el organismo. El apriorismo intelectual se ha fundado también en la experiencia, pero solamente en aquella parte de la experiencia en que no ha parado mientes el empirismo, en el análisis directo de los caracteres esenciales del pensamiento: ha visto que éste es superior á toda experiencia de los sentidos, que se halla fuera de las condiciones de tiempo y espacio á que se hallan sometidos los objetos de la sensación, que es universal, absoluto y necesario, y en el mundo que nos rodea y en las impresiones de la sensibilidad todo es particular, relativo y contingente; y ha sacado la conclusión opuesta: luego el pensamiento se desenvuelve en una esfera independiente de la sensibilidad, luego no ha podido recibir de ésta lo que ésta no contiene, y, por tanto, ó el espíritu trae ya desde su origen en su propia naturaleza sus pensamientos, ó

(1) *Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano*; I, págs. 47-50.

los contempla en un mundo distinto del mundo de los sentidos. Así, en lugar de explicar en toda su integridad los datos de la experiencia psicológica, uno y otro se han desentendido de una parte de ella con el fin de armonizar las aparentes contradicciones: según el empirismo, la conciencia nos engaña cuando nos pone á la vista los caracteres del pensamiento; según el apriorismo, la ilusión, el engaño está cuando nos le presenta en relaciones de dependencia inmediata con la sensibilidad y con los objetos del mundo físico. Hay que convenir, desde luego, en que estas dos teorías extremas son las más sencillas, carecen de complicaciones; pero también es cierto que ordinariamente lo más sencillo no es lo que mejor explica la realidad de las cosas, porque esta realidad suele ser muy compleja, y sólo se llega á la sencillez mutilando la misma realidad que se trate de explicar. Y el verdadero espíritu científico y positivo exige que se acepten los datos de la experiencia en toda su integridad, sin sacrificar los que estorben á una idea sistemática y preconcebida; que no es la realidad la que ha de conformarse á las teorías sino al revés, las teorías, son las que han de plegarse á la realidad.

6.— Así como la experiencia nos demostró contra el empirismo los caracteres de la inteligencia esencialmente irreductibles á la sensación, así también la misma experiencia nos demuestra que aquélla no vive encerrada en su pensamiento é incomunicada con el mundo de los sentidos. En efecto, la inteligencia depende estrechamente del organismo en sus funciones, y toda su riqueza mental ha tenido su origen primero en la experiencia de los sentidos. El funcionamiento del cerebro es necesario al ejercicio de la inteligencia, y en este sentido los fisiólogos tienen razón al decir que «no se piensa sin el cerebro», aunque no se piense con el cerebro. Las condiciones fisiológicas del cerebro repercuten en la inteligencia; la paralización de las funciones cerebrales trae consigo la paralización del pensa-

miento, y toda anormalidad de aquéllas da como resultado el desequilibrio intelectual. La temperatura normal del cuerpo es de 36 á 37,5 grados; dos grados más abajo paraliza el ejercicio de la inteligencia, y otros dos más arriba exalta sus funciones hasta provocar el delirio. Al paralizarse la circulación cerebral por un accidente cualquiera se pierde el conocimiento, y el espíritu cae en la inconciencia. Cuando la sangre circula con lentitud ó es pobre en sustancias nutritivas, ó se acumulan impurezas en ella, la inteligencia funciona con dificultad, disminuyendo proporcionalmente su poder; la miseria y anemia orgánicas pueden fácilmente conducir al idiotismo. Las enfermedades, que naturalmente ó por abusos de cierto género, afectan directa ó indirectamente al sistema nervioso, disminuyen el vigor del espíritu, obscurecen la inteligencia, y conducen frecuentemente al estado de imbecilidad. Y en general, toda alteración del sistema nervioso se traduce en desequilibrio proporcional de la inteligencia. Por el contrario, la regularidad en las funciones del cuerpo aumenta el vigor y lucidez del espíritu: cuando la sangre es abundante y rica en sustancias nutritivas y circula con amplitud y regularidad, el pensamiento es más vivo, más intenso y profundo. El adagio vulgar, *mens sana in corpore sano*, condensa admirablemente la influencia decisiva de las funciones del cuerpo en el ejercicio del pensamiento.

Pero esta dependencia del pensamiento y la materia no es intrínseca, sino extrínseca, mediante las funciones psicológicas de la sensibilidad, y así se explican los casos no poco frecuentes en que se conserva todo el vigor intelectual y aun se aumenta durante el curso de una enfermedad ó en la decadencia orgánica de la vejez. La imaginación y la sensibilidad acompañan siempre con sus representaciones á la inteligencia, y son el medio necesario de comunicación con el organismo y el mundo físico; y como estas facultades son orgánicas, tienen su asiento en el sistema nervioso, de aquí que toda la alteración de este último debe

afectar necesariamente á la inteligencia. Y que el ejercicio intelectual requiere, de hecho, el ejercicio simultáneo de la imaginación, ya lo hemos demostrado anteriormente. No hay pensamiento que en su producción actual ó en su origen al menos no se enlace con la experiencia; no hay ideas puras en el propio sentido de la palabra; todas, próxima ó remotamente, son tributarias de la experiencia. Descartes y Leibnitz han considerado el alma pensante como una substancia activa por constitución propia, que, en su independencia solitaria, puede sacar del fondo de sí misma las nociones del yo, de los espíritus, de Dios y de las cosas sensibles exteriores. Pero á excepción, quizás, de la noción primitiva de la existencia del yo por la presencia del alma á sí misma, toda la riqueza de nuestro pensamiento es tributaria de las percepciones y representaciones de la sensibilidad. No hay una idea siquiera cuyo contenido no delate un origen sensible, cuyo empleo no requiera la colaboración de la imaginación, y por consiguiente del mecanismo cerebral; consúltese sobre este punto á la conciencia, consúltese á la fisiología del cerebro, descíendase hasta los primeros balbuceos del lenguaje, siempre aparece el pensamiento dependiente del mundo sensible. Todas nuestras representaciones requieren el concurso de los sentidos y del espíritu; la inteligencia depende de los sentidos, lo mismo para producir sus ideas que para reproducirlas cuando son habituales, siempre la idea se acompaña de un *substratum* imaginario, sin el cual ni se produce por primera vez, ni revive si ya existía en la memoria (1). El adagio escolástico: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, es pues, muy exacto, y sintetiza en este punto los datos generales de la experiencia incontestables.

7.--Es cierto que también Descartes y Leibnitz hacen intervenir la experiencia en la aparición del pensamiento; la expe-

(1) Cfr. Mercier: *Psychologie*, pág. 362.

riencia es, según ellos, *ocasión* para que las ideas que existen en el fondo de nuestro espíritu, implícita ó virtualmente, lleguen á ser pensamientos explícitos y conscientes. Pero si el alma es esencialmente actividad pura, ¿por qué no ha de poder sacarlos por sí misma de la inconsciencia al estado de *apercepción* consciente, sin el concurso de ninguna causa ocasional? Por otra parte, ¿qué intervención efectiva puede tener la experiencia en la vida del espíritu, si se supone que el espíritu y el cuerpo existen en una absoluta independencia el uno respecto del otro, hasta hacer imposible la acción de los cuerpos sobre el espíritu y viceversa? ¿No es suponer imposibles las condiciones de la experiencia misma? Para resolver la cuestión se acude á una hipótesis arbitraria; una especie de *deus ex machina* inverosímil, que si no le resuelve, da un corte inesperado al problema: la armonía que observamos y sentimos entre el espíritu y el cuerpo, entre la inteligencia y los objetos, no está en una acción mutua y natural, sino en un término extrínseco á los dos. El autor de nuestra naturaleza ha predeterminado las ideas del espíritu y las acciones de los cuerpos, de manera que se correspondan, al decir de Leibnitz, ó con ocasión de la presencia de los objetos Dios infunde las ideas en el espíritu, según Descartes; y de aquí la apariencia ilusoria de que creamos vivir en comunicación directa con los objetos de nuestro pensamiento. Todo pasa en la realidad como si conociéramos los objetos; pero, propiamente hablando, sólo conocemos nuestras propias ideas. El espíritu se halla encerrado dentro de sí mismo, é incomunicado con el mundo. ¿Cómo entonces sabemos si las ideas corresponden ó no á los objetos existentes fuera de nosotros? No nos toca tratar aquí el problema criteriológico, pero naturalmente no tiene solución; sólo cabe acudir á los atributos del autor de nuestra naturaleza, que siendo la bondad y la verdad por esencia, no puede habernos infundido ideas que nos tengan en perpetuo engaño, sin correspondencia alguna con la realidad objetiva.

El apriorismo absoluto de las ideas, llevado á este terreno de las hipótesis, es realmente inatacable; en el ocasionalismo de Descartes y en la armonía preestablecida de Leibnitz, todo sucede como si el espíritu estuviera en comunicación permanente con el mundo objetivo, sin que haya realmente comunicación alguna. ¿Y no es la mejor prueba de su debilidad como sistema el recurso obligado á hipótesis semejantes, indemostrables racionalmente y que no pueden comprobarse en la experiencia? ¿No equivale esto á confesar insoluble el problema, en los términos en que se halla planteado en la realidad?

8. — Hemos expuesto hasta aquí y discutido las dos soluciones extremas dadas al problema de la naturaleza y origen del pensamiento: el empirismo y el apriorismo absolutos; habiendo quedado evidentemente demostrada la insuficiencia de uno y otro para explicar la realidad de los hechos en toda su integridad, tal como se ofrece á la observación interior y exterior. Las dos hipótesis tienen en su apoyo la experiencia, pero la experiencia parcial, no total; las dos son, pues, en parte verdaderas, y en parte incompletas y falsas, son verdaderas en lo que tienen de positivo, en cuanto explican cada una diversos y opuestos aspectos de la realidad; y son incompletas y falsas en lo que cada una tiene de negativa y exclusivista, en cuanto desecha una parte de la experiencia para fundar la explicación solamente sobre la otra. La teoría empírica se sintetiza en este axioma: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, tomado en sentido absoluto; la apriorística en este otro opuesto: *nihil est in intellectu quod prius fuerit in sensu*.

¿Y no sería posible, y en todo caso más conforme al espíritu científico y positivo, intentar una explicación armónica que hiciese compatibles las contradicciones aparentes de la experiencia aceptando las informaciones de ésta en toda su integridad? Y en caso de que no se pudiese llegar á ella, ¿no sería preferible abstenerse de formular teoría ninguna,

antes que verse obligado á desechar en bloque y *a priori* una parte de la experiencia, suponiéndola ilusoria, sólo porque no encaja en el molde preconcebido de la teoría? ¿No es la mejor prueba de la falsedad de una teoría concebida para explicar los hechos, el hallarse en contradicción con los mismos hechos que trata de explicar?

## § III.—Formalismo kantiano (1)

1.—Se ha llamado á Kant el filósofo de las *antinomias*; gustaba su poderosa inteligencia de poner en relieve las contradicciones aparentes de la realidad, para buscar después la solución y establecer la armonía; por eso es también

(1) Emm. Kant: *Critique de la Raison pure*, trad. franc. por Tissot, (París, 1845). Esta obra capital de Kant, publicada en 1781, contiene su teoría crítica del conocimiento humano. Sus *Prolegómenos* (1783), son complemento de la anterior, y fueron escritos para vulgarizarla y defenderse de los ataques que había provocado. (Puede consultarse: *Kant*, por Th. Ruysen, París, 1900; y *L'objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote*, por C. Sentroul. Louvain, 1905.) Indudablemente el pensamiento de Kant está lleno de nebulosidades. De ordinario ha sido interpretado en sentido subjetivista, como la antítesis del realismo aristotélico. Tales son las interpretaciones después de Fichte, de Schopenhauer, de Helmholtz, de Lange; la psicológica de Fries y su escuela, la artificiosa de Cohen y su escuela, y en general de los neokantismos. Contra toda esta corriente de interpretación subjetivista de Kant, A. Riehl trató de demostrar que «la crítica kantiana del conocimiento está basada sobre una doctrina realista, y aquellos que han interpretado y desenvuelto la crítica en un sentido subjetivista, falsean el pensamiento de Kant.» (Riehl: *Der philosophische Kritizismus*. Leipzig. Engelmann, 1908, 2.ª edición.) (Véase *Le réalisme kantien d'après M. Alois Riehl*.—*Rev. de Phil.* Febrero de 1910.) Acentuando aún más la interpretación realista de Riehl y la aproximación de Kant á Aristóteles, trata de demostrar A. Müller que Kant no fué subjetivista, sino ideo-realista, caracterizándose como el representante de una síntesis del idealismo y del realismo hasta en los menores detalles. No es difícil probar, dice, que la interpretación subjetivista de Kant no solamente no es necesaria, sino que resulta muy poco probable. (*Problèmes de Logique et d'histoire de la Logique*.—*Rev. de Phil.* Mayo de 1910.)

el filósofo de la armonía y de la unidad (1). Una de estas antinomias, fundamental en su filosofía, es la que existe entre la experiencia y la razón en el conocimiento humano; el empirismo la había resuelto suprimiendo la razón, el conocimiento debía formarse con la experiencia sola sin la intervención de ningún elemento *a priori*; el innatismo anulaba de hecho la experiencia, quitándole toda intervención real y efectiva; Kant hace del conocimiento una síntesis de la razón y la experiencia, de elementos *a priori* y *a posteriori*. Contra el empirismo de Hume afirmó la necesidad y universalidad de los principios, y muy especialmente del de causalidad; pero estos caracteres del pensamiento, que no pueden venir de la experiencia, y son, por lo tanto, *a priori*, no son conocimientos hechos, sino formas vacías á modo de leyes constitutivas del espíritu humano, que necesitan para llegar á ser pensamientos conscientes, proyectarse en la sensibilidad; los fenómenos sensibles constituirán así la materia de los conceptos; en este punto conviene con Hume y los sensacionistas, en que no hay conocimiento anterior á la experiencia. ¿Cómo había de ejercitarse el conocimiento, dice él, si no fuese determinado por los objetos que impresionan primero nuestros sentidos y excitan por este medio la actividad intelectual á elaborar la materia bruta de las impresiones sensibles? Todos nuestros conocimientos comienzan, pues, con la experiencia, y ninguno la precede. Pero hay en todo conocimiento elementos que no son dados en la experiencia, ni puede, por lo tanto, la inteligencia sacarlos de donde no existen; es necesario, por consiguiente, buscar su origen en ella misma, que formen parte de la

(1) Kant proclama muy alto que *saber es unir*; pero esta unidad en sus manos suele ser artificiosa, en tal forma que deja abiertas las antinomias. La *Critica de la razón pura*, ha sido llamada por Vaihinger, uno de sus admiradores y comentadores, «el libro más genial, pero también el más contradictorio de todos los que nos ofrece la historia de la filosofía.» Cit. por C. Sentroul, obra citada, pág. 2.



constitución de nuestro espíritu, á modo de formas esenciales ó leyes que aplica á toda experiencia. Como la vista ve las cosas bajo la forma de color, en que envuelve todas las impresiones de los objetos, así la inteligencia concibe sus objetos bajo la forma de universalidad y necesidad, por medio de la aplicación de las categorías á las impresiones sensibles, pero sin que las categorías y formas vengan de los objetos, estas son leyes inmanentes que radican en la misma naturaleza del espíritu y condicionan todo conocimiento.

«La experiencia, dice Kant, nos enseña que una cosa es esto ó aquello, pero no que no pueda ser de otra manera. Si, pues, en primer lugar, se encuentra una proposición que no puede menos de concebirse como necesaria, es un juicio *a priori*; si además de esto no deriva de ninguna otra proposición que á su vez tenga el valor de un juicio necesario, entonces es absolutamente *a priori*. En segundo lugar, la experiencia nunca da á sus juicios una universalidad verdadera y rigurosa, sino solamente supuesta y comparativa fundada sobre la inducción, la cual sólo quiere decir que no se ha encontrado hasta aquí en nuestras observaciones excepción á tal ó cual regla. Si, pues, se concibe un juicio como rigurosamente universal, es decir, como excluyendo toda excepción, es que su valor es absolutamente *a priori*.» Y sabido es que, según Kant, la función primordial de la inteligencia son los juicios sintéticos, por medio de los cuales se relacionan las formas *a priori* con la materia de la sensibilidad; las formas viven en la inconsciencia, y para nosotros no tienen valor hasta que son determinadas por los datos empíricos, y de esta síntesis resulta el concepto adecuado y completo.

2.—Descartes y Leibnitz explicaron las relaciones de la inteligencia y la sensibilidad, de los conceptos puros y el mundo fenoménico, por un término extrínseco á los dos; Kant, reconociendo como ellos, y aun acentuando la opo-

sición entre la inteligencia y la sensibilidad, establece la unión en el seno de la conciencia, unión que no es simple aproximación, sino compenetración de los elementos *a priori* y *a posteriori* en una unidad sintética. El conocimiento intelectual, ó por conceptos, es una síntesis íntima de elementos empíricos, contingentes, movibles y particulares, y de elementos *a priori* que contienen lo necesario y universal. Kant denominó á los primeros materia y á los segundos forma del conocimiento; expresiones tomadas de los escolásticos, y que indican el carácter íntimo y profundo de esta unidad sintética. La materia del concepto son las *intuiciones sensibles*, que á su vez son también síntesis inferiores de los fenómenos empíricos con las formas de *espacio* y *tiempo*; estas formas son condiciones esenciales de toda percepción sensible, los dos moldes subjetivos en donde vienen á situarse y ordenarse las sensaciones. Como formas comunes y condiciones de toda experiencia, son universales y necesarias, y por tanto, no han podido venir de la experiencia, que sólo nos ofrece fenómenos contingentes y mudables; son, pues, leyes *a priori* de nuestra sensibilidad, que solamente se revelan como representaciones conscientes al contacto con los fenómenos empíricos. Al recibir una impresión visual, la conciencia sensible envuelve esta impresión en la forma subjetiva de espacio, determinándola un lugar en relación con el ocupado por los demás objetos, y en cuanto fenómeno subjetivo le da forma de tiempo, ordenándola en relación con la sucesión de impresiones dentro de la conciencia.

Sobre las formas sensibles de espacio y tiempo, están las formas intelectuales ó *categorías*, que por sí mismas carecen de contenido; conceptos puros y vacíos á manera de moldes que han de dar forma á las intuiciones sensibles; de la unión de estas formas con las intuiciones por medio de los esquemas de la imaginación trascendental, especie de tipos primitivos y *a priori* en donde toman cuerpo y se realizan de alguna manera las categorías, resultan los

conceptos con que pensamos los caracteres generales de las cosas. Todo lo que en los conceptos generales, y por tanto en los juicios, hay de universal, necesario y absoluto, es producto de la función sintética de la inteligencia; y su contenido, ó la materia de la síntesis, contingente y mudable, viene de la experiencia. La materia por sí sola es indeterminada, y nosotros no podemos pensarla, ni formular juicio ninguno sobre las impresiones de la sensibilidad, hasta no haber sido informadas por las categorías, que las determinan. El primer acto de la inteligencia es, pues, una síntesis espontánea que se verifica en nosotros, pero sin nosotros. Cuando recibimos una impresión de la sensibilidad, se moldea en las formas de espacio y tiempo. ¿Es así la realidad como aparece á la conciencia?, no lo sabemos, ni podemos saberlo; sólo podemos decir que es conforme á las leyes de nuestro espíritu, no de la realidad. Esta intuición sensible, para ser concepto de la inteligencia, necesita recibir de ésta una segunda forma, que se halla en el espíritu anteriormente á todo conocimiento: tales son las categorías. Espontánea y necesariamente aplicamos al fenómeno de la intuición sensible la ley de causalidad, y afirmamos que necesariamente tiene una causa. ¿Es así en la realidad como lo pensamos? ¿objetivamente, todo fenómeno tiene su causa según lo concibe nuestro espíritu? No lo sabemos, ni podemos saberlo; el principio de causalidad, como todos los juicios, sólo expresan que se conforman á las exigencias, á las leyes internas de nuestro espíritu. ¿Se conforman igualmente éstas leyes del pensamiento á las cosas?; es cuestión que está fuera del alcance de nuestra inteligencia.

3.—En el idealismo de Descartes y Leibnitz, nuestros conocimientos son verdaderos y expresan las cosas como son, no obstante la incomunicación entre aquéllos y éstas, por una especie de armonía providencial; el autor de la naturaleza ha dotado á la inteligencia de leyes y conceptos en concordancia con la realidad de las cosas. Kant establece la

comunicación entre el pensamiento y las cosas, pero en la formación de los conceptos racionales cambia los términos del problema, según se halla resuelto de hecho por la conciencia y el sentido común; según éstos, el conocimiento se regula y modela sobre las cosas; en Kant, al revés, los objetos se regulan según las leyes y conceptos *a priori* del espíritu. Para el sentido común la verdad de los juicios significa su conformidad con las leyes objetivas de la realidad; para Kant, este concepto de la verdad no tiene sentido, la verdad es conformidad de las impresiones de los objetos con las formas y leyes del espíritu. Pensar bien y con rectitud, no es adaptar nuestro pensamiento al modelo de la realidad, sino á las leyes inmanentes de la inteligencia. De donde se sigue necesariamente el subjetivismo y el relativismo: las cosas no aparecen como son realmente, sino como son modeladas por las formas y leyes *a priori* de nuestra inteligencia, sin que en modo alguno podamos llegar á saber si realmente son como aparecen. La inteligencia se ve obligada á ver la realidad interior y exterior, al través de infinidad de medios refringentes que van modificando los objetos hasta llegar al espíritu; ¿y quién sabe si estos medios la han modificado de tal modo que no se le parezca en nada? ¿Quién sabe si no hay más que estas formas, que nosotros tomamos por objetos? A decir verdad, no hay gran diferencia entre las ideas innatas de Descartes y Leibnitz, y las formas *a priori* de Kant. La principal consiste en que Kant trata de enlazarlas con los datos empíricos, y los dos primeros suponen imposible la unión. Pero mientras que éstos buscan en un término extrínseco la armonía del pensamiento con la realidad de las cosas, salvando así, al menos aparentemente, la objetividad de los conceptos, queda en Kant enredada la inteligencia en el tinglado de formas y subformas subjetivas, sin poder salir de ellas á la realidad; porque, en definitiva, los conceptos son *fabricamenta mentis*, ficciones del espíritu; por su forma, son creaciones *a priori* de la inteligencia, y por su materia, fenómenos, es decir,

apariencias, ficciones también (1). Pero dejemos á un lado este aspecto criteriológico del conocimiento kantiano, y analicemos su aspecto psicológico, que es el que nos interesa.

4.—Dejándonos de sutilezas dialécticas, en las cuales Kant es un gran maestro, vayamos al terreno firme de los hechos, de la observación psicológica. Todas esas formas *a priori*, si realmente existen, deberán aparecer como fenómenos de nuestra conciencia racional, ó deberán ser realidades implicadas en ellos, que existirán más allá de los umbrales de la conciencia, á manera de condiciones ó causas productoras de los fenómenos; y en este caso, lo condicionado sería un índice revelador de la condición. En cuanto á lo primero, la observación interior sólo encuentra, en el orden del conocimiento, representaciones y relaciones de representaciones, en estado actual ó virtual. Ahora bien; según Kant, estas formas *a priori* son representaciones vacías, relaciones abstractas sin términos de relación. ¿Y qué serían las representaciones sin materia de la representación y las relaciones sin términos de relación? nada absolutamente. El mismo Kant reconoce que las categorías nunca aparecen en su forma pura y desnuda á la conciencia. Cuando las designa con el nombre de representaciones ó conceptos no quiere dar á entender representaciones formales y conscientes. «Independientemente de la materia sensible, dice él mismo, ó del contenido de la categoría, ésta no es más que una posibilidad de representación consciente; el entendimiento no hace de las categorías más que un uso empírico, y nunca un uso transcendental.» Y si no son conceptos actuales, tampoco son conocimientos virtuales, ó aptitudes de la inteligencia para producirlos por sí sola conscientemente; una forma vacía de contenido por sí sola no puede producir el contenido, que es la materia, y ésta, según Kant, solamente pro-

(1) Cfr. D. Mercier: *Orígenes de la psicología contemporánea*, página 53; trad. cast. por el P. M. Arnáiz, 1901.

viene de la sensibilidad. De hecho, la intuición de la conciencia racional no acusa la existencia de tales formas sin contenido; no hay en ella el tipo de semejantes conceptos á medio hacer. Las formas de la inteligencia ó no son nada, ó son representaciones que contienen algo representado, ó relaciones de representaciones. El apriorismo de las formas, por consiguiente, ó no difiere del innatismo de las ideas que Kant tiene buen cuidado en rechazar, ó no tiene sentido inteligible.

Bien es verdad que el mismo Kant es todo nebulosidad cuando trata de decirnos en qué consisten y cómo se hallan las categorías en la inteligencia. Tanto como se preocupa en describir minuciosamente las funciones de estas formas en su aplicación á los fenómenos pasivos de la sensibilidad, tanto ha descuidado el decirnos en concreto cuál es el origen de estos materiales, y qué son y cómo existen aquellas formas en nuestro espíritu anteriormente á la experiencia, cuando todavía, por hallarse vacías de materia, no son conceptos formales ni pueden ser pensadas. No es fácil saber á ciencia cierta—dice Peillaube—, en qué puedan consistir las formas kantianas. «Nosotros hemos creído más de una vez—añade—haber comprendido exactamente el pensamiento de Kant respecto de estas categorías; pero á cada estudio más amplio y más profundo de la *Crítica de la razón pura*, nos hemos sentido más desalentados ante estas formas inasequibles que se desvanecen, á medida que se penetra más en ella por el análisis, se transforman, cambian de aspecto como otros tantos Proteos, se escapan cuando se les cree tener entre las manos, dejando al fin la incertidumbre en nuestro espíritu sobre lo que son, y el modo de existir *a priori*.» (1).

5.—Si no son conceptos ya hechos, serán hábitos, aptitudes ó virtualidades de la inteligencia, conformaciones del

(1) *Théorie des concepts*, pág. 232.

entendimiento que regulan su marcha en el conocimiento; y estas expresiones son las empleadas muchas veces por Kant. Desde luego, no se ha de entender hábitos y disposiciones adquiridos por el ejercicio, como las ideas habituales que posee el sabio ó la habilidad del artista, que marcan una orientación determinada al ejercicio de sus facultades; las formas intelectuales de Kant preexisten y son anteriores á todo ejercicio y á toda experiencia. Serán entonces aptitudes ó determinaciones innatas de la inteligencia. ¿Pero qué podrán ser estas aptitudes, no siendo conceptos ó representaciones completas y formadas, sino simples facultades subordinadas á la facultad superior intelectual? Kant llama, en efecto, á las categorías condiciones de la posibilidad del pensamiento; ¿y qué es una condición que por su actividad propia da la forma al pensamiento, sino una facultad? Habría, pues, que admitir tantas facultades intelectuales como categorías. Por otra parte, ¿cómo concebir determinaciones *a priori* sin nada determinable? Supone, además, Kant, que la sensibilidad es enteramente pasiva, y la inteligencia toda actividad; ¿y cómo entonces se verifica la aplicación de las categorías á los fenómenos de la sensibilidad, si la inteligencia no es de algún modo pasiva, y determinable por éstos? Verdaderamente, las categorías, y, en general, las formas *a priori* del conocimiento, no tienen sentido alguno psicológico, si no son, ó conceptos innatos como lo pensaron Descartes y Leibnitz, ó la simple facultad para formarlos, como lo pensaron Aristóteles y los escolásticos. Psicológicamente, no se justifica medio entre la pura potencialidad ó facultad, y su acto ó el concepto completo; la interposición de formas intermedias es arbitraria.

¿Serán acaso leyes ó normas generales del pensamiento reguladoras de su actividad espontánea? Este concepto es el expresado muchas veces por Kant y sobre todo por los neokantistas; Renouvier define las categorías «las leyes generales de la representación». Pero si se entiende por ley, dice acertadamente Peillaube, la manera constante y unifor-

me de obrar los seres y las cosas, ó bien el juicio universal obtenido por la inducción que traduce intelectualmente esta manera constante y uniforme de obrar, la ley no es nada fuera de la experiencia, fuera de los seres y de las cosas. Suponer que las categorías son leyes así definidas, es, pues, suponer una cosa ininteligible, porque las categorías existen *a priori* en el entendimiento independientemente de la experiencia y anteriormente á las cosas» (1). No cabe, pues, aplicar á las categorías el concepto de ley sino en el sentido de constitución interna del espíritu para producir sus conceptos en formas determinadas, constantes y uniformes, es decir, que el espíritu se halla sometido como todos los seres á la finalidad; no se concibe, en efecto, sér alguno activo absolutamente indeterminado en su acción, todos llevan en su naturaleza la limitación y orientación de sus actividades. ¿Y acaso las categorías constituyen la naturaleza misma de la inteligencia, independientemente de los objetos? Desde luego, y absolutamente consideradas las cosas, no es imposible que nuestra inteligencia estuviera constituida para ver ó concebir las cosas bajo las formas de causa, substancia, tiempo y espacio, sin que nada de esto existiera en la realidad, ó á lo menos sin que en la formación de estos conceptos entrara para nada la realidad; pero entonces, ¿qué diferencia hay entre el formalismo de Kant y el innatismo de Platón, Descartes y Leibniz, que él mismo con razón rechaza?

6.—La explicación de Kant tiene analogías con la teoría de la *materia* y la *forma* con que Aristóteles y los escolásticos explicaban la constitución de los seres, é indudablemente aquí debe de haberse inspirado aquél para formular su teoría del conocimiento. Según Aristóteles, la materia y la forma son los dos elementos constitutivos de las cosas; según Kant, son elementos del conocimiento. Para Aristó-

(1) *Théorie des concepts*, pág. 235.

teles, cada uno de los elementos no existe separadamente, son puras potencialidades, la síntesis constituye la realidad; para el segundo, las formas puras son simples posibilidades del conocimiento, y la materia, es decir, los fenómenos empíricos no son nada por sí solos en orden al conocimiento hasta no haber sido vaciados en las formas mentales. Establece Aristóteles una jerarquía de formas subordinadas en la naturaleza, así la sensibilidad del animal es forma superior que relaciona las funciones fisiológicas de la vida orgánica; ésta á su vez sintetiza los elementos orgánicos, los cuales á su vez dan unidad á los elementos químicos. En Kant hay igualmente una jerarquía de formas que se contienen unas en otras. Los fenómenos empíricos reciben las formas de espacio y tiempo, constituyendo las intuiciones sensibles, estas intuiciones pasan á ser materia de las formas superiores, primero de los esquemas generales de la imaginación y después de las categorías, y éstas á su vez se sintetizan en las formas de la razón; y por último, cerrando la llave de este edificio de formas y subformas, está la unidad absoluta de la inteligencia, del yo, que subsume toda forma de conocimiento en una unidad transcendental y absoluta. ¿Cómo en esta unidad absoluta se contienen todas las formas inferiores? De un modo semejante á como las diversas formas de un sér real, de un vegetal por ejemplo, estaban contenidas en el germen y han ido apareciendo por evolución ontogénica. El germen contiene en sí de un modo potencial las formas general y particulares del organismo, cuyo desarrollo no consiste más que en la absorción y asimilación de elementos materiales adaptados á aquellas formas que van tomando realidad; el sér no produce los materiales que toma del exterior, sólo produce las formas que relacionan y sintetizan los elementos. Así, cada especie vegetal crea en los elementos asimilados formas especiales y determinadas de hojas, flores y frutos, y la forma general del organismo. De manera análoga en la teoría de Kant el espíritu *a priori* sólo parece contener las formas del conocimiento en estado po-

tencial, al contacto de la materia del conocimiento, ó sea de las impresiones de la sensibilidad, va organizándola en síntesis cada vez más íntimas y más generales, dándoles una forma consciente que ya poseía en sí mismo virtualmente, como la planta va dando forma real á los elementos asimilados, hasta constituir el organismo total del conocimiento. Si no hemos comprendido mal el pensamiento de Kant, tal debe ser la interpretación psicológica de las categorías cuando las llama leyes del conocimiento; el espíritu no recibe del exterior más que la materia informe de los fenómenos empíricos, su propia función es la de relacionar estos fenómenos en síntesis generales conforme á ciertas normas de su actividad predeterminadas en su naturaleza. ¿Hay alguna correspondencia entre estas leyes del pensamiento y las leyes objetivas de la realidad? Esto es lo que no podemos saber; la inteligencia en el ejercicio del pensamiento no sale ni puede salir de sí misma; ella se determina á sí misma y desenvuelve su actividad en conformidad con sus propias leyes.

7.—¿Cómo se verifica la síntesis de la inteligencia y de la sensibilidad? Toda la teoría de Kant estriba en la distinción radical de estas dos facultades, é inspirado también en los escolásticos, ha hecho resaltar los caracteres opuestos, contradictorios de una y otra. Hume y los empiristas habían hecho de la inteligencia una forma de la sensibilidad. Descartes incluyó la sensibilidad entre los modos del pensamiento; Kant abrió un abismo entre las dos, y contra el testimonio evidente de la conciencia, que no obstante sus diferencias irreductibles, acusa la unión fundamental en el sujeto y en el objeto, hizo imposible toda comunicación mutua. La conciencia empírica, la sensibilidad es pura receptividad, tiene por objeto los fenómenos contingentes, mudables, informes, sin unidad de ninguna clase; esta materia, desprovista de toda forma, tiene su origen en una causa desconocida: sólo sabemos que en ella el espíritu se halla

meramente pasivo; sentimos los fenómenos en nosotros, pero no los producimos nosotros. La conciencia trascendental, el entendimiento, es pura espontaneidad; tiene por objeto las formas universales y necesarias que saca de sí mismo por su propia actividad sin la intervención de ninguna causa extraña, y que aplica á manera de leyes unificadoras á las intuiciones sensibles para transformarlas en conceptos. ¿Pero cómo verificar la aplicación de las categorías á las intuiciones sensibles? ¿Cómo concebir la síntesis entre dos términos que nada tienen de común, si por otra parte se niega su unificación en el objeto, puesto que las categorías carecen de objeto, y en el sujeto substancial ó en una energía fundamental origen común de las dos facultades, puesto que para Kant el alma-substancia es una incógnita que traspasa los límites de lo cognoscible? Kant ha intentado resolver el problema, pero, como dice P. Janet, «este problema subsiste siempre, y no encuentra solución en la filosofía kantiana» (1). Y lo ha resuelto buscando un tercer término que sirva de enlace á los dos extremos incompatibles, este término es la imaginación. La imaginación tiene dos funciones: productora de formas (esquemas transcendentales), y reproductora de las impresiones sensibles; la primera pertenece al entendimiento, la segunda á la sensibilidad. Pero ¿es esta una solución? ¿no es dejar el problema en el mismo estado que antes? Dos términos heterogéneos y contradictorios en sí mismos, ¿pueden hacerse homogéneos é identificarse en un tercero?

Pero aun en el supuesto de que no hubiera imposibilidad manifiesta de enlazar los elementos *a priori* y los datos empíricos, esta síntesis es inexplicable en la teoría de Kant. Esta síntesis no está determinada por la sensibilidad, sino que la hace *a priori* la inteligencia de una manera ciega, fatal y necesaria, sin percibir las razones de la síntesis; ella

(1) P. Janet: *Principes de Métaphysique et de Psychologie*, vol. II, página 225.

crea, sacándolas de su fondo subjetivo, las categorías y las relaciones de las cosas para aplicarlas á las cosas mismas sin discernimiento y de un modo inconsciente. ¿Por qué á determinados fenómenos de la sensibilidad aplica la categoría de causa y no la de substancia ú otra cualquiera? No hay razón ninguna; la inteligencia verifica las síntesis sin saber por qué las hace. Además de ciego, es el conocimiento de la inteligencia necesariamente falso. Esta, en efecto, establece, con la aplicación de las categorías, relaciones entre los fenómenos que no existen en ellos mismos, y nos presenta como enlace necesario lo que en las intuiciones de la sensibilidad es accidental y contingente. Así la inteligencia nos presenta como enlazados necesariamente por el principio de causalidad, fenómenos que son simple sucesión accidental en el tiempo, y por el de substancialidad lo que sólo es permanencia de fenómenos en el espacio. En el sistema de Kant, dice P. Janet, es imposible relacionar las funciones de la sensibilidad con las de la inteligencia. La sensibilidad permanece esencialmente una facultad pasiva, una receptividad que lo recibe todo de fuera, mientras que el entendimiento es una actividad que saca de sí mismo sus categorías, para aplicarlas á los fenómenos de la sensibilidad. El entendimiento no puede producir los objetos por un acto creador como lo haría un entendimiento divino; él los construye, pero con la ayuda de los datos de la sensibilidad; de aquí el problema: ¿cómo la sensibilidad se conforma con el entendimiento y se adapta á sus leyes? Poco importa que las dos facultades sean ó no de un mismo sujeto si tienen una función esencialmente diferente: la una que aporta la regla, la ley; la otra el dato, lo real, la materia del conocimiento.

¿Y cómo esta materia se deja dominar por las leyes del sujeto? ¿Cómo y por qué, si el entendimiento no es en algún modo pasivo, si no está determinado por los datos objetivos de la sensibilidad, el orden de las sensaciones es la reproducción del plan lógico determinado por el espíritu? ¿Cuál es el poder misterioso que hace nacer las sensaciones

á medida que nuestro espíritu las exige según sus propias leyes? Las leyes racionales de nuestro espíritu exigen, por ejemplo, que tal planeta esté situado en el cielo en tal lugar y en tal momento del tiempo; ¿y por qué misterio la sensibilidad hace surgir en nosotros la sensación de un planeta, precisamente en el momento y lugar fijado *a priori* por el entendimiento? El problema de la concordancia entre el *a priori* y el *a posteriori*, ó sea entre las categorías del entendimiento y los fenómenos de la sensibilidad, «es un problema que subsiste siempre y que no encuentra solución en la filosofía kantiana» (1).

8.—Dejando ahora aparte el carácter subjetivista de la teoría kantiana, con sus formas, categorías y leyes *a priori*, en las que la conciencia nos engaña siempre y necesariamente, puesto que por constitución natural nos hace ver en los objetos lo que no hay en ellos realmente, el filósofo de Königsberg no consiguió el fin propuesto cual era legitimar, contra el empirismo de Hume, el carácter universal, necesario y absoluto del pensamiento. No hallando en los fenómenos de experiencia sensible, donde todo es movedizo y contingente, base suficiente para construir sobre ellos el pensamiento con sus caracteres propios, creyó necesario construirle exclusivamente sobre la actividad del espíritu. ¿Pero acaso los fenómenos del espíritu, producto de sus actividades, son, en cuanto realidades ó actos psicológicos, menos contingentes y mudables que los de la naturaleza? ¿Acaso todo el contenido de la conciencia, tanto sensible como intelectual, los conceptos, juicios y razonamientos y las supuestas formas *a priori*, aunque lógicamente representen lo universal y necesario, dejan de ser psicológicamente en cuantos hechos de conciencia, tan movedizos, fugaces y pasajeros como los demás fenómenos naturales? Si lo uni-

(1) Pablo Janet: *Principes de Métaph. et de Psyc.*, págs. 292-293. —París, 1897.

versal y necesario no puede existir en modo alguno en las cosas, no hay razón para que pueda ser atributo y constitutivo esencial de nuestra conciencia. Porque no hay una razón impersonal que sea universal á todos los hombres; sólo hay razones particulares de los individuos, comunicables de unos á otros; cada conciencia y cada fenómeno subjetivo tiene su sér propio incomunicable, como cada sér y cada fenómeno de la naturaleza tiene su realidad individual incomunicable. La universalidad y necesidad que entraña el pensamiento no son en cuanto éste es fenómeno subjetivo, sino en cuanto es acto representativo de objetos; suprimáanse estos objetos del pensamiento, como hace Kant, ó quitense de ellos todo fundamento posible de universalidad y necesidad, y no queda otro recurso que establecerle en el aspecto subjetivo variable de la conciencia. Es cierto; hay una experiencia ó, mejor dicho, una parte de la experiencia en que todo es contingente y variable; pero esta experiencia de los sentidos no es toda la experiencia; hay además de la intuición sensible, la intuición de la conciencia racional, que ve en lo contingente percibido por los sentidos lo permanente y necesario, en el fondo de lo que aparece, lo que es, puede y debe ser. La figura de un triángulo sólo dice á la vista lo que es ese triángulo particular; la inteligencia ve que no sólo es así, sino sus propiedades realizables indefinidamente, y que son de tal manera y no pueden ser de otra; esto es, en lo contingente de la experiencia sensible tiene intuición de lo universal y necesario. Porque en el fondo de todas las cosas y de toda experiencia contingentes é individuales palpita siempre lo necesario y universal; y en este mundo objetivo de la experiencia es donde la inteligencia descubre los caracteres de su pensamiento, no los saca del fondo subjetivo de su propia naturaleza, como pensaba Kant. En efecto: nuestros conceptos y nuestros juicios, aun los más universales y absolutos, se enlazan siempre con algún objeto de experiencia, nacen y reviven con la experiencia, y son aplicables y realizables en la misma experiencia. No hay un

muro de separación absoluta entre lo necesario y lo contingente, entre lo universal y lo individual; son dos aspectos diversos que, sin identificarse, se funden en una sola y misma realidad, como el sér ó la esencia de las cosas se funde con sus modos particulares y accidentales de existir.

9.—Por último, el sistema apriorístico de Kant está en abierta oposición con el testimonio de la conciencia psicológica. La necesidad y universalidad de los conceptos y juicios proceden, según él, de una *tendencia puramente subjetiva*, sin equivalencia en el orden real; las categorías de causa, substancia, relación etc., y las formas de tiempo y espacio son modalidades del espíritu, no de los objetos; pero y entonces, ¿cómo se explica que todo esto aparezca á la conciencia, no como modos propios subjetivos, sino de objetos que se sitúan frente á la actividad de la conciencia y en oposición á ella? Porque es natural que si realmente son creaciones ó preformaciones de la inteligencia, aparecieran como tales y no como modos objetivos. ¿Cómo se verifica esta transposición de aparecer lo que es creación y modo de la conciencia, como modos representativos de objetos situados fuera de ella? ¿Por qué hemos de pensar las cosas bajo forma de espacio y tiempo, de objetividad, causalidad y relación, etc., si en las cosas nada hay que á tales conceptos corresponda? ¿No es bien extraño que la naturaleza nos haya dado un instrumento útil solamente para fabricar ilusiones? La explicación de que así está constituido nuestro espíritu, es la razón de la sin razón, y Kant no puede dar otra.

La razón vive fuera de la realidad y en perpetuo y necesario engaño, es un instrumento inútil, porque no nos da á conocer la verdad, y perjudicial, porque nos hace vivir en perpetua ilusión, cuando nos presenta como formas y verdades reales y objetivas, independientes de ella misma, las que sólo son leyes de nuestro espíritu, asociaciones ciegas y espontáneas que radican en el fondo de nuestra concien-

cia, sin fundamento en las cosas reales. De donde se sigue que no hay principios ni leyes de las ciencias experimentales, ni matemáticas, ni filosóficas, ni morales; todos esos principios y leyes que creemos ser de las cosas y que aplicamos á las cosas, son modos exclusivos de la conciencia, que ésta nos presenta como modos de la realidad, pero sin que efectivamente tengan relación con ésta. Lo que es verdadero para uno puede ser falso para otro, porque depende de las disposiciones subjetivas de cada individuo, ó mejor dicho, nada hay verdadero ni falso; estas son denominaciones equivocadas del sentido común, derivadas del realismo inconsciente y vulgar, que supone la posibilidad de conformarse el espíritu á las cosas, y de conocerlas como son; pero no son las cosas la medida de la inteligencia en el conocimiento de lo verdadero, sino que la inteligencia es la medida de las cosas; la verdad no es lo que es, según las leyes de la realidad, sino lo que aparece según las leyes de la inteligencia; nosotros creamos la verdad, no la percibimos. «Si el kantismo es verdadero, exclama Piat, cerremos nuestros libros, cesemos de ahondar en los misterios de la naturaleza; estamos condenados por el autor de nuestro sér á no poder jamás salir de nuestro pensamiento, á girar eternamente en el círculo de sus ideas, incomunicados con el mundo real; la razón es una prisionera, y desde su prisión, donde se agitan sin cesar sombras que no son otra cosa que ella misma, no podrá levantar el vuelo hasta donde brilla el sol de la realidad (1).»

En resumen: la teoría de Kant tiene una base cierta, acorde con los datos de la experiencia psicológica: la oposición de las representaciones de la sensibilidad y de los conceptos de la inteligencia, y la intervención armónica de unas y otros en la formación del conocimiento humano. El error está en la manera de explicar esta síntesis, poniendo condiciones que la hacen imposible; como son la actividad pura

(1) C. Piat: *L'idée, ou critique du kantisme*, pág. 118. Paris, 1901.



de la inteligencia y la pura pasividad de la sensibilidad. En los fenómenos de la sensibilidad, como en la naturaleza que los produce, todo es informe, incoherente y mudable: las formas, las leyes que los unen, los conceptos, los produce por sí sola la actividad de la inteligencia, sin correspondencia alguna en la sensibilidad, ni por consiguiente, en las cosas. De donde se sigue la imposibilidad de pasar de los conceptos de la inteligencia á los objetos existentes fuera de ella; todo debe ser subjetivo, aun los datos de la sensibilidad, en la teoría kantiana. Son subjetivos los conceptos de la razón y del entendimiento, lo son igualmente las formas cuantitativas generales de espacio y tiempo de la sensibilidad, lo son también las especiales cualitativas de color, sonido, etc. ¿Qué queda entonces en las representaciones y modos de la conciencia, que pueda lógicamente conducirnos al conocimiento de algo real fuera de ella? No queda más que el carácter pasivo de los fenómenos de la sensibilidad; puesto que se producen en nosotros y sin nosotros, deben proceder de una realidad desconocida exterior á nosotros; pero aun aquí es necesario emplear el concepto de causa, cuyo valor es puramente subjetivo. En conclusión: la razón humana no puede traspasar los límites de la propia conciencia, ni en el orden de los conceptos, ni en el de la experiencia; si hay algo fuera de nosotros, este algo será siempre una incógnita. Tiene razón Balmes: «*La Crítica de la razón pura* es la muerte de la razón; ésta se examina á sí misma para suicidarse.»

#### § IV.—Teoría instrumentalista de los conceptos

1.—El siglo XX ha comenzado por una revisión é interpretación nueva de los valores intelectuales, en el sentido de concebir la inteligencia más bien que como facultad representativa de la realidad, como instrumento de acción práctica. La idea pragmatista flota hoy por todas partes en el ambiente intelectual: W. James, al consignar este hecho, decía verdad. Ya se llamen *intuicionismo*, *inmanentismo*, *filosofía de la acción* en Francia; *pragmatismo* en América, *humanismo* en Inglaterra, *filosofía de los valores* en Alemania, todos tienden á dar á la inteligencia una finalidad práctica subordinada á los fines de la vida; todos representan una reacción contra los refinamientos intelectualistas, contra los idealismos abstractos y vacíos, y contra los naturalismos científicos, que alternativamente venían repartiéndose durante el siglo pasado el monopolio de la especulación filosófica.

La razón especulativa ha demostrado en sus continuos fracasos, en los resultados de su labor siempre escéptica y negativa, la incapacidad radical en que se halla para formar convicciones que den un sentido y orienten la vida humana; y sin convicciones, sin ideales esta vida carece de valor. Y es que la inteligencia se ha atribuido una función que no es la suya propia, y para la que no ha sido hecha; siendo por constitución natural, analítica y desorganizadora de la realidad y de la vida, no puede conocer la una sin caer en el escepticismo teórico, ni dirigir la segunda sin evitar el escepticismo práctico que es desorden y anarquía. Es necesario, por tanto, cambiar de procedimientos, y dejando la ruta seguida hasta aquí por todas las filosofías de encontrar la verdad y la dirección de la vida en la razón, buscarlas en la

de la inteligencia y la pura pasividad de la sensibilidad. En los fenómenos de la sensibilidad, como en la naturaleza que los produce, todo es informe, incoherente y mudable: las formas, las leyes que los unen, los conceptos, los produce por sí sola la actividad de la inteligencia, sin correspondencia alguna en la sensibilidad, ni por consiguiente, en las cosas. De donde se sigue la imposibilidad de pasar de los conceptos de la inteligencia á los objetos existentes fuera de ella; todo debe ser subjetivo, aun los datos de la sensibilidad, en la teoría kantiana. Son subjetivos los conceptos de la razón y del entendimiento, lo son igualmente las formas cuantitativas generales de espacio y tiempo de la sensibilidad, lo son también las especiales cualitativas de color, sonido, etc. ¿Qué queda entonces en las representaciones y modos de la conciencia, que pueda lógicamente conducirnos al conocimiento de algo real fuera de ella? No queda más que el carácter pasivo de los fenómenos de la sensibilidad; puesto que se producen en nosotros y sin nosotros, deben proceder de una realidad desconocida exterior á nosotros; pero aun aquí es necesario emplear el concepto de causa, cuyo valor es puramente subjetivo. En conclusión: la razón humana no puede traspasar los límites de la propia conciencia, ni en el orden de los conceptos, ni en el de la experiencia; si hay algo fuera de nosotros, este algo será siempre una incógnita. Tiene razón Balmes: «*La Crítica de la razón pura* es la muerte de la razón; ésta se examina á sí misma para suicidarse.»

#### § IV.—Teoría instrumentalista de los conceptos

1.—El siglo XX ha comenzado por una revisión é interpretación nueva de los valores intelectuales, en el sentido de concebir la inteligencia más bien que como facultad representativa de la realidad, como instrumento de acción práctica. La idea pragmatista flota hoy por todas partes en el ambiente intelectual: W. James, al consignar este hecho, decía verdad. Ya se llamen *intuicionismo*, *inmanentismo*, *filosofía de la acción* en Francia; *pragmatismo* en América, *humanismo* en Inglaterra, *filosofía de los valores* en Alemania, todos tienden á dar á la inteligencia una finalidad práctica subordinada á los fines de la vida; todos representan una reacción contra los refinamientos intelectualistas, contra los idealismos abstractos y vacíos, y contra los naturalismos científicos, que alternativamente venían repartiéndose durante el siglo pasado el monopolio de la especulación filosófica.

La razón especulativa ha demostrado en sus continuos fracasos, en los resultados de su labor siempre escéptica y negativa, la incapacidad radical en que se halla para formar convicciones que den un sentido y orienten la vida humana; y sin convicciones, sin ideales esta vida carece de valor. Y es que la inteligencia se ha atribuido una función que no es la suya propia, y para la que no ha sido hecha; siendo por constitución natural, analítica y desorganizadora de la realidad y de la vida, no puede conocer la una sin caer en el escepticismo teórico, ni dirigir la segunda sin evitar el escepticismo práctico que es desorden y anarquía. Es necesario, por tanto, cambiar de procedimientos, y dejando la ruta seguida hasta aquí por todas las filosofías de encontrar la verdad y la dirección de la vida en la razón, buscarlas en la

voluntad, en el sentimiento, en la acción práctica, en las afirmaciones y tendencias espontáneas, prelógicas y superracionales, que brotan de las profundidades de nuestra conciencia y nos hablan el lenguaje de la verdad; todo menos poner la negación y la duda como bases de la vida. Si la realidad y la vida en su fondo son irracionales é ilógicas, ¿no será empeño vano el de las filosofías que tratan de aprisionarlas y comprenderlas en formulismos rígidos y abstractos de una lógica racional? Tal es la posición del pragmatismo de la inteligencia.

2.—Al modo como el instinto construye instrumentos orgánicos para el desarrollo y mantenimiento de la vida, inconscientemente, ciegamente, así la inteligencia tiene como fin fabricar reflexivamente instrumentos ideales y modelos físicos con que someter la naturaleza á las exigencias y necesidades de la vida humana. El progreso de la humanidad, la ciencia y sus aplicaciones industriales no son otra cosa. Y no hay que pedir al instrumento virtud de representar las cosas, sino solamente condiciones de hacer efectivas sus aplicaciones en resultados útiles. La inteligencia no está constituida naturalmente para la especulación y la verdad, sino para la acción; y por no haber comprendido esta función propia suya las filosofías intelectualistas, se han visto envueltas en vanas especulaciones y antinomias insolubles, de donde su escepticismo irremediable. El criterio intelectual no consiste, pues, en que la inteligencia haya de conformarse á la realidad de las cosas, conformidad imposible en sí misma, sino en que los conceptos sean instrumentos útiles y adecuados á las exigencias prácticas y necesidades del vivir.

Y si los conceptos de la inteligencia no nos dan la representación y la verdad de las cosas, ¿habremos de resignarnos á forzoso escepticismo? Este habrá de ser desde luego el término fatal de toda filosofía de la realidad construida por la inteligencia; no queda, pues, otro remedio sino construir la filosofía de lo real sobre un plano nuevo y distinto

del plano en que se mueve la inteligencia: tal es la intuición inmediata. El pensamiento discursivo y conceptual es relativo, simbólico y convencional en la medida que se aparta de la intuición; y la intuición, proyectándose en el movimiento y adoptando la vida misma de las cosas, es el único conocimiento verdadero y real. La razón deforma la realidad; la intuición la descubre en su pureza original. Filosofar supone, pues, en el pragmatismo de la inteligencia, una inversión en las maneras habituales de pensar; «más allá de la lógica»: tal es la forma de la metafísica nueva de la realidad, en todo opuesta á las viejas metafísicas.

Dejando á un lado la múltiple variedad de matices y aplicaciones del pragmatismo, nos limitaremos á lo que hace al caso, considerándole como teoría psicológica de los conceptos, tal como la entienden principalmente H. Bergson y W. James (1).

(1) No es cosa fácil formular una definición concreta y precisa del pragmatismo: en su aspecto negativo es una filosofía antiintelectualista, una teoría del conocimiento que niega á este valor representativo de la verdad de las cosas, y por este lado es un escepticismo; positivamente concibe la inteligencia como un medio ó instrumento de acción. No menos difícil es clasificarle como clasificamos los sistemas históricos, porque no encaja en los cuadros intelectuales en que solemos ordenar las ideas, y cada pragmatista profesa su pragmatismo especial. Hay quien distingue hasta diecisiete formas de pragmatismo. Fouillée (*Revue philosophique*, pág. 337. Abril 1911.) los clasifica en tres grupos: psicológico, epistemológico y moral y religioso. P. Montagne, (*Revue de Philosophie*, p. 136. Febrero, 1910) considerando que más bien que sistema es conglomerado de doctrinas sin cohesión, y en la imposibilidad de condensar en una fórmula sus heterogéneos contenidos, los clasifica en *pragmatismo biológico*, teoría instrumental del conocimiento; *pragmatismo psicológico*, ó teoría motriz de la verdad; *pragmatismo ontológico*, ó teoría humanista de la verdad, y *pragmatismo lógico*, ó teoría de la verdad por sus consecuencias. Basta á nuestro propósito tener en cuenta las dos corrientes de mayor importancia: el pragmatismo como teoría psicológica de los conceptos y de la experiencia: intuicionismo de Bergson y «filosofía nueva», y el pragmatismo humanista de la verdad por

3.—La tendencia universal de los filósofos á construir la filosofía de la realidad sobre el plano de la inteligencia, ha envuelto al espíritu en todo género de antinomias insolubles. Se había supuesto que la inteligencia estaba orientada hacia la especulación, y naturalmente construída para representar y sorprender el interior de las cosas. Bergson y todos los pragmatismos rechazan este postulado; la razón humana, más que para la verdad, está hecha para la utilidad. «La inteligencia es cosa muy distinta de como nos la presenta Platón en la alegoría de la caverna. No es su función mirar cómo van pasando las sombras vanas; ni tampoco contemplar, volviendo atrás la mirada, al astro deslumbrador» (1). Está hecha—dice Bergson—más que para representar la verdad de las cosas, para construir concepciones simbólicas, más cómodas y manejables, aunque nada ó menos

sus consecuencias: W. James, Schiller.—Cfr.: Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et mémoire* (1896), *L'évolution créatrice* (1907). Le Roy: *Une philosophie nouvelle* (1912). W. James ha resumido sus ideas sobre la inteligencia, en la obra *A pluralist universe* (1908), donde subscribe la crítica hecha por Bergson contra el intelectualismo, y que él juzga definitiva. F. G. S. Schiller: *Etudes sur l'humanisme*, trad. franc. (1909); últimamente ha publicado un código de lógica pragmatista: *Formal Logic* (1912), en que trata de hacernos volver de Aristóteles á Protágoras.

Las doctrinas pragmatistas están de moda desde principios de siglo, habiendo producido una literatura abundante en sus variadas formas y aplicaciones á la filosofía, á la ciencia, á la moral y á la religión. Los estudios de crítica y refutación no han sido menos numerosos. Puede consultarse: A. Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes* (1911); Leclère, *Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme*; C. Piat, *Insuffisance des Philosophies de l'intuition* (1908); A. Jarges: *La crise de la certitude* (1907). Véanse los artículos de crítica publicados en *La Revue Neo Scolastique*, firmados por León Noel, y de *la Revue de Philosophie*, especialmente el número extraordinario *L'Evolutionisme dans les sciences morales* (1912). Cfr. nuestros art. *Pragmatismo y Humanismo* publicado en *Cultura Española* (1906); *La filosofía nueva* (1910-1911) y *Las filosofías de la vida y el intelectualismo* (1912) en *La Ciudad de Dios*.

(1) *L'évolution créatrice*, p. 321.

conformes con la realidad que las intuiciones de la experiencia. La inteligencia aparece así como instrumento que trabaja y transforma lo real para adaptarlo á las necesidades y exigencias del vivir; siendo inútil pedirle la virtud reveladora de las cosas, no habiendo sido hecha para eso.

De donde se sigue, que los conceptos discursivos con que la razón vulgar llama de sentido común, y la razón científica creen expresar las cosas, y aún la misma experiencia vulgar ó científica interpretada ó modelada por aquellos conceptos, son *fabricamenta mentis*, construcciones mentales, cosas de hábito ó herencia formados libremente y sugeridos por las necesidades de la vida, no expresión de formas reales, ni tampoco debidos como suponía Kant, á formas estructurales de la naturaleza de nuestro espíritu. «Considerada la inteligencia en lo que parece ser su tendencia original, es la facultad de fabricar objetos artificiales y de variar indefinidamente la fabricación.» Y la ciencia, por tanto, no debe tenerse como expresión de la verdad de las cosas, ni como construcción definitiva en ninguna de sus partes, sino como artefacto con que utilizarlas, que varía indefinidamente en función de las condiciones y necesidades de la vida. La definición clásica del hombre por su inteligencia, *homo sapiens*, debe, pues, ser cambiada por esta otra más exacta, *homo faber*.

Ya se dirija la inteligencia al exterior ó se concentre por la reflexión en su interior, ya se la considere en los conceptos del sentido común, ó de la ciencia y de la filosofía, sus conceptos son siempre fórmulas útiles y prácticas creadas en función de las necesidades, no ecuaciones de la realidad. Nosotros hemos sido hechos, según Bergson, para obrar más que para pensar; ó más bien, cuando seguimos el movimiento de la naturaleza es para obrar para lo que pensamos. Nada tiene pues de extraño que los hábitos contraídos por la acción desfiguren la representación (1).

(1) *Ibid.*

4.—Esta subordinación de la inteligencia á la acción aparece ya en los datos de la experiencia vulgar. «Nuestras percepciones nos dan el diseño de nuestra acción posible sobre las cosas, más bien que el de las cosas mismas». Percibimos en las cosas exteriores cualidades y formas á manera de objetos estables y discontinuos; pero estas son ilusiones fabricadas por los sentidos, que no hay cosas ú objetos discontinuos y distintos de la realidad, donde todo es cambio y movimiento continuo desliziéndose en la duración; y la duración, que no es lo estable sino fluir incesante, constituye el fondo de las cosas. Las percepciones son «vistas estables sobre la inestabilidad» instantáneas tomadas sobre la transición, de donde la duración, el fondo real, ha desaparecido.

La inteligencia después, y guiada siempre por las necesidades prácticas de la vida individual y social, transforma y desfigura estas primeras percepciones sustituyéndolas por conceptos abstractos y símbolos verbales de mayor estabilidad y utilidad práctica social, que es lo que llamamos sentido común. Sus fórmulas son convencionales y utilitarias, como el papel-moneda, que reemplaza el valor real. Sería, pues, un error atribuir valor real á estas representaciones del sentido común, como lo sería tomar el papel-moneda por las cosas cuyo valor representa. «Preocupada ante todo por las necesidades de la acción, la inteligencia más aún que los sentidos se limita á tomar de cuando en cuando sobre el *devenir* de la materia vistas instantáneas y por lo tanto inmóviles. Así se destacan de la duración de las cosas los momentos que nos interesan, y que hemos ido recogiendo á lo largo de su curso. Y tenemos razón para hacerlo así cuando se trata exclusivamente de la acción. Pero cuando especulando sobre lo real, lo miramos como lo exige nuestro interés práctico, entonces somos incapaces de ver la evolución verdadera, el *devenir* radical» (1).

(1) Ibid, p. 296.

¿Encontraremos la verdad de las cosas en las experiencias trabajadas, ó en las fórmulas y leyes de la ciencia resultados de aquellas experiencias? Menos aún. La inteligencia reflexiva nos distancia aún más de lo real que la espontaneidad del sentido común, aumentando el elemento subjetivo, arbitrario y convencional. El hecho científico es construcción artificial del sabio; aparece, es cierto, más preciso y detallado, pero también, y por lo mismo, más artificial y distanciado del hecho real. Buscando el sabio la simplicidad, exactitud y claridad, deshace la complejidad de los hechos reales para hacer ficciones. Intervienen en la manipulación é interpretación de las experiencias científicas un sinnúmero de definiciones, postulados, hipótesis, teorías, etc., los más de ellos convencionales ó hipotéticos, que deciden el valor de las leyes formuladas. Estas, por consiguiente, y con más razón que los hechos, son la obra artificial del sabio, fórmulas cómodas y útiles con que explota el mundo real. En suma, la ciencia no debe concebirse como representación de la verdad de las cosas, sino como método instrumental y medio de adaptar la realidad á las necesidades de la vida individual y social. La ciencia tiene carácter industrial solamente.

¿Hallaremos la realidad en las construcciones de la filosofía? Únicamente la filosofía, la metafísica puede ofrecernos la realidad en sí, desinteresadamente, sin sombras ni mixtificaciones. Pero no las filosofías de la inteligencia, dialectismos formalistas vacíos y estériles, que el fondo real de las cosas es impenetrable á la inteligencia; sino las filosofías de la intuición pura, exenta de todo prejuicio racional. Esta intuición sintética y profunda de lo real, especie de visión mística ó inspiración poética, rompiendo la cáscara que envuelve el sér de las cosas, penetra en el fondo interior de la realidad en donde todo es continuo, indeterminado, corriente universal, de donde salen todas las cosas, y «de la que cada uno de nosotros somos otros tantos riachuelos en que se ramifica el gran río de la vida». No á

todos es dado ejercitar esta intuición que nos revela el principio universal de las cosas; se requiere un esfuerzo doloroso y violentar la naturaleza para poder sentir la coincidencia de nuestro sér con este principio de toda vida y de toda materialidad; pero no hay más filosofía verdadera que ésta. En suma, la filosofía bergsoniana se reduce á un «empirismo radical» de donde se excluye toda elaboración conceptual de la razón (1).

5.—Examinemos brevemente la teoría de la inteligencia expuesta en lo que precede. En su aspecto positivo de atribuir á la razón una finalidad exclusivamente utilitaria y práctica, no difiere de los demás pragmatismos que serán examinados más adelante. Como teoría de la razón es esceptica y radicalmente negativa. La razón no está naturalmente construída para comprender la realidad de las cosas;

(1) El punto central y metafísico de la nueva filosofía, y del que derivan todas sus interpretaciones de la realidad y del pensamiento, es la solución dada á un problema muy viejo, tanto como la filosofía, y que ya debió ocurrirse al hombre que primero intentó romper la cáscara de las cosas para curiosear lo que encerraba: tal es el eterno dilema del sér y del fieri, del reposo y del movimiento, de la razón y la experiencia; en menos palabras, el dilema del monismo y del pluralismo en la realidad y el conocimiento. Bergson piensa que el dilema es real, sin solución intermedia ni armonía posible de los términos; es necesario pues decidirse por uno de ellos, y entre Zenón y Heráclito, entre sacrificar la experiencia ó la razón, puesto que las dos son incompatibles en relación con lo real, prefiere el sacrificio de esta última; el sér, lo estático y permanente de las cosas son construcciones de la inteligencia; el fieri, el movimiento percibidos en la intuición, esto es lo real. Hay pues dos lógicas incompatibles é inconmensurables una con otra, la lógica de la inteligencia viviendo fuera de la realidad, y la de la intuición inmediata de lo real. De aquí que cuando la inteligencia se esfuerza por penetrar en la realidad, la encuentre impenetrable y sólo vea en ella absurdos y contradicciones; y cuando cree haberla aprisionado en sus formas conceptuales, la realidad se ha escapado y aquélla discurre en el vacío.

la lógica de la inteligencia y la lógica de la realidad siguen direcciones opuestas, una y otra son inconmensurables; los conceptos intelectuales son irreales, y el fondo de la realidad es esencialmente irracional. Tal es en síntesis la gnosología de la inteligencia según Bergson.

Vayan por delante algunas reflexiones que la lectura de las líneas precedentes habrá sugerido al buen sentido del lector. Si la inteligencia no está naturalmente hecha para comprender la realidad, ¿de dónde vienen entonces y cómo se explican ese sentimiento y tendencia innatos, connaturales, necesarios, de tal modo que todas las reflexiones sean inútiles para desprendernos prácticamente de ellos? Tanto valdría como pretender que los ojos no han sido hechos para ver, ni los oídos para oír, ni los músculos para moverse. Si la inteligencia adolece de un vicio original y no ha sido hecha para pensar la verdad de las cosas, ¿con qué derecho se pretende persuadirnos de ello á nombre de la inteligencia misma? ¿No es un contrasentido tratar de mostrar por razones el ningún valor de la razón? ¿Ni qué fe ha de merecer cualquiera interpretación de la realidad y del conocimiento, si no hay otro instrumento de interpretación que la inteligencia, y éste está viciado en su origen?

El pragmatista, para ser consecuente, debe permanecer mudo y silencioso, como una esfinge, ante la realidad de las ideas, no tiene derecho á discutir las ni á negarlas. Si la realidad es impenetrable, por la misma razón debe ser inefable (1).

(1) Prácticamente el antiintelectualismo es intelectualista como todas las filosofías, y discurre, piensa y habla y pretende dar á sus conceptos un valor real. ¿Qué significa, en efecto, la obra de Bergson, sino una nueva interpretación del universo y de la vida en términos de razón, ni más ni menos como cualquier otro sistema de metafísica intelectualista? ¿Acaso no es toda ella producto de la lógica discursiva con una fuerza de análisis conceptual y de imaginación sugestiva que supera á veces al más exagerado intelectualismo? Hay allí una construcción ideal acabada, con sus principios y leyes

6.—¿Será cierto que la razón desfigura la realidad, y que solamente por la intuición nos es dado entrar en posesión de ella? Preciso es reconocer aquí un fondo de verdad, cuya exageración constituye un error. Sin duda que entre la razón humana y la realidad de las cosas hay cierta desproporción; la razón es incapaz por naturaleza de adquirir un conocimiento adecuado de las cosas, no podemos conocer el todo de nada; la verdad integral, absoluta y perfecta no es de este mundo; lo individual y concreto como tal es inconcebible; no hay ciencia, decía ya Aristóteles, sino de lo universal, y es axioma escolástico que *omne individuum inefabile*. Y precisamente, la realidad es toda ella individual, y como tal, inconcebible é inexpresable en sus determinaciones y relaciones concretas en conceptos puros y lenguaje de la razón. La razón es esencialmente analítica; necesita descomponer la complejidad infinita de elementos, aspectos y relaciones concretas de los seres para pensarlos, y reunir después estos resultados del análisis abstractivo en síntesis homogéneas, en conceptos y categorías de las cosas. Así procede la razón espontánea en el conocimiento vulgar, y así procede la razón científica, pero acentuando y precisando más los análisis para ordenar los seres é investigar sus relaciones, y este es también el procedimiento de la razón filosófica en sus síntesis universales. Análisis, abstracción, unificación de lo distinto por la generalización, tales son los procedimientos lógicos de la inteligencia que en cuanto tales no tienen equivalencia en las cosas y parecen en cierto sentido desfiguración de lo real, esencialmente sintético é individual. Los conceptos con que trabaja la inteligencia son como las palabras en el contexto de una frase del cual conceptuales, sus cuadros esquemáticos, sus categorías; todo está en ella concebido como en cualquier intelectualismo bajo formas discursivas y abstractas. ¿Pero acaso se puede construir metafísica alguna ni discutir siquiera las demás, sino es por medio de conceptos de razón? Es que se puede pensar de otra manera que empleando las formas y leyes propias de la razón?

ben su sentido; así los conceptos reciben el sentido de su contexto, que es la intuición de lo real. Y nada tiene de extraño que manipuladas estas formas lógicas con independencia de su contexto, á espaldas de la realidad y sin comprobación constante con ella, puedan fácilmente resultar no una síntesis fiel y verdadera, sino una caricatura de la misma realidad.

De ello tenemos ejemplos abundantes en las concepciones cuantitativas y mecánicas del universo, herederas del geometrismo cartesiano, que han tratado de someter todas las realidades á una disección brutal, terminando por dar al mundo entero el aspecto de una inmensa máquina donde todo estaria regulado y ajustado á determinaciones cuantitativas. Tal es, por ejemplo, la síntesis mecánica de Spencer, en que, partiendo de las «atracciones y repulsiones moleculares», trata éste de explicar con ellas todos los hechos observables, desde la formación de los mundos estelares, la aparición y desarrollo de los organismos y de la conciencia, hasta la constitución de las sociedades y el desenvolvimiento de las civilizaciones; tal es el atomismo universal, analizando y pulverizándolo todo y destruyendo á su paso la realidad y la vida.

El valor de los conceptos racionales, y consiguientemente de toda sistematización científica ó filosófica, depende del enlace de aquéllos, real ó posible, con las intuiciones de la experiencia real; éstas son, en último término, la medida de su ligítimidad y verdad. Sin experiencia no hay razón; ó ésta habrá de jugar con conceptos vacíos. Todo sistema puramente ideal, que no tenga su punto de partida en un dato real y sin aplicaciones posibles á la experiencia real es formulismo dialéctico vacío, vano juego del espíritu. Y en este sentido, la filosofía, lo mismo que el sentido común y la ciencia, deberán ser pragmatistas, es decir, realistas. Está conformada de tal modo y orientada nuestra inteligencia, que todos sus conceptos han de estar contenidos ó á lo menos han de haber sido sugeridos por la intuición real. Y si así

está orientada, el filósofo en sus especulaciones deberá seguir lo más de cerca este camino trazado por la naturaleza; desviarse de él, es exponerse á tomar ficciones por realidades.

Es, pues, muy puesto en razón exigir á las especulaciones de inteligencia el «sentido de las realidades», de que suelen carecer estas filosofías racionalistas, estrechas y vacías, que miden toda la realidad por las formas de la razón humana, reducen las certidumbres al tipo matemático y limitan el mundo á las representaciones metafóricas de la razón; así como aquellas otras que no sabiendo distinguir entre las cosas y nuestras maneras de verlas, entre lo real y lo lógico, toman fácilmente las determinaciones subjetivas de sus propios conceptos por realidades, perdiéndose en abstracciones sutiles y elevándose á alturas desde donde se pierde de vista el mundo de los objetos, para así poder construir mundos á su sabor sin las trabas que impone la realidad. Que la misión de la inteligencia no es soñar ni construir sistemas fuera de la realidad, sino penetrar y comprender este mundo de aquí abajo real y concreto (1).

Pero de aquí á afirmar con las filosofías intuicionistas que los conceptos de la razón siguen una lógica independiente é inadaptable á la lógica de la realidad, sin tocar jamás al fondo de las cosas, hay una distancia infinita. Entre el todo y el nada hay términos medios que contienen la verdad. No conocemos el *todo de nada*, cierto; que la inteligencia humana no puede agotar la realidad cognoscible; pero que no podamos conocer *nada de todo*, esto es falso.

7.—Que la realidad es toda ella un fluir y movimiento incesantes donde nada hay permanente; y la inteligencia sólo puede conocer lo inmóvil y estable, de donde la oposición de las leyes de la realidad y las leyes racionales: he aquí las tres afirmaciones fundamentales del intuicionismo; las tres arbitrarias y falsas.

(1) Cfr. L. Baille: *Qu'est-ce que la Science?*, p. 37 y sig.

Supone Bergson que la inteligencia está constituida por inmovilidades, que sus formas conceptuales son moldes fijos en que solidifica, desfigurándolo, el fluir continuo de las cosas, y hasta las percepciones de la experiencia son vistas también estáticas tomadas sobre el movimiento real. A confesión de parte, relevación de prueba; luego no todo es *devenir* y movimiento; luego hay por lo menos una parte de la realidad que se sustrae al cambio incesante, parte la más humana, la más íntima é interesante de nuestra vida, puesto que, según él, es la que gobierna modelando y orientando nuestra acción para insertarla en la realidad de las cosas. La inteligencia, en efecto, elabora conceptos y leyes permanentes fuera de las fluctuaciones del tiempo, discurre según fórmulas inmutables y absolutas, que no otra cosa es la ciencia humana, y aún el pensar sobre las cosas ordinarias de la vida, y aplica el producto de esta elaboración á la realidad, en donde cree hallar la misma permanencia y estabilidad de formas y relaciones. Del mismo modo las percepciones, las imágenes y recuerdos, todo este mundo interior de representaciones concretas, simbolo y reflejo del mundo exterior en que hemos vivido, aparecen á la intuición de la conciencia como formas organizadas permanentes, como vistas estáticas tomadas á lo largo de nuestra vida, que sucesivamente vamos reproduciendo y reconociendo las mismas. ¿Que estas formas y relaciones permanentes así concebidas por la inteligencia ó conservadas en la conciencia son creación suya, que sólo por ilusión fundamental de nuestro espíritu creemos ver realizadas en el mundo real? Pero ilusión ó apariencia relativamente á las cosas del mundo, siempre habrán de ser en sí mismas una realidad, y en el postulado subjetivista (*percipi esse*) la única realidad.

Sin salir de este mundo interior, cuya vida es de una movilidad incomparablemente mayor que la del exterior, aparece á la intuición de la conciencia (y su testimonio no puede ser recusado por las filosofías de la intuición), todo este hervidero de ideas, imágenes, recuerdos, emociones,



tendencias, etc., ordenadas unas con otras y presididas por la conciencia personal del yo, indivisible, permanente, de la que, como fuente única, van saliendo todos ellos en la sucesión del tiempo. En el yo, como en todas las cosas de este mundo, lo uno y lo múltiple, lo permanente y lo variable, el sér y su evolución se encuentran unidos.

8.—La realidad es duración y movimiento, cierto; pero es también, y antes que esto, estabilidad. Pueden concebirse la duración y el movimiento como cambios puros independientes de las cosas cambiantes y que duran; pero este es un concepto abstracto, pura ilusión; como ilusión es también suponer que la inteligencia construye el movimiento y el cambio por inmovilidades yuxtapuestas. El movimiento, en efecto, no es nada sin un sér permanente y estable sujeto del movimiento; es un cambio de relaciones entre lo variable y lo permanente, y así lo concibe la inteligencia, porque así también lo percibe la experiencia, y así se ofrece en la intuición real. Nuestra inteligencia no concibe el movimiento como una serie de instantáneas distintas que se suceden gradualmente unas á otras, sino como un sér idéntico en todas ellas, que va realizándose y pasando de la potencia al acto. El movimiento no es más que la tendencia de un sér á un término en vías de realización.

Hay algo siempre fijo y constante en todas las evoluciones y cambios de la naturaleza. Las propiedades y modos, los fenómenos, exigen para existir un fondo substancial permanente en donde se realizan. El movimiento exige un móvil; la duración un sér que dura; las energías y tendencias, un origen y causa que las produce; la cantidad, ya se considere como limitación y medida de la materia, ó como relaciones de las cosas, no se concibe sin materia limitable y sin objetos mensurables, sin relación ni términos relacionados; en fin, la materia y la energía del universo evolucionan y cambian incesantemente, pero son constantes y permanentes, ya que no en su cualidad, á lo menos en su cantidad,

y, sobre todo, en su fondo real; nada se aniquila, nada se crea.

Hay un orden permanente en el universo, y la ciencia es la expresión de este orden. Las cosas en el existir y en sus movimientos, se ajustan á tipos y normas perfectamente definidos é invariables. La evolución de los seres no es caprichosa ni menos caótica; tiene sus límites en leyes que regulan los cambios todos de los seres, y establecen entre ellos relaciones permanentes. Los mundos estelares realizan movimientos que, por ser constantes, el cálculo permite prever; los seres inorgánicos y los vivientes adoptan tipos uniformes, y en sus movimientos y funciones siguen esta uniformidad en armonía con el tipo; siempre, y en todas partes, lo permanente y lo variable, el sér y cambio se hallan unidos en una misma realidad. La movilidad no se comprende más que por la estabilidad, y la estabilidad es incognoscible sin la movilidad.

El universo no se reduce á la serie de cambios y vistas en desorden que desfilan ante la experiencia; el universo es orden y armonía; todo él está sostenido y vivificado por una idea directora que le organiza; hay en los seres relaciones, encadenamientos, leyes; las causas y los fines gobiernan al mundo y le llenan de una armonía inteligible; y estas armonías, este fondo inteligible, substancial y permanente que las intuiciones no ven, es lo que descubre la inteligencia. «¿Acaso podrá persuadirsenos tan fácilmente—dice Platón en el *Sofista*—, que en la realidad el movimiento y la vida no convienen ciertamente al sér...?—Esto sería, caro Eleata, una extraña aserción.—De otra parte, ¿piensas tú que sin estabilidad puede haber nada que sea lo mismo en sus diferentes modos, en su duración y en sus relaciones?—De ninguna manera.—¿Y crees tú que sin esto pueda existir ningún conocimiento en el mundo?—Tampoco.—He aquí, pues, cómo el filósofo se ve obligado necesariamente á no escuchar, ni á los que creen el mundo inmóvil, ni á aquellos otros que hacen del sér un movimiento universal.

Entre el sér y el cambio, entre el reposo y el movimiento del mundo, es necesario hacer como los niños en sus antojos, que toman lo uno y lo otro.»

«Lo uno y lo otro»: ni todo es fijo, ni todo movimiento; tal es la fórmula armónica de la verdad, que, como la virtud, no suele hallarse en los extremos, sino en el justo medio; ni en los Eleatas, ni en Heráclito, ni en los absolutismos intelectualistas que se alejan de este mundo real para perderse en el vacío de sus formulismos abstractos, ni en los empirismos pragmatistas que suponen este mundo irracional é ininteligible. En este mundo contingente en que vivimos, todo es relativo al sér y al *devenir*, lo mismo la inteligencia que las cosas; lo permanente y lo variable, la estabilidad y el cambio son realidades correlativas que se implican mutua y necesariamente; no hay seres sin actividades ó tendencias á la acción, al cambio, al movimiento, y toda acción exige un sér activo, todo cambio un sujeto donde se realicen las mudanzas, todo movimiento un móvil y un término fijo del movimiento. Y esta implicación, esta correlación de las cosas y sus cambios, que constituyen el fondo de la realidad, constituyen también la base de la lógica intelectual.

Si pues la realidad contiene no sólo movimiento sino también estabilidad, no hay desproporción entre los conceptos de la inteligencia y la realidad de las cosas; por este lado no hay dificultad en que la primera pueda representar las segundas.

9.—Pero hay más; ¿por qué la razón no ha de poder representar del mismo modo el movimiento que el sér estable? Ya hemos dicho que todo movimiento real, toda acción, todo cambio suponen un sér estable sujeto del movimiento, de la acción y del cambio; y que además el movimiento mismo se produce según leyes fijas y estables. ¿Qué dificultad hay entonces, en que el movimiento mismo de las cosas, la duración fluyente, sea representada por conceptos y formas que en sí no son movimiento? Los conceptos son

símbolos de la realidad, no la realidad misma, y no es necesario que para representarla adopte las mismas formas reales. Que una cosa son los objetos pensados, y otra las propiedades ó modos de los símbolos con que los pensamos. En la tesis subjetivista, es cierto, los modos del pensamiento han de ser los mismos modos de la realidad, *percipi = esse*; pero entonces nada es representable, ni el movimiento ni lo estable, porque nada hay real fuera del mismo pensamiento. Pero cuando concebimos el movimiento y las cosas, lo que concebimos es el movimiento y las cosas reales, no los símbolos mismos con que los concebimos. Es falso, además, que la inteligencia esté constituida por conceptos geométricos, estáticos é inertes; la inteligencia, como todo este mundo contingente, es «lo uno y lo otro»; en sí misma es actividad, tendencia á la acción, á la vida, al movimiento; ¿por qué entonces no ha de poder representar el movimiento y la vida de las cosas? Ya se conciba, pues, la realidad bajo el tipo del sér estable ó de movimiento, dese la preferencia á Heráclito sobre Platón ó Aristóteles, la inteligencia que concibe el sér ó el fieri de las cosas, es la misma; sus ideas expresan y se aplican de igual modo al sér inmóvil que al movimiento.

Es indudable que las formas lógicas del pensamiento no son las mismas de la realidad. La inteligencia es actividad incesante que analiza, abstrae y universaliza, descompone y recompone discursivamente la materia de sus representaciones, y nada semejante á esto encontramos en las cosas. No puede, pues, considerarse como un centro donde se proyectan y reflejan pasivamente las líneas y siluetas de los objetos; es actividad trabajadora que elabora los datos de la intuición, descomponiendo sus elementos complejos y rompiendo la continuidad real de los seres. La obra de la inteligencia es de disección, y toda disección es alteración y, en cierto sentido, destrucción de lo real. El mundo de los conceptos, el conjunto de las ciencias, parece ser así como una desarticulación de la realidad, presentando el aspecto

de un vasto catálogo conforme al que se van disponiendo artificial y uniformemente las piezas que componen la inmensa máquina del universo, después de haber sido ésta descompuesta y de haber quedado todas las piezas fuera de su lugar.

¿Y no habrá aquí desfiguración de la realidad? ¿Puede ser la ciencia otra cosa que un sistema de símbolos convencionales, fórmulas cómodas, útiles en la práctica, pero que debemos guardarnos mucho de mirarlas, como conteniendo la expresión de la verdad de las cosas? ¿No parece así que la lógica intelectual y la lógica de la realidad siguen direcciones opuestas? Nada de eso; es una ilusión de óptica mental confundir los dos aspectos subjetivo y objetivo de la inteligencia, los modos y formas del pensamiento con su contenido real; que una cosa son las maneras de ver y otra los objetos vistos. Cuando la inteligencia hace la disección de la realidad, cuando la somete á un proceso más ó menos largo de elaboración, no es para alejarse de ella, sino para aproximarse y penetrar más en su interior, sorprendiendo sus articulaciones y leyes que no aparecen á la simple intuición. La ciencia descompone, es verdad, las piezas que componen la máquina del universo; pero no para desfigurarla, y menos destruirla, sino para mejor examinar por dentro los detalles de su construcción y funcionamiento, para adquirir de ella una vista, no superficial y exterior, sino más clara y completa de su estructura y armonía interior (1).

No hay, pues, dos lógicas, y menos opuestas, sino una sola ley inmanente en la realidad, que á la vez es norma objetiva de la inteligencia; ésta vive inmersa en la realidad y no puede trabajar si ésta no le ofrece materia de su trabajo, porque sería un trabajo en el vacío, y un pensamiento sin objeto es inconcebible. El análisis genético del pensamiento discursivo, demuestra evidentemente cómo toda su materia está contenida y ha sido dada en una intuición real; la inte-

(1) Cfr., pág. 37.

ligencia no crea ni pone nada positivo del contenido objetivo de sus ideas; no hay ideas, no se da pensamiento sin objeto. Los conceptos de nuestra inteligencia, aun aquellos que como los primeros principios y los axiomas parecen más alejados de la realidad, son todos elaboración de un dato real; nosotros no pensamos, no podemos pensar absolutamente nada si no es con materiales de experiencia; y es fácil ver por el análisis de su contenido cómo, cuanto tienen de positivo, ha sido antes materia de intuición.

En suma, nuestra inteligencia es prisionera de la realidad, sin que de ningún modo le sea dado salir de ella. La finalidad de la razón es, pues, siempre lo real; la ciencia en formación es una orientación, una aproximación á lo real, y la ciencia hecha su posesión definitiva. El sabio, en sus concepciones, no goza de la libertad del artista en sus creaciones; le basta á éste guardar tangencias con la realidad; la ciencia debe adaptarse plenamente á ella, ó aspirar por lo menos á seguir las sinuosidades de las líneas reales. El arte expresa las maneras de ver el artista, sus estados subjetivos y personales; la ciencia expresa los objetos vistos dejando á un lado las maneras especiales de ver, su ley única es la realidad; de aquí procede su carácter esencialmente impersonal y objetivo. La verdad científica consiste esencialmente en la conformidad del pensamiento con los objetos, tan exacta, tan adecuadamente, que este pensamiento resulta idéntico en todas las inteligencias una vez puestas en presencia de estos objetos, al través y á pesar de todas las diferencias de capacidad y de gustos individuales (1).

10.—¿Y qué es lo que en las filosofías irracionistas sustituye á la inteligencia como función perceptiva de lo real? La «intuición pura» (Bergson), la «experiencia pura» (W. Ja-

(1) Cfr. P. Bourget: *Introd. á los Límites de la Biología* del doctor Grasset. Versión cast. de A. Bernabeu. S. de Jubera, editor. Madrid, 1907.

mes), prelógica, anterior á todo ejercicio de la razón y libre de toda influencia conceptual. Esta intuición, especie de sentimiento místico y profundo, adoptando las formas de las cosas, é identificándose con ellas, es la única que puede revelarnos su fondo esencialmente irracional. Por medio de ella llegamos á este fondo de la realidad, «en donde todo es continuo, indeterminado, corriente universal, de donde salen todas las cosas, impenetrable á la inteligencia y á la experiencia vulgar».

Pero semejante experiencia pura, exenta de todo elemento racional, es pura abstracción y lo más irreal que cabe imaginar; es una experiencia *de nadie y de nada*, es decir, nula, sin sujeto que experimenta ni objeto experimentado; es una visión sin ojos que vean, ni objetos vistos. E igualmente es ficción imaginativa la realidad revelada en tal experiencia, una cosa, si algo puede ser, informe, indefinida, impensable por la inteligencia é inaccesible á la experiencia real, humana; una palabra vacía y nada más. Y es que la experiencia humana, viviente, está tan saturada de inteligencia y las dos tan indisolublemente unidas, que el sacrificio de la una trae irremediamente la ruina de la otra. La intuición, en efecto, y la razón, si son necesarias para todo, no sirven solas para nada: «los conceptos sin las intuiciones son formas vacías, y las intuiciones sin los conceptos son ciegas.» El empirismo radical significa, pues, la muerte de la razón y la disolución de la experiencia misma; el nihilismo lógico y metafísico.

11.—W. James define la verdad según el pragmatismo en términos equivalentes á los de la definición clásica: «Toda experiencia (percepto ó concepto) debe conformarse á la realidad para ser verdadera»; pero los sentidos en una y otra son totalmente diversos. Por realidad entiende, no la totalidad de los seres que constituyen el universo, sino el conjunto de experiencias y conocimientos organizados en la conciencia de cada individuo, y que va enriqueciéndose por

adición de experiencias sucesivas; y la conformidad no es tampoco representativa á la manera del intelectualismo, sino finalista más bien y de adaptación psicológica de las experiencias, de modo que sirva para obtener un resultado satisfactorio desde los puntos de vista intelectual y práctico. La verdad es relativa, no á las cosas, sino á las necesidades humanas, y toda su razón de ser, así como la de las funciones intelectuales, está en satisfacerlas. La idea esencial del pragmatismo es que nosotros hacemos la verdad; puesto que no depende de las cosas, esta es obra nuestra. ¿Hay alguna realidad en sí, á la que deba adaptarse el conocimiento, si no como copia ó representación, porque este concepto del conocimiento para el pragmatismo no tiene sentido, al menos bajo otra relación cualquiera? Sin duda que en nuestra experiencia sensible é intelectual hay algo que se impone á nosotros y no depende de nuestro arbitrio; pero que esto obedezca á una realidad independiente ó á una necesidad interior, es cuestión sin interés alguno práctico y ociosa; prácticamente es lo mismo una solución que otra. Y desde luego no hay necesidad de buscar la verdad de una experiencia como tal, en la conformidad con algo que se encuentre más allá ó detrás de ella; para nosotros la realidad no es, en todo caso, sino una acumulación de nuestras propias invenciones intelectuales.

12.—He aquí definidos el significado y el valor de las ideas según el pragmatismo. Para averiguar la verdad de un pensamiento, no hay que preguntar si existe algo ó es así como lo pensamos; sino ¿para qué sirve? ¿qué utilidad puede tener en las experiencias futuras de nuestra vida? ¿cuáles son las consecuencias que de él pueden seguirse en la práctica? Siendo las ideas instrumentos de acción, su valor dependerá de su eficacia, y su verdad de la relación de las acciones que es capaz de inspirar con las necesidades y fines de nuestra vida. Por consiguiente, un pensamiento puramente teórico, incapaz de inspirar acción alguna, y sin

influencia en el curso de nuestra vida práctica, carecería de valor, estaría vacío de sentido, no sería verdadero ni falso. No hay por tanto verdad en sí, la verdad de un juicio es relativa á nosotros, al conjunto de nuestras experiencias, de nuestras necesidades y de los medios de que podemos disponer para procurar su satisfacción; es por consiguiente tan variable como éstos: la verdad de ayer, error de hoy; lo verdadero para uno, falso para otro. El conocimiento no es copia ó representación de los objetos, como pretende el realismo intelectualista, jamás podremos saber si nuestras ideas corresponden ó no á una realidad en sí; por consiguiente, definir el pensamiento como una imagen mental conforme con la realidad, es arbitrario. Tampoco es la simple cohesión sistemática de ideas según leyes subjetivas, como afirma el idealismo. Su fin no es representar las cosas ni coordinar las ideas, sino preparar, coordinar y determinar la acción práctica. Toda afirmación capaz de inspirar acciones que traigan satisfacciones á nuestra vida, será verdadera; si no es capaz de inspirar nada práctico ó contraría las necesidades de nuestra vida, es vana ó falsa. La verdad es, por tanto, una forma de estimación, como la bondad y la utilidad; verdadero y falso son valores, como lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo agradable y lo desagradable (1).

(1) Para comprender bien la importancia de este principio, es necesario —dice W. James— habituarse á aplicarle á casos concretos; la verdad de un principio se demuestra en sus aplicaciones concretas. Sean, v. gr., las dos explicaciones contradictorias del universo el materialismo y el teísmo. Coloquémonos en este mundo real en que vivimos, y la cuestión entre el materialismo y el teísmo es profundamente práctica. El programa de nuestra vida será muy distinto, según que el mundo sea combinación de átomos movidos por leyes eternas, ó según que le creamos gobernado por la Providencia de Dios. En el primer caso, «el hombre caerá en el abismo de la nada, y todos sus pensamientos y aspiraciones perecerán...; nada de cuanto existe será bueno ó malo, mejor ó peor, á pesar de cuanto el trabajo, el genio, la piedad y el sufrimiento de los hombres, han podi-

El universo, para nosotros, se reduce, real y prácticamente, al conjunto de experiencias personales, y la inteligencia tiene como objeto exclusivo organizarlas en armonía con las necesidades de la vida práctica; el mundo es, pues, nuestra obra personal, nuestras son las experiencias, nosotros las organizamos libremente en vista de las necesidades, y nosotros las vivimos. Este empirismo subjetivista y personal constituye una de las notas salientes del pragmatismo; es un antropocentrismo absoluto, en que todo, Dios, el mundo, la vida y el pensamiento son interpretados desde el punto de vista exclusivamente práctico y humano: el hombre ó, mejor dicho, la conciencia del hombre, es el centro de referencia y la medida de las cosas.

La ciencia humana debe ser interpretada desde el mismo punto de vista utilitario y práctico, como andamiaje instrumental de adaptación de la vida construido por nuestro espíritu según las necesidades. Las concepciones teóricas de las ciencias han ido formándose y sido adoptadas unas con preferencia á otras en razón de su utilidad y usos prácticos, y sólo desde este punto de vista debe apreciarse el valor de las construcciones científicas. Las nociones y los principios teóricos de las ciencias lo mismo que los axiomas prácticos reciben su sentido y su importancia únicamente

do arrancar al mundo durante épocas innumerables. Todo, absolutamente todo, será pasado y muerto, enteramente desaparecido de la esfera y del dominio del ser». Pero si Dios existe y gobierna el mundo, el fin de éste es cosa muy distinta, hay una garantía y salvaguardia de un orden ideal. Podrá el mundo perecer, pero nosotros pensamos que Dios guarda en Sí mismo el Ideal, y que lo realizará de otro modo; de modo que allí donde El interviene, la tragedia es siempre provisional y parcial, y el naufragio y la disolución no son el último fin de las cosas. Esta necesidad de un orden moral eterno es una de las más profundas de nuestra alma. El materialismo significa que el orden moral no es eterno, corta nuestras esperanzas últimas; el teísmo, por el contrario, representa la afirmación de un orden moral eterno, y da libre curso á la esperanza: luego el primero es falso y el segundo verdadero. (*Ibid.*, pág. 468 y sig.)

de su utilidad, no siendo en definitiva otra cosa que hipótesis ó postulados provisionales, cuya justificación depende de las adaptaciones sucesivas á la experiencia y á la satisfacción de las necesidades. ¿Por qué asentimos á la creencia de que todo fenómeno tiene su causa? Por una necesidad de la vida, porque tal creencia es útil y necesaria para la previsión de las experiencias futuras. ¿Cuál es la razón del principio de identidad ó de no contradicción? La necesidad de coherencia y armonía de nuestro espíritu en todas sus experiencias y en su vida interior. En todo caso, la creencia en los principios y axiomas y en su necesidad la formamos nosotros por exigencias subjetivas y personales, no por intuiciones racionales y objetivas.

En resumen; la concepción de la naturaleza funcional é instrumental de la inteligencia constituye uno de los caracteres principales del pragmatismo; las ideas son *útiles* lentamente elaborados por nuestra inteligencia para adecuarse de la naturaleza. Saber, para el pragmatista, es adaptarse al medio, y nada más; y la verdad de un conocimiento depende del éxito de esta función capital. La verdad es personal y relativa á las necesidades humanas, y toda su razón de ser está en satisfacerlas; esta satisfacción es el criterio último de verdad. No hay por consiguiente verdad absoluta, cada uno crea sus verdades en función de sus propias necesidades. Y como las necesidades varían con los individuos, según la raza, las tradiciones, el temperamento y el medio de vida, de aquí que la verdad esté igualmente sujeta al cambio y á la evolución de los hombres y de las cosas: lo que es verdad para un individuo es error para otro, la verdad de ayer error de mañana. Las ideas, las creencias, las teorías, la ciencia humana en general son como los instrumentos, útiles, y por tanto verdaderos tan solo temporalmente; su utilidad y verdad cambian con las circunstancias, el medio, etc. (1).

(1) Cfr. L. J. Walker: *L'Evolutionisme dans la théorie de la connaissance et de la vérité.*—*Rev. de Phil.* Sep.-Oct. de 1911, p. 417-467.

14.—No es cosa fácil formular en pocas líneas un juicio acabado sobre un sistema de ideas tan complejo y poco coherente. De filosofía tiene la menor cantidad posible; todo el sistema consiste en generalizar un procedimiento que cada uno aplica espontánea y constantemente en la vida; en erigir como criterio absoluto, el vulgar de juzgar comúnmente el árbol por sus frutos, al hombre por sus obras, las ideas por sus consecuencias y aplicaciones, todo, en fin, por sus resultados.

El pragmatismo ha nacido como protesta contra las exageraciones del intelectualismo; pero una exageración ha traído la exageración opuesta. Ha recogido el fondo esencialmente escéptico, este denominador común de las filosofías negativas del siglo XIX, para echarse en brazos de un dogmatismo irracional y práctico; los instintos ciegos, las tendencias irracionales que brotan del fondo de nuestro ser deben aceptarse como norma reguladora, como criterio último del pensamiento, de la realidad y de la vida. Y en esto de hacer tabla rasa de las concepciones intelectuales y de las leyes del pensamiento para atenerse exclusivamente á la práctica, hay que convenir en que no ha sido muy práctico ni consecuente. Hay en nuestro espíritu una necesidad fundamental de justificar nuestras tendencias y nuestras acciones, de subordinarlas á los principios teóricos y dictados de la razón, de establecer la armonía entre el pensamiento y la vida; y, precisamente, el pragmatismo rompe esta armonía mutilando la razón á quien toca establecerla, ó subordinando la razón á los instintos y tendencias irracionales, que por sí solos no pueden originar sino desorden y anarquía. De tal modo está la práctica dependiente de la especulación ideal, que no se puede negar ésta sin debilitar é introducir la perturbación en la primera; el pensamiento es quien da la norma y un sentido á la acción; los hombres de principios, de convicciones ideales son también los grandes hombres de acción; por el contrario, el escepticismo en el pensamiento se traduce necesariamente en anarquía de la

vida; esto es lo que prácticamente nos enseña la experiencia: los ideales son fuente fecunda de progreso y bienestar, la falta de ideales acarrea fatalmente la paralización de las energías y la muerte de los individuos y de los pueblos. Porque el hombre no es un mecanismo de energías é instintos inconscientes; como sér racional, debe razonar su vida subordinándola á los principios ideales, y estos principios son los que deben poner orden en la confusión de tendencias y pasiones que brotan del fondo de su sér, orientándolas á los fines humanos; lo contrario es desracionalizarle y convertirle en una máquina estúpida.

15.—Pensamos para vivir, dice el pragmatista, no vivimos para pensar; por consiguiente, la vida debe ser el criterio único y norma del pensamiento. ¿Pero, acaso el pensamiento en sí mismo no es vida, y el que da su valor y significación á la vida total, y no responde á la necesidad de verdad, la más imperiosa de nuestro espíritu? ¿No es mutilar las aspiraciones más legítimas de nuestra alma el reducir la inteligencia á simple mandataria de los instintos irracionales? Porque en último término, si la razón especulativa no es quien debe dar la norma á la vida, habrá que buscar la norma fuera de ella y colocar en el mismo plano y conferir los mismos derechos á las tendencias nobles y legítimas que á los caprichos é instintos brutales; ya no habrá, en efecto, criterio posible con que hacer la selección de unas y otras; procediendo todas de nuestra naturaleza, todas deberán ser igualmente legítimas. Porque la práctica dice lo que es, no lo que debe ser; y en cuanto hechos lo son igualmente el bien y el mal, la virtud y el vicio, su discernimiento estriba en principios ideales. El pragmatismo es, en realidad, un sistema basado en el culto del hecho; es una filosofía del éxito que puede ponerse al servicio del bien ó del mal, de la virtud ó del crimen. El pragmatismo resulta ser así un instrumento que puede ponerse al servicio de todas las teorías y todas las creencias sin ser ninguna, es

decir, el escepticismo en el pensamiento y el anarquismo en la práctica; su objeto, desde el punto de vista intelectual, es conducirnos allí donde queremos ir. Nada de verdad objetiva que se imponga al individuo; la verdad es lo que nosotros deseamos que sea. Libertad absoluta de creer y pensar; supresión de toda disciplina considerada como estrechez de espíritu y una tiranía; la disolución completa del pensamiento y de la vida humana (1).

16.—Hay en las afirmaciones y en la dialéctica especial del pragmatismo, un ambiente de nebulosidad sofística, de imprecisión de ideas, y, sobre todo, una fraseología tan equívoca y con frecuencia fuera del uso vulgar y corriente, que hace que sus proposiciones, aun siendo falsas, no puedan rechazarse en absoluto. Es indudable, por ejemplo, que no

(1) Estas consecuencias (y arguyendo así no hacemos más que poner en práctica el método pragmatista) demuestran lo absurdo del principio. Hay que hacer, sin embargo, justicia; son pocos los pragmatistas que llegan á estas consecuencias; creen muchos al contrario, que el pragmatismo es el único sistema de doctrinas que puede combatir eficazmente los escepticismos tradicionales. Los escepticismos y contradicciones de la inteligencia provienen, dicen, de que se ha supuesto á ésta naturalmente hecha para una función que no es la suya, cual es la de especular sobre la realidad de las cosas; cámbiese la función, y aquéllos desaparecen. Indudablemente que desaparecen los escepticismos intelectuales; pero para sustituirlos por un escepticismo radical, con la supresión de la inteligencia misma y de sus leyes lógicas: inteligencia, verdad, realidad, en la nueva sustitución de valores han desaparecido. «La refutación del escepticismo, fundada sobre los principios pragmatistas, es más profunda, más radicalmente escéptica que el mismo escepticismo. Sin duda que no niega con tanta insistencia la posibilidad del conocimiento humano; antes al contrario, le afirma con vehemencia, aunque entendiéndole á su manera pragmatista. Pero, en realidad, va más lejos que el escepticismo tradicional, por cuanto niega no solamente nuestra capacidad para adquirir la verdad en el sentido ordinario de la palabra, sino hasta la tendencia á buscarla.» Cfr. L. J. Walker: *Théorie de la connaissance et de la vérité*. Art. de la *Revue de Phil.* Sept. de 1911, p. 435.

hay inteligencia pura, que toda ella está compenetrada por las tendencias de la voluntad y del sentimiento, y que el ejercicio de sus funciones está determinado por las necesidades y fines prácticos. Pero si el conocimiento está condicionado por las necesidades subjetivas y por fines extraintelectuales, en sí mismo es obra propia y exclusiva de la inteligencia puesta enfrente de la verdad de las cosas; conocer es ver, y todos los esfuerzos del querer son impotentes para hacernos ver lo que no hay, ó para impedirnos ver lo que hay en los objetos cuando éstos se muestran con plena evidencia. El conocimiento de la verdad, una vez percibida, es independiente de la voluntad y de toda condición personal, se impone á nosotros de una manera necesaria; depende de nosotros el orientar la mirada en éste ó aquél sentido, el abrir ó cerrar los ojos; pero, una vez abiertos y fijados en un objeto convenientemente iluminado, no somos libres para verle ó no verle, ni para verle de distinta manera de como aparece. Nosotros no fabricamos la verdad á la medida de nuestros deseos ó caprichos ni de nuestras necesidades; se impone á nosotros, y contra nosotros. «El día, dice Fouillée, en que, con sólo querer, pudiera el astrónomo ver al extremo de su anteojo una estrella nueva, la astronomía habría acabado» (1). La ciencia, como la verdad, ó no existe, ó es objetiva é impersonal; suponerla dependiente exclusivamente de la libertad y condiciones subjetivas es destruirla. Si la verdad es creación libre del hombre, y la realidad sólo contiene las experiencias personales, si enfrente y fuera de las conciencias personales no hay un mundo objetivo común que se ofrece é impone el mismo á todas ellas como medida de su verdad, entonces nada de verdad objetiva y científica; cada conciencia es un mundo cerrado é incommunicable; la verdad y la realidad son relativas á la conciencia de cada individuo, limitándose una y otra á expresar sus estados subjetivos.

(1) *La Liberté et le Déterminisme*, p. 12.—Alcan. París, 1895.

La inmanencia del conocimiento trae consigo, quiéranlo ó no los pragmatistas, la inmanencia de la acción y de la vida total, cerrando todas las puertas de comunicación posible con el mundo real; y el *solipsismo*, además de ser un insulto al sentido común y á la ciencia, es la posición más ridícula que el filósofo puede adoptar en la interpretación de la conciencia y de la realidad.

17.—Otra afirmación capital del pragmatismo es su concepto de verdad, que identifica con la utilidad. La verdad de una proposición se juzga por sus consecuencias, y su criterio último debe buscarse en las satisfacciones de todo orden que aquéllas nos proporcionan. He aquí otra fórmula equívoca, que puede tener sentido aceptable referida á la utilidad puramente intelectual y aun moral, á satisfacer las exigencias de verdad y de bien de nuestro espíritu; pero que, extendida, como lo pretende el pragmatismo, á todas las consecuencias y á las necesidades de todo género, es absolutamente falsa. Si se trata de las consecuencias lógicas, es indudable que, cuando éstas son absurdas ó inmorales, demuestran la falsedad de la proposición de donde derivan. La verdad no puede contradecir á la verdad. En lo que este principio pragmatista tiene de aceptable no es, pues, nuevo, sino de todas las filosofías y del sentido común: es la demostración *ex consequentiis* y *ad absurdum* de la lógica tradicional. El error pragmatista está en haber extendido su aplicación á todas las consecuencias útiles, elevando á la categoría de absoluto y universal el criterio práctico de que se sirven los hombres en la vida ordinaria, cuando sólo tiene valor relativo. El utilitarismo elevado á criterio lógico es tan falso como el utilitarismo moral; el éxito no justifica ni la moralidad de las acciones, ni la verdad de las ideas (1).

(1) La verdad es un bien; es útil para la inteligencia; pero, ¡cuántas veces amarga nuestra existencia! ¡Cuántas veces el hombre recto de corazón y de inteligencia se ve obligado á sufrir las consecuen-



El buen sentido establece una distinción clara y definida entre los conceptos de verdad y utilidad, que, si á veces coinciden y se implican mutuamente, otras se contraponen. La verdad es siempre útil para la inteligencia, porque en poseerla está su desenvolvimiento y perfección, y es útil también para la vida práctica, porque, de ordinario, y á la larga, se resuelve en consecuencias provechosas. Las ideas más fecundas son también las más verdaderas. Pero la razón de utilidad y verdad, en sí mismas, nada tienen de común; la verdad es relación de conformidad de las ideas con las cosas, de una inteligencia que afirma con una realidad afirmada, y sólo existe en la inteligencia; la utilidad es relación de medio á fin y existe en toda la naturaleza. Lo verdadero y lo útil no se excluyen; pero tampoco van necesariamente asociados: hay verdades amargas, hay también errores felices; esto lo sabe y experimenta todo el mundo.

Lo útil es relativo á los diversos fines y necesidades de la vida, y variable según los individuos y según las situaciones personales del momento: lo útil para el interés personal de uno perjudica el interés de otro; lo conveniente hoy no conviene mañana; lo favorable en un sentido, y en relación con determinados fines, deja de serlo en otros. La utilidad de las cosas, si no la hacemos nosotros, depende, por lo menos, y es relativa á nosotros; las exigencias y con-

cias de su rectitud, á veces hasta el sacrificio! Y ¡cuántas un error feliz puede traernos resultados satisfactorios ó evitarnos consecuencias deplorables! ¿Qué utilidad reporta al hombre, fuera de la satisfacción puramente especulativa, el conocimiento del inmenso número de hechos de la historia y aun de muchas verdades teóricas de la ciencia? Que Bruto matase ó no á César; que Júpiter tenga cuatro ó más satélites; que la Tierra gire alrededor del Sol, ó, al revés, éste alrededor de la Tierra, prácticamente no nos interesa nada, y el curso de nuestra vida sería absolutamente el mismo en un caso que en otro. ¿Se dirá entonces que la historia y la ciencia no son verdaderas? Y las innumerables experiencias de hechos del todo indiferentes para nuestra vida, ¿se dirá que por esto no son hechos reales y verdaderos?

diciones de nuestra vida son el fundamento y medida de la utilidad. La verdad, por el contrario, ni la hacemos, ni es relativa á nosotros, ni se mide por las exigencias de nuestro vivir; las cosas son, ó no son, y como tales las juzgamos, independientemente de su utilidad y conveniencia.

«Pensamos para vivir—dice el pragmatista—, no vivimos para pensar.» Las dos cosas. El pensamiento no es un dominio extraño y aparte del resto de la vida, sino función integrante y subordinada á la vida general, y en este sentido es útil y necesaria para la vida; pero es útil precisamente porque nos descubre lo verdadero. En el orden del conocimiento la verdad es primero y fundamento de la utilidad. La inteligencia, aunque subordinada al fin general de la vida, tiene, como todas las funciones, su fin propio, que responde á la necesidad que el hombre tiene de verdad. Y la especulación, la ciencia teórica, responde á este fin y llena esta necesidad.

18.—Puede de aquí sacarse el juicio que ha de merecer ante una crítica justa el concepto *instrumentalista* de la ciencia, según el cual los conceptos y leyes de la ciencia no serían más que instrumentos elaborados por el espíritu para utilizar la naturaleza sin representarla; la ciencia no nos enseñaría lo que es la realidad, sino solamente los medios de explotarla y ponerla á nuestro servicio (1).

Ningún sabio cree que su labor de tal tienda á utilizar

(1) Supone Bergson que la ciencia, en su origen psicológico y desenvolvimiento histórico, obedece exclusivamente á las necesidades de la vida que le estimulan á buscar en la naturaleza el medio de satisfacerla; el espíritu de la ciencia no es por tanto exploración desinteresada, sino conquista activa, utilitaria, industrial. La ciencia, según Le Roy, da fórmulas cómodas, «recetas», con que obtener resultados útiles. Sus cálculos no son *verdaderos* en el propio sentido de la palabra; son *eficaces* nada más. Los símbolos científicos son instrumentos que nos hacen *tocar* las cosas sin hacérselas *ver*.—Cfr. la crítica de J. de Tonquédec: *La notion de la Verité dans la «Philosophie nouvelle»*. París, 1908.

la naturaleza, sino á descubrir sus fenómenos, á medirlos y aquilatarlos y condensarlos en fórmulas, de modo que éstas sean una traducción mental lo más exacta posible y aproximada á la realidad. Todo investigador tiende á que sus resultados expresen fielmente lo real dado en la experiencia, sin importarle, en cuanto sabio, los beneficios que sus descubrimientos puedan proporcionar á la humanidad. En presencia de las cosas la inteligencia las ve primero y trata de comprenderlas, ve después su conveniencia con las necesidades y trata de utilizarlas; lo útil es una difusión de lo verdadero; los conceptos de la ciencia solamente son útiles en cuanto tienen un fondo de verdad. Tan pronto como la inteligencia se abre á las cosas, nace en ella la necesidad de ver, de comprender, de explicar; en el orden de la inteligencia la verdad es lo primero, lo útil es la añadidura.

Conviene distinguir en la ciencia, la ciencia en sí misma y en sus aplicaciones, y además la ciencia hecha y en vías de formación. Lo verdadero y lo útil andan aquí mezclados en dosis diferentes, pero siempre la verdad es el fundamento de la utilidad. La ciencia teórica es útil para la inteligencia, porque satisface sus necesidades de verdad, la verdad es aquí la medida de la utilidad. Las aplicaciones de la ciencia aumentan la utilidad, haciendo descender los conceptos á la vida práctica, y poniéndolos al servicio de las necesidades de todo orden; y aquí también la utilidad práctica de las ideas depende de su verdad. En tanto, las industrias utilizan los conocimientos de la física, de la química y del cálculo, en cuanto éstos son verdaderos, esto es, en cuanto ofrecen un conocimiento más aquilutado y exacto de la realidad que ha de ser manipulada y elaborada. De aquí que el progreso industrial es proporcional al progreso teórico de la ciencia. Hay finalmente además de la ciencia hecha, una ciencia que se hace, constituida en gran parte por elementos que no pueden decirse verdaderos ni falsos, son más bien útiles ó instrumentos del trabajo científico. La conquista de lo real podrá alguna vez ser resultado de in-

tuiciones geniales; de ordinario suele ser laboriosa, precedida de tanteos y aproximaciones sucesivas, de soluciones provisionales, en que se emplean postulados, hipótesis, teorías, etc., que son simples medios útiles de descubrimiento de la verdad. Pero todo este andamiaje de construcción científica, aunque de una parte sea creación subjetiva y libre de la razón y no pueda tomarse como expresión definitiva y verdadera de lo real, va por otra determinado é impuesto por esta misma realidad. Aquí también lo útil está orientado y subordinado á lo verdadero.

La finalidad de la razón es, pues, siempre la verdad; la ciencia en formación es una orientación, una aproximación á lo real, la ciencia hecha su posesión definitiva. El sabio en sus generalizaciones é invenciones, no goza de la libertad del artista en sus creaciones; le basta á éste guardar tangencias con la realidad, el sabio aspira á adaptarse plenamente á ella, ó á seguir por lo menos las sinuosidades de las líneas reales. Los enunciados simbólicos ó hipotéticos, las teorías esencialmente variables de que las ciencias físicas sacan tan maravilloso partido, no tendrán valor científico hasta que su exactitud relativa no haya sido garantida por lo menos á título de aproximación. Una hipótesis que no tuviera relación alguna con los hechos, no sería más que una simple suposición sin fundamento, desprovista de todo carácter científico (1).

Realiza el espíritu en la construcción de la ciencia un trabajo de selección de la realidad dada en la experiencia, de generalización de las experiencias en conceptos abstractos y leyes, y, finalmente, de sustitución simbólica de estos conceptos por fórmulas matemáticas. Y el pragmatismo interpreta toda esta elaboración como un alejamiento de lo real á medida que la inteligencia se separa de la intuición; los conceptos entonces dejan de ser verdaderos conocimientos

(1) Cfr. el interesante opúsculo sobre el concepto de la ciencia de Louis Baille: *Qu'est-ce que la Science?* Paris, 1908.

representativos de la realidad, para convertirse en instrumentos con que utilizarla. Interpretación á todas luces falsa. Cuando el sabio, dirigido por una hipótesis, manipula la realidad seleccionando unos datos y eliminando otros que no le interesan, lo hace precisamente no para separarse de lo real, sino para ahondar más en él, afinando el análisis y adquiriendo una visión, menos comprensiva, pero más exacta y detallada de los hechos. Los hechos en sí son estériles y sin significación, y el sabio los deja para quedarse con la causa y la ley encarnada en el hecho observado; la verdad de la ley es fecunda y de una aplicación universal. Finalmente, la inteligencia compara y sustituye unos conceptos por otros, pero es para mejor comprenderlos. Sustituir ideas claras y fecundas á ideas estériles y oscuras, no es disminuir su verdad ni alejarse de la realidad, sino hacerlas más accesibles á la inteligencia.

El axioma aristotélico de que el conocimiento precede á la acción, *nihil volitum nisi præcognitum*, permanece siempre verdadero.

De tal modo está constituida nuestra naturaleza, que no puede ponerse en movimiento sin el conocimiento del fin y del plano determinantes del movimiento; la representación de las cosas es el principio necesario de nuestra acción sobre ellas. Todo el obrar del hombre está fundado sobre su saber, y su poder sobre la naturaleza está subordinado al conocimiento de sus secretos. La ciencia consiste en saber para prever, y la previsión es visión de las cosas futuras que los conceptos y fórmulas de la ciencia nos hacen ver en las cosas presentes. Si pues en la ciencia hay algo, y si se quiere mucho, de convencional y simbólico, no puede reducirse á ello toda la ciencia, el simbolismo puro es un verbalismo vacío de sentido (1).

(1) Cfr. A. Farges: *La crise de la certitude*, p. 379.

Desde hace unos treinta años ha venido agitándose entre los sabios el problema crítico del «valor de la ciencia». El siglo XIX había he-

19.—Las nuevas filosofías significan, por un lado, la crisis total de la inteligencia como instrumento de verdad y la abdicación de la razón en el fondo irracional de nuestro sér, y de otro lado, son la consagración del hecho, de la experiencia individual y libre, como única norma del pensamiento y de la vida. Sin duda que responden á un estado especial del alma contemporánea. Cansada de racionalismos escépticos engendradores de pesimismo que imposibilitan la acción empobreciendo la vida, han hecho tabla rasa de las concepciones intelectuales para atenerse exclusivamente al hecho, á la práctica. El hombre debe limitarse á

cho de ella un idolo; las ciencias naturales eran las llamadas á reemplazar las concepciones de la moral, de la política, de la religión; Berthelot reclamaba para la ciencia «la dirección material, intelectual y moral de las sociedades». Se encuentran todavía sobrevivientes de aquella época que se arrojaba ante el idolo de la ciencia; pero éstos no son ya más que fósiles, testimonios de una generación que desaparece. Se ha procedido á examinar el valor de sus métodos y resultados más esenciales, de sus principios, definiciones y postulados, del fundamento de su certidumbre y legitimidad. Y el resultado de esta revisión crítica hecha por las más grandes inteligencias, ha exagerado á veces la reacción hasta sembrar la duda por todo el campo de la ciencia, reduciéndola á un tejido de fórmulas convencionales y símbolos sin sentido real. Dos radicalismos igualmente distanciados de la sobriedad y moderación intelectual y de las leyes del buen sentido. Esta reacción contra la exaltación abusiva de la ciencia es general y desde puntos de vista diversos: fundada en la crítica racional de los fundamentos de la ciencia (Poincaré, Duhem, Millaud, Picard, etc.); á nombre de una metafísica de la contingencia y de una filosofía moral de la vida (Boutroux, Blondel, Eucken); para asegurar el primado de la acción sobre la vida del pensamiento (Bergson, Le Roy, W. James, Schiller) y, en general, todos los pragmatismos. Los grandes teóricos de la ciencia tienden hoy á dar á ésta un valor y un sentido pragmatistas (además de los citados, Lodge, Ostwald, Hertz, Maxwell, Mach, Arrhenius, Verwon, Vries, Driesch, etc.)—Cfr. R. Marchal: *Symbolisme et liberté dans la science*, en la *Revue de Phil.*, vol. XVIII, págs. 337 y 489, XIX, p. 556. Como trabajo de documentación, aunque no tan recomendable por la lógica de sus consecuencias, puede consultarse: A. Rey: *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*. París, 1907.

vivir sin razonar su vida; no hay derecho sobre el hecho; la última razón de la vida está en el hecho de la vida misma. Pero el remedio, ¿no es una nueva y, si se quiere, más grave enfermedad? (1).

A. Fouillée formula este juicio sumarisimo, poniendo sobre el conjunto de las doctrinas pragmatistas la siguiente

(1) He aquí indicadas sumariamente las ideas más salientes que integran el sistema poco coherente de las filosofías pragmatistas (Bergson, James, Schiller). El *antropocentrismo*, ó mejor *psicocentrismo*: explica el universo al través y desde el punto de vista de la conciencia, sin recurrir á ningún principio transcendente—*inmanentismo*—, la conciencia es principio y norma absoluta de vida intelectual, moral y social. El *empirismo subjetivista y radical*: los hechos de experiencia inmediata y personal, en su fluir incesante, constituyen la única realidad en perpetuo *feri*—*evolucionismo*—; las formas conceptuales con que el sentido común y la ciencia creen representar las cosas fijas y estables, son deformaciones ficticias de la realidad—*irracionalismo, simbolismo*—. En cuanto á la moral, la *Critica de la razón práctica* podría darnos una idea aproximada, borrando todo imperativo categórico ó elemento *a priori*. No hay más imperativo ó norma de conducta que las necesidades é instintos psicológicos; y sin criterio ideal con que discernir entre las legítimas y las que no lo son, puesto que psicológicamente, en cuanto hechos, todas son iguales, ¿cómo distinguir lo justo de lo injusto, el bien del mal? El *amoralismo* ó, si se quiere, el *inmoralismo*, y mejor, la *moral del éxito*, podrían ser consecuencia del sistema. En el *orden religioso*, una vez excluido el fundamento necesario á toda religión, un Dios personal y transcendente que dé una finalidad y un sentido claro y preciso á la vida religiosa, queda reducida ésta á un vago misticismo sentimentalista, á merced de todas las aberraciones y extravagancias del criterio individual: tal es el llamado *modernismo religioso*. En sociología las nuevas ideas conducen lógicamente al *individualismo* y, en última consecuencia, al *anarquismo*. Nietzsche podría ser tenido como un precursor que avanzó las últimas consecuencias, aunque históricamente no haya relación entre su optimismo y el de las nuevas doctrinas. En todo este conglomerado de tendencias, que semejan multitud de ríos afluyendo á un cauce común, predomina un principio fundamental: el *pragmatismo*, el primado de la acción, de la vida, sobre la inteligencia.

Por las indicaciones precedentes puede verse cómo tenemos razón en afirmar que, á pesar de aparecer como reacción contra los

inscripción: *Vera vetusta, nova falsa*: lo verdadero no es nuevo, y lo nuevo no es verdadero (1). Las frases de este género suelen carecer de exactitud. Para ser exacta debería añadirse que lo viejo del pragmatismo tampoco es todo verdadero; y aquí está precisamente la raíz de los errores nuevos. Debe, en efecto, considerarse el pragmatismo como el cauce común adonde han enviado sus aguas las filosofías negativas y contradictorias del siglo XIX. El nombre generalmente adoptado de *positivismo idealista* ó *idealismo positivista*, expresa bien la conjunción de las dos corrientes negativas más caudalosas, y al parecer divergentes, de la época anterior. *Empirismo radical*, ó negación absoluta de la inteligencia, y *subjetivismo radical*, ó negación absoluta de lo real transcendente; tales son los dos polos alrededor de los cuales gira el pragmatismo. Tómense unas dosis de empirismo teórico inglés, con su correspondiente utilitarismo práctico, y otras de la crítica kantiana del conocimiento y su dogmatismo moral; mézclense en proporciones diferentes, sin curarse mucho de su afinidad y cohesión, y tendremos las infinitas variantes y modalidades del pragmatismo.

En cuanto positivismo, solamente atribuye valor de verdad á las intuiciones de la experiencia, y en cuanto idealismo, supone identidad efectiva del sujeto y del objeto de estas intuiciones; en cuyo caso el conocimiento de la realidad y de la vida en todas sus modalidades no podría ser cosa distinta de la vida y de la realidad mismas, según la fórmula idealista *percipi-esse*. El conocimiento no sería entonces una representación ó duplicado mental de las cosas, como supone el intelectualismo, ni el mundo una realidad objeti-

naturalismos científicos y los intelectualismos escépticos para rehabilitar los altos ideales de la vida, como que para muchos pragmatistas el centro de armonía total á que deben subordinarse el pensamiento y la vida es el ideal moral y religioso, á pesar de esto, es, en su fondo, anárquico y disolvente de estos mismos ideales.

(1) A. Fouillée: *La néo-sophistique pragmatiste*, artículo de la *Rev. Phil.*, núm. 3; Abril de 1911, pág. 356.

va y trascendente, sino el conjunto de conocimientos con que le pensamos y creemos vivir en relación con él. Pensar la verdad consistiría, pues, en vivir la realidad. En semejante caso, y siendo esta realidad flujo y movimiento incesantes, no podrá ser representada en conceptos fijos y absolutos; los símbolos conceptuales del movimiento no podrían identificarse con el movimiento mismo, y nada tendrían que ver las leyes permanentes de la inteligencia con el *de venir* perpetuo de la realidad; y en general, las leyes y conceptos del sentido común y de la ciencia no tendrían equivalencia ni adaptación posibles á la contingencia y variabilidad de las cosas. No queda, pues, otra solución sino hacer de la inteligencia un tejido artificial de fórmulas y símbolos fuera de la realidad.

La inmanencia del conocimiento constituye la entraña de los nuevos pragmatismos. ¿Y no podrá ser este «postulado intangible» uno de tantos *idola theatri* que pesan sobre la conciencia filosófica contemporánea? Es ciertamente cosa extraña que, á pesar de las presunciones de todo género contra él, de parte del sentido común, de la ciencia, de la vida, de ordinario se le admita sin justificarle; toda la filosofía contemporánea estriba en él, y esto basta; y si no necesita justificación, no hay tampoco derecho á discutirle (1). Sabida es la influencia del éxito sobre los espíritus más aún que en el orden práctico, en el de la especulación; las ideas

(1) El subjetivismo, el horror á lo trascendente objetivo, ha creado lo que llama Windelbant «timidez metafísica» de los pensadores contemporáneos. Todos piensan y hablan utilizando conceptos de significación metafísica y objetiva, y sienten, sin embargo, repugnancia á admitir el valor real y metafísico de sus pensamientos; y es que es imposible pensar ni hablar, sin presuponer postulados metafísicos; la experiencia y la vida, la filosofía y la ciencia viven necesariamente en un ambiente metafísico y objetivo, que el filósofo ó el sabio podrán fingir ignorar, pero del que ni uno ni otro pueden prescindir. «Desde que por el sentido común adquiere el espíritu humano el concepto de una realidad objetiva y exterior, es impotente para abandonarla; en ningún momento de su evolución puede pres-

tienen también sus modas que se imponen por sugestión á la masa general de las conciencias, siempre irreflexiva y superficial; así se forman los *ídolos* de que habla Bacón. Pero la moda, la actualidad, el éxito, ¿pueden nunca justificar una doctrina, tomarse como norma de su verdad? Acaso no son muchas, acaso las más de las veces, producto de sugestión idólatrica, y no es con frecuencia el éxito de hoy fracaso de mañana? Según este criterio y el observador menos avisado podrá advertir que él es en general el que determina en las masas la aceptación de una doctrina con preferencia á otras), el argumento decisivo contra una doctrina consistiría en hacer ver que ya pasó, que ha perdido el sufragio general de las inteligencias, la verdad reside en el momento actual del pensamiento; fué verdadero en su tiempo el intelectualismo realista y objetivo, hoy lo es el idealismo. ¿Puede pensarse nada más absurdo?

En conclusión: ni pragmatismos irracionales que ciegan las fuentes del conocer, ni intelectualismos escépticos que secan las energías del vivir; el «justo medio» es también virtud de la inteligencia y regla de bien pensar. Una filosofía de la realidad y de la vida construída fuera de la inteligencia, no es humana; y los intelectualismos ideados á espaldas de esta realidad y de esta vida, son construcciones vanas é imaginarias: dos radicalismos igualmente distanciados de la sobriedad intelectual y de las leyes del buen sentido. Una filosofía integral debe ser teórica y práctica, debe armonizar la razón, la experiencia y la vida, debe responder á las necesidades de verdad de nuestra inteligencia y á las exigencias de nuestra naturaleza de vivir una vida racional, plena y armónica. ®

prescindir la ciencia de la suposición de una substancia real exterior á la percepción. Solamente los habitantes de un manicomio, dice Hartman, podrían intentar explicaciones de la naturaleza por medio de conceptos, á sabiendas de que éstos son irreales.» E. Meyerson: *La science et le réalisme naïf*. Art. de la *Rev. de Mét. et de Morale*. Noviembre de 1908.

§ V.—Ideo-realismo. (Aristóteles (1). Santo Tomás (2).)

1.—El problema del conocimiento es psicológico á la vez y metafísico; toda teoría de la inteligencia ha de formularse en función de una teoría de la realidad; los problemas del conocer y del ser son correlativos. Si nos atenemos á los datos de la experiencia inmediata, punto de partida necesario para su solución, el conocimiento aparece como síntesis de una actividad intelectual y de una realidad objetiva independiente de ella y á la que sirve de norma y medida. De aquí el problema: si son realmente dos, ¿cómo pueden unirse hasta constituir una sola realidad?, y si son una sola, ¿cómo pueden aparecer dos? Porque es lo cierto, que el mundo en que vivimos aparece invenciblemente á nosotros como conjunto de realidades, que se sitúan frente á la inteligencia y existen independientes de ella misma.

(1) La doctrina de Aristóteles acerca del entendimiento se encuentra principalmente en su tratado *De anima*—*Ἐπι ψυχῆς*,—y más particularmente en el lib. III.—V. Rodier: *Traité de l'âme d'Aristote, traduit et annoté*, 1900.—Ed. Zeller: *Philosophie des Grecs*. Traducción francesa de E. Boutroux.—Cfr. la excelente monografía de la filosofía aristotélica, hecha sobre el texto griego por Cl. Piat: *Aristote*. 1912; el lector encontrará al final una abundante información bibliográfica de las ediciones, versiones latinas y en lenguas vulgares, comentarios, estudios especiales, etc. La citada obra de C. Seutroul: *L'objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote* (1905), contiene un estudio comparativo de la filosofía de la inteligencia según Kant y Aristóteles.

(2) Para la cuestión presente pueden leerse especialmente: *Summ. Theol.*, I, q. LXXIX, los comentarios á los libros *De Anima*, de Arist.; el tratado *De Veritate* y el opúsculo *De unitate Intellectus*. Entre los comentadores que más fielmente han interpretado el pen-

Caben dos soluciones: ó desentenderse de la experiencia en cuanto á la dualidad real del sujeto-objeto, é interpretar el conocimiento como producto exclusivo de uno de los términos, que podría ser el sujeto (*idealismo*) ó el objeto (*materialismo*); ó mantener los datos de la experiencia en toda su integridad, lo mismo respecto de la dualidad de los términos, que de su síntesis original. El idealismo, en sus múltiples formas, tratará de absorber el objeto en el sujeto, convirtiendo el mundo en estados de conciencia; el materialismo, cambiando los términos y reduciendo el sujeto á modalidad del objeto, tratará de construir la conciencia con la materia. Pero, ¿cómo concebir que el sujeto pueda producir el objeto, situándose fuera de sí y convirtiéndose en negación de sí mismo, ni que la materia inconsciente haya de convertirse en formas de conciencia? En uno y otro caso el problema no tiene solución.

Aristóteles, y con él la gran tradición escolástica, mantienen intangibles los datos de la experiencia inmediata, y, rechazando por igual los exclusivismos idealista y materialista, los traspasa y absorbe en su síntesis, afirmando la dua-

samiento de Santo Tomás, merecen tenerse en cuenta Cayetano y Juan de Santo Tomás. Y entre los grandes representantes de la filosofía escolástica en la época del Renacimiento, el profundo metafísico, el Santo Tomás del siglo XVI, Suárez.—Cfr. Card. C. González: *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (tres vol., 1864), y la reciente monografía de A.-D. Sertillanges: *S. Thomas d'Aquin* (dos vol., 1910. De la colección «Les grands philosophes»).—En relación con el problema del conocimiento desde el punto de vista de la tradición escolástica, pueden consultarse, entre otros, los tratados generales: Balmes, *Filosofía fundamental*; Th. Pesch, *Institutiones psychologicae*, vol. II; Mercier, *Psychologie*, y los estudios especiales: Domet de Boges, *La perception et la psychologie thomiste*, 1892; Mercier, *Origenes de psicología contemporánea*, tr. cast.; C. Fontain, *De la sensation et de la pensée selon S. Thomas*, 1885; Gardair, *La connaissance*, 1895; Peillaube, *Théorie des concepts*, 1895; Cl. Piat, *L'Idée*; H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idealisme kantien*, 1907.

lidad en el seno de la unidad. Teniendo en cuenta que el sujeto y el objeto no pueden ser totalmente extraños el uno al otro, introduce en el sér, que les es común, un elemento, por medio del cual el sujeto llega á ser objeto, y el objeto sujeto, sin que ni uno ni otro pierdan su propio ser natural. Este elemento es la *idea*, forma común de la realidad, por la que ésta se hace inteligible, y de la inteligencia por la que llega á asimilarse la realidad. Las cosas son producto de una inteligencia, encarnación de una *idea*, que es su *forma* (εἶδος-μορφή; sabido es que las *ideas* de Platón y las *formas* de Aristóteles tienen una común inspiración), y la inteligencia para conocer no hace más que reproducir en sí y asimilarse aquellas ideas ó formas inmanentes en las cosas. Conocer es, pues, vivir, asimilación de una materia proporcionada á la función vital, y como el alimento no puede ser extraño al que se nutre, es necesario que la inteligencia y las cosas tengan algo común; este elemento es la *idea*, forma á la vez del ser y del conocer.

2.—Las ideas, el pensamiento, son por un lado hechos que emergen de una realidad constituída y de la que forman parte integrante, y son por otro, ó á lo menos aparecen—y aparecer es ya en algún modo ser—como representaciones ó reproducciones originales de otra realidad. Es necesario, por tanto, referir el pensamiento á la realidad, explicar el uno por la otra, identificar en algún modo el conocer y el sér, que no hay un plano de las ideas donde la inteligencia haya de moverse independiente y sin inserción en el plano del sér real de las cosas. Y si es necesario unificar el conocer y el sér, ¿cuál es de los dos fundamental? ¿Es el sér primero y causa del conocer ó, al revés, la idea produce la realidad? Si nos atenemos á la experiencia inmediata y universal, la contestación no es dudosa: el sér es anterior y produce el conocer, la inteligencia se mueve en una realidad ya constituída, no la produce. La idea de un objeto supone dados necesariamente el

sujeto y el objeto de esta idea; antes de pensar el hombre las cosas han de existir el hombre y las cosas pensadas; anteriormente á la aparición de la conciencia en el mundo llevaba éste de existencia un número de años incontable; la vida consciente ocupa un lugar muy reducido en la evolución del universo. Y la filosofía, si no ha de ser especulación vana, no debe ni puede desentenderse de estos datos primarios de la experiencia universal (1).

Podrían acaso interpretarse estos datos de cierta manera (idealismo), suponiendo que el fondo último del sér está constituído por una conciencia universal, por un ideal inmanente que en su evolución crea las cosas: Platón, Hegel, Bergson dirían que la idea ó la conciencia es el fondo viviente, inmutable ó duradero, de donde proceden la mutabilidad y la vida de las cosas en el tiempo y en el espacio. Pero semejantes hipótesis parecen más bien sueños imaginados vueltas las espaldas á la realidad; en la experiencia real, inmediata, viviente, no encontramos otras conciencias que las personales é incommunicables de cada hombre, que nacen, evolucionan y desaparecen con él, ni otros ideales efectivos que los construídos por cada una de estas conciencias personales. Considérese como se quiera el pensamiento humano, nunca puede representar adecuadamente la reali-

(1) En las relaciones del conocer y del sér ha de entenderse lo dicho arriba desde el punto de vista relativo al conocimiento humano. Que consideradas las cosas en absoluto, el conocer es primero que el sér, la idea produce la realidad. En tanto la realidad es cognoscible, en cuanto participa de la naturaleza del conocimiento; si nada nos es dado si no es en su idea, es necesario que de algún modo contenga esta idea, y, por tanto, que sea producto de una inteligencia. Santo Tomás hace depender el problema ontológico del problema del conocimiento, en relación de consecuencia á principio. Hace constantemente notar que la realidad, materia ó espíritu, no podría ser definida en términos que abstraen del conocimiento, so pena de hacer ininteligible la misma realidad. (Cfr. A.-D. Sertillanges: *S. Thomas d'Aquin*, tomo II, página 106.—Colección *Les grands philosophes*. Alcan, París, 1913.)

dad, y mucho menos identificarse con ella; dentro y fuera de nuestro espíritu, la realidad se extiende indefinidamente y le rebasa por todas partes, sirviéndole de límite y medida; la idea es un punto luminoso que brilla en el océano de la inmensa realidad. La identidad *absoluta* de la idea y del ser es, pues, insostenible (1). He aquí un primer principio del realismo aristotélico.

Más aún: el pensamiento no solamente no es toda la realidad, tampoco es una realidad en sí, un ser substancial, un absoluto (*actus primus* en lenguaje de la escuela), como lo pretendía Descartes, el padre de los idealismos modernos; sino un modo de ser, un *fieri* ó *devenir*, perfección ó desenvolvimiento de un ser ya constituido (*actus secundus*). Pero es un modo de ser, además, especial y originalísimo, que aparece como una realidad de segundo grado (*in cognoscendo*), á manera de reflejo ó duplicado de la realidad de primer grado (*in essendo*), en donde aquélla prolonga sus raíces. Es necesario, pues, admitir dos maneras de ser: el ser *intencional*, ideal, y el ser *natural* ó la idea encarnada y limitada por una existencia concreta ó por una materia; y en este sentido hay oposición entre el mundo del pensamiento y el mundo real. Esta distinción, resultado de la experiencia, es fundamental y se impone necesariamente, so pena de negar con el idealismo la naturaleza, ó la inteligencia con el materialismo.

¿Qué es y en qué consiste esta realidad de segundo grado que llamamos conocimiento? Para descubrir lo que este hecho tiene de original, será útil compararle á los otros seres y fenómenos de la naturaleza. Poseen las realidades de

(1) «La realidad nos rodea y envuelve por todas partes como un océano sin límites. Adondequiera que dirijamos nuestra mirada intelectual, que la concentremos en nuestro interior ó la proyectemos fuera de nosotros, presentimos siempre, en cuanto pensamos y más allá de lo que pensamos, todo un mundo cuyas leyes permanecen ocultas é insondables; lo impensable es la parte más alta y más profunda del ser.» (Cfr. Piat: *L'idée*, p. 307.)

primer grado, *in essendo*, un ser propio, individual, incommunicable; cada individuo—y todo en la naturaleza existe individualmente—se contiene dentro del círculo de su propia existencia, incommunicable y extraño al círculo de la existencia de los otros seres. En el conocimiento, por el contrario, hay una expansión del ser fuera de sí, una invasión en el círculo de su existencia de seres extraños á ella, una participación del ser y de la vida de otros. Para la posibilidad del conocimiento se exige algo más que la simple presencia del objeto al sujeto, poner uno enfrente de otro; ni bastan tampoco las relaciones de coexistencia ó sucesión, ni de causalidad y acción mutuas; dos seres presentes el uno al otro y sin un elemento común por el que los dos lleguen á ser uno, serían completamente extraños é ignorados el uno del otro.

Aristóteles hace de esta unión íntima y originalísima una especie de *asimilación* por la que el sujeto se transforma en objeto: *intellectus quodammodo fit omnia*, y el objeto en sujeto: *cognitum est incognoscente secundum modum cognoscentis*. ¿Y cómo un ser puede «devenir» otro, participar del ser y de la vida de otros, y no obstante conservar los dos su ser individual distinto? Aquí está el carácter original del conocimiento, sin semejanza en la naturaleza; pero es un hecho y sólo cabe consignarle, y no sería lógico ante la dificultad de una explicación racional, y á beneficio de una solución fácil como la idealista, negar el hecho ó suprimir el problema, tal como se halla planteado en la realidad. Y la solución aristotélica, si no disipa las sombras, ofrece por lo menos la ventaja sobre cualquiera otra, de respetar íntegramente los hechos, condición primera de toda teoría explicativa de la realidad.

3.—La teoría del conocimiento en Aristóteles es un caso particular de su teoría metafísica del *fieri*, de la potencia y el acto. El conocimiento es *devenir* ó acto de una potencia intelectual. Los seres todos de la naturaleza se hallan dota-



dos de energías ó virtualidades latentes, á manera de principios engendradores del movimiento, que encauzan y modelan la acción en armonía con los fines del sér. La evolución de los seres no es más que el resultado del ejercicio de estas virtualidades inmanentes en su naturaleza. Los cuerpos brutos, por ejemplo, exigen una tendencia natural para tales formas de combinación ó de cristalización siempre las mismas, más bien que para tales otras. Puesto el germen en determinadas condiciones se desenvuelve en formas siempre análogas al tipo de donde viene, creando órganos ó instrumentos adaptados á las funciones; lo que sólo se explica, suponiendo en el fondo de los seres virtualidades dispuestas á entrar en acción y á desenvolverse según una ley inmanente de finalidad. Del mismo modo en el orden psicológico, la vida de los seres conscientes consiste en la actuación de actividades diversas, que se manifiestan en variadas formas de pensamientos, tendencias, etc. Los actos son el término de la acción, la perfección y acabamiento del sér, del que salen como del árbol el fruto.

Y así como el fondo último substancial de los seres en sí mismo es inactivo, y necesita actividades que canalicen y especifiquen el movimiento; así las actividades son efectivamente nulas, no se ponen por sí solas en movimiento, hasta no haber recibido una determinación exterior á ellas. Toda acción necesita un objeto de aplicación concreta, todo movimiento una forma y dirección determinadas; una acción ó un movimiento generales é indeterminados podrán ser conceptos lógicos de la inteligencia, pero no pueden existir en la realidad. Las energías latentes de los cuerpos brutos y las vitales de los organismos exigen, para pasar del estado potencial al efectivo, condiciones que concreten y definan su actuación.

*Quidquid movetur ab alio movetur*: es este un principio universal de todo movimiento en la naturaleza; y las actividades psicológicas, aún las superiores, siguen la misma ley. Pensar, querer, son también movimientos, evolución de una

inteligencia ó una voluntad hacia un fin dado, y para moverse en una orientación, que en sí mismas no poseen, necesitan recibir de fuera esta determinación. Se dirá que la vida del espíritu es espontánea, libre, inmanente; pero lo es, no de un modo absoluto, sino relativo; espontaneidad y libertad no significa aquí indeterminación absoluta, inmanencia no quiere decir estar cerrada la vida á toda influencia extraña; la inteligencia no se pone en movimiento sin la determinación de un objeto extraño á ella misma, ni la voluntad sin la idea de un objeto que oriente su acción; que no hay conocer ni querer vacíos de objeto; un conocimiento en que no se conoce algo es un conocimiento nulo (1).

4.—Pero la inteligencia es *pasiva*, no solamente en este sentido general y pudiera decirse inicial, en que lo son las fuerzas todas naturales, sino en el sentido además de ser por sí, intrínsecamente, una actividad incompleta, incapaz de producir pensamiento alguno sin una forma que le determine. La escuela asimilaba el conocimiento á la concepción (*conceptus*) ó generación del sér viviente, que resulta de dos principios generadores, condenados cada uno á la esterilidad mientras no se realice la unión. Así la unión íntima del objeto inteligible y de la potencia intelectual da por resultado la idea ó *concepto*.

Según Platón—y todos los idealismos convienen en esta

(1) Cf. Plat extracta así, literalmente, el pensamiento de Aristóteles: «Nada pasa por sí mismo de la potencia al acto, porque nada puede ser á la vez potencia y acto en el mismo instante y bajo la misma relación. Todo móvil exige un motor externo ó interno... Esta ley se extiende de alguna manera, hasta las facultades superiores del hombre. El hombre es libre; y parece que como tal no debiera necesitar otra cosa para querer. Pero en el fondo el problema es más complejo que lo que á primera vista parece. Si cada uno de nosotros se determina á sí mismo, esta determinación no recae en el vacío. La libertad exige un medio: no se la concibe sino en cuanto se la pone enfrente de representaciones de un objeto que la solicitan. (Aristote, pp. 107-110.)

idea fundamental—, la inteligencia es actividad pura, que contiene en sí todas las condiciones necesarias para el ejercicio de su pensamiento. Las ideas no vienen de fuera, se encuentran en la inteligencia ó las produce por sí sola sin necesidad de complemento extraño á ella; pensar es descubrirse la inteligencia á sí misma. Aristóteles se revuelve contra esta opinión de su maestro, por arbitraria y opuesta no menos á la razón que á la experiencia. La inteligencia no encuentra en sí, ni se da sus ideas; es una potencia esencialmente incompleta y pasiva—*ὄψις παθητικὴ*—incapaz por naturaleza para darse á sí misma el movimiento, ni adquirir noción alguna de las cosas, hasta no haber sido determinada é informada por éstas. El conocimiento es *feri*, «devenir»; y no se hace lo que es, sino lo que aún no es, y está en potencia de ser hecho.

No tenemos—dice Aristóteles—conciencia ninguna de poseer nociones que preexistan á la experiencia sensible; no tenemos conocimiento absolutamente ninguno de esta jerarquía de formas eternas que habría de contener en sí mismo nuestro espíritu antes de sufrir el contacto de los objetos exteriores. Y, sin embargo, las conoceríamos si realmente existieran; y las conoceríamos tanto mejor, cuanto que las ideas de que se trata son la parte más pura y más excelente del saber humano (1). «Es evidente—dice—que cuando falta algún sentido, falta también necesariamente la ciencia correspondiente, sin que pueda adquirirse» (2). Si del origen experimental de algunos conocimientos pudiera dudarse, éstos serían los primeros principios. Aristóteles prolonga también sus raíces en la experiencia; el conocimiento de los principios—dice—no existe en nosotros naturalmente; tampoco proviene de otros conocimientos más notorios, sino que parte de la sensación» (3).

(1) Cfr. Plat: *Aristote*, p. 207.

(2) *Poster. analyt.*, lib. I, cap. XVIII.

(3) *Post. analyt.*, lib. II, cap. últ.

En su origen, el entendimiento no piensa nada, ni á sí mismo, ni otra cosa; es una potencia absolutamente vacía y virgen de toda idea, *tamquam tabula rasa in qua nihil est scriptum*. Puede llegar á serlo todo, pero de hecho no es nada; es el receptáculo de las ideas, pero no las posee, sino simplemente el poder de adquirirlas, de concebirlas ó engendrarlas fecundada por las cosas. Y si tal es su estado primitivo, no comienza tampoco por conocerse á sí mismo, porque conocer es obrar; y ninguna potencia, ninguna actividad se determina á sí misma al acto, «todo se mueve por otra cosa». Es necesario que el entendimiento sea excitado de fuera, que reciba una primera forma inteligible. Entonces piensa la idea concebida, y pensándola llega á pensarse á sí mismo, y la reflexión aparece. Una vez despertada la reflexión, analiza y combina las ideas ya adquiridas, que le llevan á descubrimientos nuevos. De aquí el desenvolvimiento de la ciencia humana toda entera. El dominio de la inteligencia, siendo universal, debe ser aptitud para conocerlo todo; es, por consiguiente, necesario, que sea una cosa absolutamente indeterminada. Afirmar que la inteligencia puede conocerlo todo, es decir que puede recibir todas las formas posibles; y para ser capaz de recibir todas las formas posibles, es necesario que en sí no contenga ninguna (1). Tal es en pocas palabras la idea de Aristóteles acerca del entendimiento en su tratado *De anima*. Santo Tomás hace suya y desenvuelve ampliamente esta tesis aristotélica (2).

5.—He aquí resumida en pocas palabras la base psicológica del conocimiento según la teoría aristotélico-escolástica: La inteligencia humana es pura potencialidad, indeterminación absoluta, incapaz para producir ningún pensamiento, sin un complemento objetivo extraño á ella misma que le determina á pensar una cosa ú otra; que no hay pensamien-

(1) Cfr. Plat: *lug. cit.*, p. 217.

(2) *Comment. De Anima*, p. 157.

to sin un objeto del mismo pensamiento; pensar sin pensar algo es una contradicción *in adjecto*. Y si no puede darse á sí misma lo que en sí no contiene, es necesario que este objeto le venga de fuera.

Una inteligencia incapaz de recibir las primeras nociones de determinadas formas ó modos de las cosas (el ciego de nacimiento), está radicalmente incapacitado para pensarlas; y una inteligencia en incomunicación absoluta de las cosas, sería una inteligencia efectivamente—*in actu*—nula. Este principio fundamental de la gnoseología aristotélica se apoya y á la vez da razón del hecho constante, universal siguiente, á saber: que todas las formas de la inteligencia prolongan sus raíces en los datos de la experiencia, que el desenvolvimiento mental tiene su equivalente y sigue un curso en relación con esta experiencia, que no tiene noción alguna positiva de lo que no ha sido objeto de experiencia; y, en fin, que la vida del pensamiento está toda ella subordinada á condiciones físicas de los órganos de la experiencia.

La inteligencia no nace, pues, ni con las ideas del todo hechas y acabadas como suponen unos (Platón, Descartes), ni con ideas á medio hacer, á modo de diseños ó esquemas generales de la realidad (Leibniz, Kant); es una potencia absolutamente indeterminada, capaz para conocerlo todo, pero sin una determinación ella no conocerá nada. La inteligencia es como todas las facultades cognoscitivas; una memoria originariamente bien organizada, que no hubiese recibido imágenes de las cosas, estaría vacía de recuerdos; una vista perfectamente constituida, sin un medio de objetos iluminados determinantes de la visión, sería una vista condenada á perpetua ceguera.

6.—Esta teoría de la inteligencia en Aristóteles, supone otra correspondiente de la realidad. El conocer es una asimilación, identificación de la inteligencia con las cosas: es necesario, por consiguiente, para que éstas sean asimilables

al espíritu, que haya en el fondo mismo de la realidad un elemento semejante á la inteligencia: tal es la *idea*—*εἶδος*—inmanente en las cosas, que las da forma y determina en su sér específico, y por la que se hacen inteligibles. Así la idea es la forma común de las cosas y de la inteligencia.

Las cosas del mundo se hallan sometidas á evolución incesante, ninguna es absolutamente fija y estable; pero es igualmente verdadero que nada se pierde y nada se crea, y que el fluir de las cosas exige un sujeto que sea el mismo en las distintas fases de sus cambios. Hay, pues, en el fondo del sér que cambia un principio de posibilidad, que sin poseer ninguna forma, las recibe todas. Esta realidad indeterminada y siempre determinable, Aristóteles la llama *materia*—*ὕλη*—. Pero lo indeterminado, siendo absolutamente «amorfo», no puede como tal existir por sí, ni ser pensado. Es necesario, por tanto, que vaya siempre unido á una determinación, y que al desaparecer una le suceda otra. Entre estas determinaciones hay una que es la «primera», constitutiva del sér y sin la cual no puede haber otras. A la materia se añade, en la realidad concreta, una especie de sello original y especificante que se puede llamar *forma*—*εἶδος, μορφή*— (1).

El sér real se halla, pues, constituido por dos principios: la *materia*, indeterminada, caótica, que como corriente universal atraviesa los seres, en todos la misma; y la *forma*, que determina y modela la materia para constituir la infinita variedad de seres que contiene el universo. La materia es pura potencialidad de recibir sucesivamente diversas formas, la forma es la idea encarnada y dando sér y vida á la materia. Las *ideas* del maestro y las *formas* del discípulo tienen una inspiración común; pero Aristóteles rechaza el poema platónico del mundo de las ideas en sí, vivientes y eternas; y puesto que no hay un mundo ideal en sí, distinto de este de aquí abajo de las existencias temporales y pasajeras, es ne-

(1) Cr. Piat: *Aristote*, pp. 19 y sig.

cesario que las ideas penetren en el corazón de la realidad y formen parte del curso de las cosas, que sean inherentes á las existencias individuales y concretas. Las *ideas-formas* han de ser por tanto inmanentes en la materia y constituir con ella una sola realidad.

Concebidas de este modo, la inteligencia y las cosas, no son heterogéneas entre sí, hay un elemento común por el que la realidad se hace inteligible á la razón, y la razón inteligente de la realidad. La misma idea que, *naturalmente* ó en el orden del sér, constituye el fondo de las cosas, es participada *intencionalmente*, ó en el orden del conocer, y asimilada por la inteligencia. De este modo el problema de la unidad y la dualidad tiene solución sin destruir la una ni la otra: *ex intelligibili in actu et intellectu in actu fit unum*.

No es, pues, el conocimiento simple aproximación ó presencia de un objeto á una inteligencia, que seguirían siendo en un sér real extraños y desconocidos el uno del otro, y por otra parte el conocimiento continúa con la ausencia y aún la no existencia del objeto; ni tampoco visión ó aparición luminosa en el interior de una conciencia, puesto que implica la afirmación de un objeto extraño á la conciencia misma. El conocimiento resulta de la cooperación de dos elementos: es acto inmanente del espíritu, porque éste no sale de sí para derramarse en las cosas; y es transcendente, porque este mismo acto está determinado, limitado y medido por la acción de las cosas. Y así, la misma *idea real* que determina é informa el sér de las cosas, modela á la vez los conceptos de la inteligencia.

7.—Tal es el fundamento metafísico del conocimiento, según Aristóteles. Queda así resuelto el problema inicial de toda filosofía: ¿cómo el conocimiento y la ciencia de las cosas que nos rodean son posibles? Ciencia y sér son términos correlativos; la posibilidad de la ciencia depende, pues, de dos factores y de la proporcionalidad de estos dos factores: el sér cognoscible y nuestras facultades cognos-

cientes. Si no existe adaptación recíproca y primordial entre la vista y la luz, entre la inteligencia y las cosas, la ciencia no podría nacer. De un lado, una inteligencia originariamente vacía de toda forma, potencialidad pura de pensarlo todo, pero incapaz para pensar nada, ni á sí misma, hasta no haber recibido las primeras determinaciones de objetos extraños á ella; de otro, una realidad constituida por ideas ó formas asimilables por la inteligencia. La unión fecunda de las dos engendra la idea ó concepto, el *verbum mentis* (1). Y no es esta base construcción ficticia y arbitraria, sino aplomada sobre la realidad de los hechos, y como una síntesis de la experiencia inmediata universal.

La vida de la inteligencia nace y se desenvuelve paralelamente á la experiencia, nutriéndose, como ésta, de realidades exteriores á ella; natural é invenciblemente objetiva sus pensamientos, sintiéndose vivir en un mundo de seres que se extienden indefinidamente más allá del círculo de existencia; en el orden del sér, la inteligencia es un punto insignificante de la evolución universal en el tiempo y el espacio; en el orden del conocer, puede abarcarlo y comprenderlo todo. Luego las cosas deben estar constituidas por un elemento por el que son cognoscibles y asimilables á la inteligencia. «Podrá el subjetivismo negar *lógicamente* la realidad de los objetos de nuestro pensamiento, pero no experimental ni *vitalmente*; no se puede vivir sin afirmar implícitamente, frente á la conciencia y exterior á ella, la existencia

(1) Santo Tomás acepta plenamente esta doctrina de Aristóteles é insiste en ella: «En el hecho del conocimiento, el sujeto en acto y el objeto en acto, son idénticos. Averroes había añadido, que son más *uno* que la materia y la forma en la substancia. Santo Tomás conviene en ello; porque la materia no es la forma, y los dos constituyen un *quid tertium*, mientras que la potencia cognoscible como tal, *deviene* realmente la cosa, en tanto que es ésta cognoscible; es decir, que la misma idea de realización que se halla encarnada en el objeto, es participada por el sujeto». (Véase A. D. Sertillanges: obra cit., vol. II, p. 103.)

de un mundo de seres como condición necesaria de esta vida. Que no puede interpretarse la vida como ilusión ó sueño que no tiene despertar; ni la ciencia como poema de conceptos vacíos, elaborado por la inteligencia á espaldas de la realidad.

8.—¿Y cómo la inteligencia, siendo actividad inmanente de la conciencia, puede relacionarse con los objetos de la naturaleza exteriores á ella? ¿Cómo la idea realizada, individualizada y encarnada en los seres naturales, puede llegar á ser idea pura, abstracta y universal de la inteligencia? Porque, de una parte, la realidad se ofrece á nosotros como fluir incesante de innumerables seres que aparecen y desaparecen, cambian y se transforman; y en esta evolución no interrumpida, cada sér y cada fase de sus cambios son ellos solos, y distintos de los demás, determinados en un momento del tiempo y limitados en una porción de espacio, sin jamás repetirse en la existencia; de otra parte, la inteligencia con sus conceptos fijos y universales, vive fuera de las limitaciones del tiempo y del espacio. ¿Cómo coordinar lo intemporal con lo temporal, hasta acoplar las ideas invariables al movimiento de las cosas, si éstas no pueden detener su curso, ni aquéllas seguir á las cosas en su movimiento? Tal es el problema de lo uno y lo múltiple, del sér y del *fieri*, de la inteligencia y la experiencia, que se repite siempre el mismo (1). Aristóteles, manteniéndose á ras de tierra en contacto inmediato con la realidad, abarca en una síntesis comprensiva las dos cosas: ni unidad sin multiplicidad ni multiplicidad sin unidad; el monismo y el

(1) Este problema es el de los *universales*, eje central de la filosofía medioeval, tan ridiculizado por algunos filósofos modernos sin parar mientes que el mismo problema está en la base de las filosofías de todos los tiempos: «el sér y el *fieri*, lo uno y lo múltiple», del pensamiento griego; «inteligencia y experiencia», en Kant; «idea y realidad», en Hegel; «el enigma del todo identificándose á cada una de sus partes», de W. James y Bergson.

pluralismo son concepciones estrechas que mutilan la realidad. Y en armonía con estos dos aspectos del sér, establece dos facultades de conocer: la inteligencia, que con sus ideas comprende la unidad, la esencia, la ley; y los sentidos que nos ofrecen lo individual y cambiante del sér. La naturaleza está constituida, es cierto, por individuos; nada hay en ella idéntico, todo es diverso; pero la naturaleza no es caótica, hay en ella orden, un plan; los individuos adoptan formas semejantes, son ejemplares de un modelo ó tipo común, encarnaciones de una sola idea; los movimientos y relaciones se producen igualmente según modos constantes y uniformes, que son sus leyes.

Hay, pues, en el fondo de la multiplicidad y evolución de los seres percibidos en la intuición real, una base de unidad y permanencia concebida por la inteligencia.

Los conceptos de la inteligencia son evidentemente universales; en este punto Aristóteles conviene con Platón, no hay ciencia de lo particular; para ser posible la ciencia, es necesario que sus principios, sus axiomas y sus leyes perduren al través de la multiplicidad y cambios de los seres á que se aplican; de otro modo habría que multiplicar la ciencia para cada sér, y dentro de cada sér para cada momento de su existencia, es decir, la ciencia sería imposible. Pero á la vez combate enérgicamente el realismo de su maestro; la unidad universal de tipos y relaciones no existe como tal, *formalmente*, en las cosas; la ciencia es elaboración de la inteligencia que reduce la multiplicidad real á la unidad conceptual. En la realidad concreta no hay nada lo mismo común á muchos, sino un mismo tipo, repetido tantas veces como son los individuos comprendidos en él, y poseído por cada uno de ellos como propio suyo y con exclusión de los otros. La universalización de las naturalezas individuales es un producto de la inteligencia; ella engendra la unidad del tipo fuera de los caracteres singulares

de cada individuo; no la descubre en las cosas, la produce y hace nacer por su actividad una forma nueva (1).

Santo Tomás conviene en lo mismo: puesto que lo universal no existe en las cosas ni en las intuiciones de la experiencia, es necesario que sea elaboración suya, producto de su actividad: *Intellectus est que facit universalitatem in rebus* (2).

9.—Y si la inteligencia en esta elaboración imprime á los conceptos modos propios suyos, que no existen en las cosas, ¿cómo entonces sus conocimientos pueden ser *verdaderos*, y la ciencia expresar lo real? El filósofo griego y el cristiano reconocen el fondo de verdad contenido en los idealismos, pero rechazan toda sombra de idealismo *efectivo*. En primer lugar, la inteligencia no procede en esta elaboración arbitrariamente, sino determinada siempre por las cosas, y si da á sus conceptos tales caracteres de unidad y universalidad, es porque en lo individual y múltiple existe un fundamento para ello. No existe una esencia única para cada orden de seres, ni leyes de los fenómenos naturales; pero existen individuos realizando un mismo tipo ó modelo que se repite en todos ellos, y muchos hechos en que se repite un mismo modo de movimiento ó acción. En segundo lugar, los conceptos son medios de conocer los objetos, no el término del conocimiento. En los conocimientos espontáneos—y aquí tratamos de los conceptos primarios, no reflexivos,—para la inteligencia no hay más que objetos, ignora en absoluto la existencia de sus propias ideas, y para darse cuenta de ellas, necesita un nuevo conocimiento sobrepuesto al primero que queda así convertido en objeto. En suma, la inteligencia en esta elaboración conceptual, no crea el contenido objetivo de sus conceptos, se limita á

(1) Cfr. M. J. Gardair: *La connaissance*, p. 149. París, 1895.

(2) *De ente et essentia*, cap. IV.

descubrirle y ver las determinaciones del ser real dado en la intuición.

Este proceso de elaboración ideal anterior al pensamiento debe considerarse como postulado necesario de toda psicología de la inteligencia. Si la inteligencia nace sin ideas, *tanquam tabula rasa in qua nihil est scriptum*, y sin ideas no puede pensar los objetos, es necesario que á todo pensamiento haya precedido la formación de las ideas con que pensar los objetos. Por otra parte, suponer que bastaría colocar á la inteligencia en presencia de las cosas para que resultara el conocimiento de las mismas, sería suponer una cosa ininteligible, puesto que los dos términos seguirían siendo absolutamente extraños el uno al otro. Siendo extraños en su ser real la inteligencia y la realidad, y heterogéneos, es necesario un proceso de asimilación mutua, por el que los objetos individuales se hacen universales en la inteligencia, y la inteligencia se transforma en objeto; el resultado sintético de esta elaboración es la idea.

Aristóteles supone en nosotros, además de la inteligencia que concibe las cosas (entendimiento pasivo, *νοῦς παθητικός*) otra actividad intelectual (entendimiento activo, *νοῦς ποιητικός*) que en las intuiciones elabora los conceptos y hace la realidad asimilable á la inteligencia. Cómo y en qué medida esta actividad elabora las ideas universales sobre el fondo de las imágenes individuales y movibles; cómo se opera ese proceso mental ascendente desde las impresiones brutas de los sentidos hasta los conceptos absolutos y de una extensión ilimitada como los concibe la inteligencia, no está claro en los textos de Aristóteles, y es necesario descender en el curso de los siglos, hasta Santo Tomás, quien con su poder de análisis psicológico y metafísico, ha proyectado luz nueva sobre estos difíciles y oscuros problemas (1).

(1) Cfr. Cl. Piat: *Aristotele*, p. 220.

10.—La teoría escolástica de la génesis de los conceptos, aunque no se encuentra explícita en Aristóteles, puede considerarse como su desenvolvimiento lógico. Expongámosla en sus líneas generales (1).

(1) Parece oportuno salir aquí al paso de ciertas preocupaciones contra la escolástica en general, y muy particularmente en este problema del conocimiento. La teoría escolástica es compleja; se hacen intervenir en ella una serie de actividades y formas que á ciertas inteligencias bien avenidas con quedar en la superficie de los problemas, han parecido sutilezas que embrollan y complican las cuestiones, tachándola de inventar entidades misteriosas para explicar cosas clarísimas, y dificultades donde no las hay; añádase á esto el tecnicismo especial, que no suena bien en oídos habituados al lenguaje de la filosofía moderna, tecnicismo cuyo significado exacto no es fácil comprender bien sin cierta asimilación de la filosofía escolástica; de aquí los prejuicios desdeñosos aun entre los que profesan doctrinas afines, motivados muchas veces, más que por las ideas, por el sonar de las palabras. *Especies sensibles é inteligibles, impresas y expresas, entendimiento agente y entendimiento posible*, etc., etc... ¿A qué viene todo este proceso en la formación del conocimiento? ¿Qué necesidad hay de inventar tales formas y entidades misteriosas? ¿No es más fácil y natural poner de un lado la inteligencia que conoce, y de otro el objeto conocido, sin necesidad de acudir á complicaciones que obscurecen más que aclaran el problema? Cuando leo tales juicios y apreciaciones sobrado frecuentes, me parecen un caso análogo al en que se intentara resolver el problema de la visión como la cosa más sencilla; con ojos para ver y objetos en condiciones de ser vistos, basta; y sin sospechar que hubiera todo un largo proceso psicofisiológico, cuyo análisis constituye un tratado de psicología y fisiología. Y si la sensación es problema tan complejo, no se comprende por qué la intelección haya de resolverse de modo tan simple en los problemas; reales la línea recta y más breve no suele ser la más acertada y segura. Tampoco se comprende la superstición general contra los formulismos de la escuela, cuando estamos en pleno dominio de formulismo y tecnicismo científicos, ordinariamente el filosófico menos exacto y expresivo, y más bárbaro que el usado por los escolásticos. En la Edad Media el tecnicismo era común entre los que cultivaban la filosofía; hoy cada pensador se fabrica para su uso un diccionario especial, que á veces él solo entiende. Y por lo que toca al problema del conocimiento, nadie como Kant ha sido tan fecundo en términos y formulismos especia-

Para proceder con orden, resumamos la ideología de Santo Tomás en los enunciados siguientes (1):

1.º «La inteligencia es pura potencialidad, incapaz de pensar nada sin formas ideales—*species intelligibilis*,—ni de adquirirlas sin el concurso de la realidad por medio de los sentidos.»

En efecto, el espíritu nace sin idea alguna, ni de sí mismo ni de las cosas; no tenemos conciencia de forma mental

les, dejando muy atrás á los escolásticos en lo de inventar esquematismos de formas y subformas en que cuadrar el pensamiento. Necesita la filosofía, como toda ciencia, emplear su tecnicismo especial, si ha de dar precisión á las ideas; pero deben evitarse las exageraciones que la convierten no pocas veces en jeroglífico indecifrabable. ¿Puede, v. gr., ninguno de los innumerables comentadores de Kant, estar seguro de haber comprendido el pensamiento exacto, definitivo, del filósofo alemán, en lo relativo al problema del conocimiento, que es el eje central de su filosofía?

(1) El Cardenal Mercier resume la teoría escolástica sobre el origen de nuestros conocimientos intelectuales en tres proposiciones:

«Primera proposición: La inteligencia no es activa por su naturaleza, sino potencia pasiva: debe recibir un complemento intrínseco para ser determinada á su acto de cognición; este complemento se llama especie inteligible ó forma inteligible; y la inteligencia misma se llamaba, en la Escuela, entendimiento posible ó potencial, *νοῦς δυνατικός*.

Segunda proposición: La formación de la especie inteligible exige el concurso de dos factores ó causas, la imagen (phantasma), acto producido por la imaginación, y una fuerza de abstracción llamada entendimiento activo ó entendimiento agente, *νοῦς ποιητικός*, capaz de prescindir en la imagen de sus caracteres de individuación y de hacer así el objeto inteligible.

De estas dos proposiciones deriva una tercera: Cuando la potencia intelectual está informada por una especie inteligible apropiada á su naturaleza, y que le hace presente el objeto, pasa de la potencia al acto, entonces se dice á sí mismo lo que la cosa es (*quod quid est*), en una palabra, conoce. El conocimiento ó el pensamiento no es, en efecto, otra cosa que esta palabra mental que nos dice lo que una cosa es.—Véase el desenvolvimiento de estas tres proposiciones en su *Psychologie*, p. 356-378.

alguna que no haya sido objeto de experiencia, ni hay vestigio por donde lógicamente podamos inducir la existencia de formas mentales connaturales á nuestro espíritu y anteriores á la actuación de la experiencia. Sabemos, en cambio, que la inteligencia se despierta, enriquece y desenvuelve paralelamente á los sentidos; y si examinamos el contenido del pensamiento individual y colectivo de los pueblos, cristalizado en su lenguaje, en sus instituciones, en las manifestaciones todas de su civilización, no encontramos forma alguna, ni determinación, ni aún relaciones, que de uno ú otro modo no delaten un origen experimental, ó no hayan sido sugeridos por esta experiencia. Luego lógicamente debe concluirse que toda forma de pensamiento está determinada por la realidad dada en la experiencia. No es, por consiguiente, producto exclusivo del espíritu, nace también de la realidad; hay por lo mismo en todo pensamiento un fundamento de verdad. El idealismo es por lo menos arbitrario é insostenible ante la experiencia universal. Si nosotros no asistimos al nacimiento de nuestras primeras ideas, ni menos podemos conocer directamente el estado y condiciones de la inteligencia antes de pensar, podemos á lo menos inferir después de su actuación, que aquellas condiciones no son formas ó conceptos de ninguna clase, ni hechos ni á medio hacer. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

2.º «La inteligencia no piensa sin ideas, y estas ideas son en su realidad subjetiva y en sus modos de representación objetiva radicalmente distintas de las imágenes y de la sensación.» La inteligencia conoce por representación, no por intuición; su actividad inmanente no sale fuera para derramarse en la realidad y comprenderla, ni ésta se ofrece á la intuición directa é inmediata del espíritu. Entre la inteligencia y la realidad es necesario poner la idea, síntesis de la acción combinada de una y otra. Solamente hay intuición de objetos actualmente presentes en sus condiciones de existencia concreta y temporal, y las formas ideales son uni-

versales é intemporales; las intuiciones como las cosas pasan, las ideas permanecen. Más aún, las cosas en sus modos individuales de existencia son irrepresentables por la inteligencia—*individuum ineffabile*;—y las ideas según los modos de concebirlas la inteligencia son irrealizables en la existencia—*cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*.

En otra parte se ha demostrado la diferencia esencial, irreductible entre las funciones de la inteligencia y las de la sensibilidad cognoscitiva (1). La inteligencia es facultad de concebir lo abstracto, universal y necesario, y la ciencia es su expresión más perfecta; las imágenes é intuiciones de los sentidos son individuales y cambiantes como la realidad, y no hay ciencia de lo individual. Las dos se desenvuelven en dos planos de formas conscientes irreductibles, aunque estrechamente relacionadas en la única conciencia personal. Uno mismo es el fondo de donde emergen, y una la conciencia en que conviven el pensar abstracto y la imagen é intuición concretas; la cosa idea tiene formas y sigue rumbos adonde la imagen puede seguir: la lógica de las ideas está por encima de esta asociación de imágenes.

11.—¿De dónde viene á nuestro espíritu su tendencia á la generalización? No teniendo á la vista más que hechos particulares, ¿cómo es que las formas del pensamiento son universales? Si hay verdad en los conocimientos de la inteligencia, y en ellos ha de haberla ó la verdad no existe en el mundo, ¿cómo las formas abstractas y universales pueden representar lo individual y concreto de las cosas? Tal es el problema de la posibilidad del conocimiento intelectual; y admitidos los hechos es necesario admitir las causas y condiciones de los mismos.

Si la inteligencia no piensa sin ideas, y las ideas son representaciones de objetos, es necesario que á todo pen-

(1) Pág. 32 y sig.



samiento haya de preceder la formación de las ideas con que pensarlos. Santo Tomás establece, pues, la necesidad de dos entendimientos en el hombre (ó si se quiere, de dos funciones diversas de un solo entendimiento), *intellectus agens, intellectus possibilis*; el primero que prepara y elabora la materia de la concepción, y el segundo que piensa los conceptos ya hechos. El primero es una actividad vital, electiva, que como toda función vital trabaja la realidad, y selecciona de ésta la parte asimilable mentalmente, es un proceso de elaboración conceptual; el segundo concibe las formas elaboradas y se ejerce sobre el pensamiento ya hecho. La función del entendimiento activo es un *feri* ó proceso vital, inconsciente, prelógico, puesto que precede á todo pensamiento, y sólo hay conciencia de pensamiento hecho, *in facto* (1). El conocimiento, en efecto, es vida, y vivir la realidad es introducirla en el círculo de la existencia del viviente para nutrirse de ella. Pero el viviente no se asimila indiferentemente cuanto le rodea, sino aquella parte solamente que guarda proporción con su naturaleza y actividades, y después de un trabajo de elaboración que la ponga en condiciones de ser incluida á su vida. La inteligencia sigue esta ley general biológica; y como la realidad, en sus condiciones de existencia concreta y material, no puede ser asimilada ni nutrir la facultad inmaterial de concebir lo universal, necesita un trabajo asimilativo y de transformación de lo concreto en abstracto, de lo material en universal, para pensarlo. La inteligencia, actividad inmaterial de conocer por medio de formas universales, inmaterializa la materia al pensarla, convirtiendo así lo inteligible potencial de las cosas, en inteligible efectivo ó *in actu*.

(1) Creemos poder interpretar en este sentido el *intellectus agens*, de Santo Tomás. Véase Domet de Vorges: *L'abstraction scolastique*, en la *Rev. de Phil.* (año 1903, p. 769); Gardair: *L'abstraction*, en la misma Revista (año 1904, vol. II, pp. 226 y 771), y su obra *La connaissance*, pp. 137-171.

12.—La necesidad y existencia de esta actividad original asimiladora, cuya función es poner el objeto dado en la experiencia en condiciones de ser pensado por la inteligencia, abstraer de los fenómenos empíricos el sér inteligible de las cosas, elaborando así las formas mentales sobre el molde de lo real; de esta actividad que trabaja en nuestro interior espontánea é inconscientemente, puesto que precede al pensamiento consciente y reflexivo; se justifica por el carácter *pasivo y receptivo* de la inteligencia que concibe las cosas. Santo Tomás, siguiendo á Aristóteles, pone como fundamento de su teoría esta pasividad y receptividad de la inteligencia, que la hace incapaz para determinarse al acto sin un complemento intrínseco y objetivo. Esta imposibilidad de producir por sí sola el conocimiento, es un hecho; y ante los hechos nada valen todos los esfuerzos dialécticos del idealismo para convertir la inteligencia humana en *actividad pura*, que en su independencia soberana hubiera de crear el pensamiento é imponerle como ley á las cosas. El pensamiento es una cosa muy elevada, pero para ser algo ha de descender á ras de tierra y vivir de esta grosera realidad; apoyado en ésta lo es todo, sin este apoyo no es nada.

En el supuesto de que la inteligencia fuese actividad pura, es decir, tuviera en su naturaleza todo lo necesario para realizar su acto propio, dependería exclusivamente de ella y de la voluntad cualquier conocimiento. Sin embargo, no es así. Hay, es cierto, ideas que podemos representarnos á voluntad, las que ya hemos conocido otra vez, y que habiendo quedado de un modo latente ó habitual en nuestro espíritu, puede éste reproducirlas sin nueva intervención de los objetos; pero no sucede lo mismo respecto del primer conocimiento ó la primera idea de un objeto; la inteligencia está entonces subordinada á otra cosa distinta de ella y de la voluntad; no basta querer. Al ciego de nacimiento, que no ha podido adquirir esta primera idea de los colores y espacio visual, le es del todo imposible pensarlos. Se

trata aquí de la primera idea de las cosas, y la ley que rige esta primera percepción es distinta de la de su reproducción ó del simple recuerdo, porque en la primera falta el complemento objetivo y en la segunda existe ya en el espíritu, de las percepciones anteriores. De ser la inteligencia pura actividad y no necesitar complemento objetivo que determine y dé la norma á su acto, podríamos producir á voluntad las representaciones aun antes de toda experiencia de los objetos correspondientes, como reproducimos libremente y combinamos las ideas habituales anteriormente percibidas. Y, sin embargo, la experiencia nos dice que no es así. Luego la inteligencia no contiene en su ser original todas las condiciones intrínsecas necesarias para realizar su primer acto de conocimiento de las cosas; luego tiene necesidad de adquirir este complemento, algo que no poseía y lo determina á conocer (1). Este complemento es lo que Santo Tomás llama *species intelligibilis*, imagen, representación, forma ó sustituto de la realidad en la inteligencia, que en lenguaje moderno podría traducirse por *idea habitual*.

Pero se dirá, ¿á qué duplicar las representaciones de un mismo objeto en la conciencia? No podía la inteligencia pensar con imágenes, y reducirse su función á establecer relaciones entre ellas? No; esto sería hacerla pensar y relacionar términos que no están en ella misma; y para la inteligencia lo que no está en ella y no ha sido asimilado, no existe, ni puede ser pensado. Además, entre la inteligencia y las imágenes hay la misma desproporción que entre aquella y las cosas antes de ser pensadas: los caracteres irreducibles entre las ideas intelectuales y las imágenes sensibles; los distintos modos de representar unas y otras las cosas; la distinta naturaleza de las dos facultades, inmaterial la inteligencia, orgánica la sensibilidad. Es preciso, pues, que haya producción de formas nuevas; que una actividad superior

(1) Cfr. D. Mercier: *Psychologie*, p. 373 y sig.

construya los materiales del conocimiento sobre el plano de las imágenes y de las intuiciones reales, y determine la inteligencia al conocimiento sacándolo de su pasividad natural: tal es esta función original de la abstracción, el *νοος ποιητικός* de Aristóteles, *intellectus agens* de los escolásticos, correlativo y complemento de la facultad de concebir, ó inteligencia propiamente dicha, *νοος δυναμικός*, *intellectus possibilis*.

Esta actividad original que elabora y abstrae del objeto de la intuición las formas ideales, es característica y fundamental en la ideología escolástica, como postulado y condición de los hechos. Nosotros no podemos tener conciencia de este trabajo preparatorio del conocimiento conceptual, siendo anterior á él; pero la inducción nos obliga á admitirle como explicación científica, no sólo plausible, sino necesaria. Este trabajo es un *fieri*, y el *fieri* de las cosas, ó se halla velado y envuelto en sombras, ó se nos escapa totalmente. Los fenómenos de la conciencia tienen muchas de sus condiciones y causas determinantes fuera de ella, y cuando la psicología quiere dar una explicación adecuada, debe buscar las causas de los hechos allí donde están; por eso la psicología verdaderamente científica debe franquear los límites de la intuición consciente. Y hacemos aquí estas indicaciones, porque una de las objeciones que contra esta actividad abstractiva del conocimiento se han hecho, es el no tener conciencia ni experiencia alguna de ella. Pero, ¿caso gran parte de la vida del espíritu no se realiza fuera de la conciencia? ¿Sabe el alma, ni tiene conciencia alguna de cómo plasma el cuerpo y regula la evolución de sus órganos y funciones; cómo dirige los movimientos del cuerpo haciéndole realizar sus decretos voluntarios? ¿Qué sabemos de ese trabajo inmenso de asociación y organización de sensaciones, percepciones, recuerdos que se opera en la obscuridad de lo inconsciente; ni qué conciencia tenemos del cúmulo de conocimientos adquiridos y conservados en forma latente y habitual, excepto cuando hace-

mos algún uso de ellos? ¿Se dirá que los recuerdos y la ciencia adquirida no son nada en nuestro espíritu hasta el momento de pensarlos? ¿Y cómo evocar un recuerdo ó pensar una idea que no están de algún modo en nosotros? Evidentemente, en este mundo interior del espíritu, lo mismo que en el exterior de los objetos, lo conocido, y aún lo cognoscible, es una parte solamente, quizá mínima, de lo real.

13.—Sin embargo, este proceso de abstracción ideal no tiene lugar en la inconsciencia absoluta. Santo Tomás observa que: *experimento cognoscimus nos abstrahere* (1); le sentimos en efecto, de algún modo en la tensión y esfuerzo de nuestro espíritu por asimilarse las cosas, y en los resultados de esta asimilación. Toda imagen de un objeto ó todo hecho de experiencia encierran como un hervidero de conceptos ideales, que á la luz proyectada por la inteligencia vemos desprenderse, defundirse, polarizarse hasta hacerse independiente; nosotros sentimos abrirse los objetos de la intuición, aclararse, iluminarse y descomponerse en numerosos conceptos y relaciones abstractas. No intervienen aquí comparación lógica ni razonamiento de ningún género, es un surgir de ideas espontáneo, fácil, imprevisto, iluminación instantánea, especie de inspiración ó sugestión que nos hacen ver con claridad las cosas, y que por ser un procedimiento natural y habitual en nuestro espíritu, no nos sorprende sino cuando las ideas son originales, imprevistas y fecundas, como las del genio. Hablando con propiedad no es la inteligencia la que descubre las ideas, sino que las ideas se descubren y muestra la inteligencia. La percepción de una flor se descompone á la luz intelectual en numerosos conceptos analíticos de existencia, contingencia, materia, forma, extensión, color, olor, organización, vida, finalidad,

(1) «...experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales á conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia (I., q. LXXXIX, á 4).

armonia, etc., etc. El número y la calidad de ideas sugeridas dependen de las condiciones personales de cada uno; en un mismo hecho, unos ven más otros menos, la perspicacia é intuición agudas del genio consisten en ver con claridad ideas y relaciones originales ocultas al vulgo de las inteligencias, quedando no pocas veces sorprendidos de su sencillez y de que nadie las hubiera visto.

El conjunto de conceptos y relaciones así desprendidos y hechos independientes de la experiencia, constituyen después los predicados de nuestros juicios posibles relativos á un objeto dado. No podría formularse juicio alguno, es decir aplicación reflexiva de un concepto á un objeto de la percepción, si antes esta misma percepción no ha sugerido el concepto. Ni basta suponer que aplicamos las categorías habituales formadas con experiencias anteriores; que entonces sería un juicio *a priori*, inconsciente, arbitrario; sino que la idea debe surgir del mismo objeto á que se aplica. Las condiciones y aún la posibilidad de un juicio y de todo desenvolvimiento ulterior del pensamiento lógico dependen de esta primera función espontánea y natural. De donde esta conclusión importante: que si pensar es unir, relacionar, nosotros no pensamos ni relacionamos nada que antes no haya sido previamente disociado; la potencia inventiva y originalidad del genio está en razón directa de ese poder de abstracción ó disociación ideal, que le permite establecer relaciones nuevas no vistas ni sospechadas por el vulgo.

14.—No estará demás hacer aquí notar la coincidencia de la terminología usada por los escolásticos para expresar esta función psicológica del *intellectus agens* incubadora de conceptos ideales, con la manera general de expresar los sabios la psicología de sus descubrimientos é invenciones. Que el más y el menos no cambia la naturaleza de las cosas, y la generación de una idea nueva y fecunda en el espíritu del sabio ó del artista no difiere esencialmente del modo de nacer las ideas más vulgares. El mismo hecho que origina en unos ideas insignificantes, triviales, sugiere á

otros ideas fecundas y transcendentales; la simple oscilación de una lámpara ó la caída del árbol de una manzana fueron para Galileo y Newton signos reveladores de leyes universales.

Santo Tomás pone á cada paso en su pluma las expresiones metafóricas: *illuminatio*, *lumen intellectuale*, *similitudo luminis increati*, para designar esta función creadora del concepto, que hace surgir la idea abstracta y universal del fondo de la percepción, brillando pura y fecunda en su radiación indefinida.

Conocidas son las páginas en que Cl. Bernard (1) habla del proceso de la invención científica en términos que parecen comentario de las anteriores: intuición, inspiración, iluminación instantánea, revelación inesperada, rayo de luz vivo, rápido, que surge bruscamente y como si fuera resultado de una elaboración subconsciente; los términos empleados por los sabios para caracterizar el momento del descubrimiento, expresan la espontaneidad, la facilidad, la imprevisión, la ausencia del discurso lógico. No son, en

(1) En su obra: *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. He aquí algunos textos: «El sabio: 1.º, observa un hecho; 2.º, la observación de este hecho le sugiere ó hace nacer una idea en su espíritu; 3.º, en vista de esta idea, razona, dispone las experiencias, etc. (pág. 44).» — «Esta idea constituye el punto de partida ó el *primum movens* de todo razonamiento científico (página 47).» «El sentimiento engendra la idea. No hay reglas para hacer nacer, á propósito de una observación, una idea justa y fecunda, que debe ser para el experimentador una especie de visión ó *anticipación intuitiva* del espíritu hacia un resultado feliz... La aparición es toda ella espontánea, personal. Es un sentimiento particular, un *quid proprium* lo que constituye la originalidad de la invención ó el genio de cada uno... Sucede que un hecho ó una observación han estado largo tiempo á la vista del sabio sin inspirarle nada; de pronto viene un *rayo de luz*... La idea aparece entonces con la *rapidez de un relámpago*, como una especie de *revelación instantánea*... (pág. 59). «Un descubrimiento es en general la *intuición* de una relación imprevista (página 47).» Cit. por G. Fousgrive: *Essais sur la connaissance*, pág. 93. — Cfr. E. Naville: *La Logique de l'hypothèse*.

efecto, raros los descubrimientos debidos á la intuición genial de un momento, á circunstancias fortuitas, en que se encuentra una cosa sin buscarla, ó buscando una se encuentra otra, ó también después de un largo trabajo inútil, surge inesperada la solución como una ráfaga de luz que inunda el problema de claridad. Se dice, sin embargo, y con verdad, que de ordinario los descubrimientos son debidos «al esfuerzo de un largo trabajo (Kepler)»; que «el genio no es más que una larga paciencia (Buffon)»; preguntado Newton cómo había hecho sus descubrimientos, contestó: «pensando siempre en ellos». Una voluntad enérgica y perseverante constituye la mitad del genio. Pero hay que tener en cuenta que en estos casos la voluntad y suma de energías van sostenidas y encauzadas por una idea ó solución entrevista que, como relámpago, atraviesa el espíritu sin ser buscada. Unas veces la idea aparece desde el principio espléndidamente iluminada, otras vagamente y con luz crepuscular; las ideas, en todo caso, no resultan del trabajo discursivo de comparación y acumulación de experiencias, sino que nacen en una sola experiencia. Una vez nacidas, se asientan en el espíritu como centros productores y organizadores de fuerzas, que orientan el trabajo, largo á veces de muchos años, y las hipótesis se desenvuelven, se confirman ó rectifican hasta brillar con luz plena. La idea, y una idea sugerida espontáneamente por la experiencia, es siempre el *primum movens*.

Conclusión de lo que precede: que los conceptos no se forman por acumulación de sensaciones como pretende el empirismo, ni son tampoco leyes del espíritu que éste impone á las cosas al pensarlas, como supone el idealismo. En el primer caso las ciencias no podrían existir, y en el segundo no serían reales. La ciencia humana es esencialmente *ideo-realista*; un ideal universal fuera de las condiciones individuales de los objetos de experiencia, pero calcado á la vez y proyectado en su radiación indefinida sobre estos mismos objetos. Si por regresión seguimos el hilo de todos

nuestros pensamientos, terminamos siempre en los datos experimentales como punto de partida, y, por consiguiente, en la realidad; ésta es en definitiva la que da la medida á las representaciones; toda nuestra riqueza mental es inmediata ó mediatamente tributaria de la experiencia.

15.—¿Y cuál es esta experiencia, punto de partida del pensamiento; la intuición de la conciencia ó la intuición objetiva? «La doctrina del *Cogito* ha orientado el pensamiento moderno hacia un método que hace de los fenómenos de conciencia, el primero ó el único objeto de la investigación filosófica, todo lo demás—si hay más—no puede ser concebido ó dado, sino por ó al través de este primer objeto. Esta actitud favorece en gran manera, si ya no las implica, las conclusiones idealistas. La actitud tomista es muy otra; su punto de partida es la intuición objetiva. El conocer es objeto antes de ser sujeto; el *primum cognitum* no es el conocimiento como tal, sino el sér» (1).

El objeto primario, connatural y proporcionado de la inteligencia son los objetos del mundo físico que nos rodea. *Operari sequitur esse*: la inteligencia es facultad del alma, cuyo primer acto es informar el cuerpo; su ejercicio, por tanto, está subordinado á esta primera condición. Como consecuencia, la génesis y el desarrollo de la vida intelectual depende de las condiciones de la vida orgánica y sensitiva. La inteligencia se abre antes que á nada á los objetos exteriores; sus primeros pasos están calcados sobre estas percepciones; y las formas mentales son todas reproducción de formas físicas. La conciencia del niño y del salvaje no contiene otros conceptos que de objetos del medio físico en que viven; su lenguaje sólo expresa formas físicas y su vida es imitación del exterior; la vida interior no existe para ellos, sólo hay objetos limitados por la forma común del espacio. La inteligencia después conserva siempre y normalmente

(1) Sertillanges: *S. Thomas d'Aquin*, pág. 110.

este sello de origen; su pensamiento toma rumbos nuevos, elevándose por reflexión, inducción y analogía á regiones superiores; pero el punto de partida y los conceptos que utiliza en estas nuevas orientaciones de su pensamiento arrancan de las intuiciones objetivas.

Después de Descartes, la filosofía contemporánea se empeña en hacernos pensar el mundo bajo formas de nuestra conciencia: proyectamos en los objetos la vida de nuestro espíritu, viéndonos á nosotros mismos en ellos. La experiencia y el sentido común son en este punto esencialmente anti-idealistas; tan lejos está el espíritu de pensar las cosas «metafóricamente» con formas de conciencia, que muy al revés hay en él una tendencia y necesidad naturales de pensar el espíritu mismo y todas las realidades superiores por medio de formas tomadas de la materia. Sin afirmar que la inteligencia esté «geométricamente construída» (Bergson), es lo cierto que sus condiciones actuales están más en armonía con la realidad física que con cualquiera otra. Acaso la psicología escolástica haya exagerado sus preferencias casi exclusivistas en favor de la experiencia exterior en la formación del pensamiento; porque también la intuición interior ofrece materia fecunda de elaboración ideal, sobre todo en ciertas condiciones de reflexión y cultura, proporcionando al espíritu ideas positivas, directas y originales. No se comprende bien cómo las intuiciones externas puedan originar ni sugerir siquiera, por ejemplo, las categorías morales de libertad, derecho y deber, responsabilidad, etc. Pero es indiscutible que la intuición objetiva prepondera sobre la subjetiva, y en determinadas condiciones, como en las nociones primeras de los balbuceos del pensamiento, esta preponderancia es exclusiva.

El edificio intelectual tiene así una base firme, no envuelta en las nebulosidades del idealismo; y apoyado en ella levanta el espíritu la pirámide de todos sus conocimientos discursivos hasta llegar al Sér absoluto y necesario, causa primera y origen de toda contingencia.

Tal es, *per summa capita*, la teoría aristotélico-escolástica de la inteligencia. ¿Es una explicación completa, acabada, de modo que ante ella todo queda en plena luz, sin sombras ni enigmas? Nada de eso; el tránsito de la percepción individual y concreta al concepto universal y absoluto, el enlace del pensamiento con las cosas permanece cerrado á la vista clara de la inteligencia. Es este un problema de fronteras, que separan y enlazan á la vez tres dominios diferentes, el metafísico, el psicológico y el lógico. Sabemos que no hay ruptura ni discontinuidad entre ellos; pero, ¿en qué consiste esta continuidad? *Hoc opus, hic labor*. Tenemos al descubierto algunos eslabones de la cadena, la que se interrumpe escondiéndose en las obscuridades de lo subconsciente, á la razón toca reconstruir por medio de hipótesis la cadena completa; y la condición primera que á la hipótesis debe exigirse es respetar la integridad de los hechos, que son los jalones que servirán de guía para penetrar en lo desconocido. Y la teoría aristotélica, incorporada después á la gran tradición escolástica, si no disipa todas las sombras, ni aclara todos los misterios, llena como ninguna otra las condiciones de la hipótesis racional y científica, siendo la que mejor explica y desde luego la única que se adapta plenamente á la realidad de los hechos.

Es Aristóteles psicólogo observador sutil, y genio metafísico, si no el más elevado, porque no siente el vértigo de las alturas de ciertos metafísicos idealizantes, el más sólidamente profundo y más fuertemente asido á la realidad. Este profundo sentido de la realidad característico de su filosofía, es el que le lleva en este problema central á armonizar y fundamentar todo el pensamiento sobre la experiencia, y por medio de ésta sobre la realidad: ninguna como la suya merece ser llamada filosofía de la realidad y de la experiencia.

## Integración de las ideas en la vida psicológica

1.—Hasta aquí el *análisis* de las ideas; pero antes de pasar al estudio *sintético* de la inteligencia, procede examinar, siquiera sea brevemente, las condiciones psicológicas en que aquéllas nacen y se desenvuelven, y las relaciones con los fenómenos de todo género que constituyen el medio de su vida.

La forma analítica en que han sido examinadas las ideas, abstracción hecha de sus relaciones con el organismo psicológico, es, en realidad, un artificio de método, si bien necesario para desenmarañar la complejidad de la vida psicológica, que no es analítica, sino esencialmente sintética. Psicológicamente consideradas las ideas, son hechos, y como tales hechos reciben su valor y significación del medio en que nacen y viven; es decir, de la vida integral de la conciencia, cuyas funciones, como las de todo organismo, son de tal modo solidarias, que ninguna subsiste ni puede explicarse sin las demás que constituye el organismo entero. La inteligencia, en efecto, produce sus ideas, no solamente en función de la realidad de los objetos cuyas formas representan, sino también de las otras actividades, sensaciones é imágenes, tendencias instintivas y voluntarias, emociones y sentimientos, de las necesidades é intereses prácticos, del temperamento, del carácter.

Es la vida psicológica una á modo de corriente ó eflo-

Tal es, *per summa capita*, la teoría aristotélico-escolástica de la inteligencia. ¿Es una explicación completa, acabada, de modo que ante ella todo queda en plena luz, sin sombras ni enigmas? Nada de eso; el tránsito de la percepción individual y concreta al concepto universal y absoluto, el enlace del pensamiento con las cosas permanece cerrado á la vista clara de la inteligencia. Es este un problema de fronteras, que separan y enlazan á la vez tres dominios diferentes, el metafísico, el psicológico y el lógico. Sabemos que no hay ruptura ni discontinuidad entre ellos; pero, ¿en qué consiste esta continuidad? *Hoc opus, hic labor*. Tenemos al descubierto algunos eslabones de la cadena, la que se interrumpe escondiéndose en las obscuridades de lo subconsciente, á la razón toca reconstruir por medio de hipótesis la cadena completa; y la condición primera que á la hipótesis debe exigirse es respetar la integridad de los hechos, que son los jalones que servirán de guía para penetrar en lo desconocido. Y la teoría aristotélica, incorporada después á la gran tradición escolástica, si no disipa todas las sombras, ni aclara todos los misterios, llena como ninguna otra las condiciones de la hipótesis racional y científica, siendo la que mejor explica y desde luego la única que se adapta plenamente á la realidad de los hechos.

Es Aristóteles psicólogo observador sutil, y genio metafísico, si no el más elevado, porque no siente el vértigo de las alturas de ciertos metafísicos idealizantes, el más sólidamente profundo y más fuertemente asido á la realidad. Este profundo sentido de la realidad característico de su filosofía, es el que le lleva en este problema central á armonizar y fundamentar todo el pensamiento sobre la experiencia, y por medio de ésta sobre la realidad: ninguna como la suya merece ser llamada filosofía de la realidad y de la experiencia.

## Integración de las ideas en la vida psicológica

1.—Hasta aquí el *análisis* de las ideas; pero antes de pasar al estudio *sintético* de la inteligencia, procede examinar, siquiera sea brevemente, las condiciones psicológicas en que aquéllas nacen y se desenvuelven, y las relaciones con los fenómenos de todo género que constituyen el medio de su vida.

La forma analítica en que han sido examinadas las ideas, abstracción hecha de sus relaciones con el organismo psicológico, es, en realidad, un artificio de método, si bien necesario para desenmarañar la complejidad de la vida psicológica, que no es analítica, sino esencialmente sintética. Psicológicamente consideradas las ideas, son hechos, y como tales hechos reciben su valor y significación del medio en que nacen y viven; es decir, de la vida integral de la conciencia, cuyas funciones, como las de todo organismo, son de tal modo solidarias, que ninguna subsiste ni puede explicarse sin las demás que constituye el organismo entero. La inteligencia, en efecto, produce sus ideas, no solamente en función de la realidad de los objetos cuyas formas representan, sino también de las otras actividades, sensaciones é imágenes, tendencias instintivas y voluntarias, emociones y sentimientos, de las necesidades é intereses prácticos, del temperamento, del carácter.

Es la vida psicológica una á modo de corriente ó eflo-

rescencia de todas las actividades que radican en una realidad común, profunda, inmanente y creadora, que se abre y desenvuelve en ricas y variadas formas, determinadas y especificadas en consonancia con la realidad transcendente. Y las ideas, si por su lado objetivo y representativo contienen las trazas estables de las cosas, son, en su realidad psicológica, actos vitales, *devenir*, creación, tendencias de la actividad intelectual á su fin, debiendo por este otro lado concebirse no como mecanismo estático, sino como dinamismo finalista, y como un aspecto parcial é integrante de la corriente general de la vida de la conciencia, sin solución de continuidad entre las ideas y las otras formas psicológicas. Tampoco hay solución de continuidad entre esta corriente interior de la vida y la realidad transcendente de las cosas; lo transcendente determina y modela el curso de las actividades inmanentes como condición necesaria de la vida de éstas, las que á su vez se mueven y tienden hacia aquella realidad como hacia su fin. El espíritu vive rodeado por todas partes y como sumergido en la realidad; no hay actividad intelectual, no hay pensamiento que no esté determinado y modelado por un objeto, ni tendencia ó afección sin un objeto de la representación que las despierte y marque la orientación de su movimiento.

Interpretando el formalismo kantiano de la inteligencia en un sentido aceptable, podría decirse que las ideas y concepciones de la inteligencia son á modo de formas superiores, unificadoras y reguladoras de todo el complejo organismo psicológico, como centros de relación que dan cohesión á las sensaciones, y especifican y dan salida al fondo obscuro y amorfo de las tendencias afectivas. Las ideas dominan toda esta materia psicológica y la ordenan en planes de finalidad, siendo á la vez que un esquema ó diseño de nuestra acción posible sobre el plano de la realidad, fuerzas despertadoras y encauzadoras de las distintas actividades, y creadoras de mecanismos y hábitos psico-fisiológicos, que han de traducir al exterior el contenido de las ideas.

Las ideas de la inteligencia son así en el orden psicológico, como el artista que dispone y da forma á la materia de su arte, y dirige la técnica de la ejecución.

Veamos estas relaciones de las ideas con las imágenes y las sensaciones, con las tendencias afectivas y volitivas, en la vida teórica y en la práctica.

2.—Por análisis anteriores quedó probada la naturaleza específicamente distinta de las representaciones intelectuales (ideas, conceptos), irreductible á las inferiores de la sensibilidad (imágenes y sensaciones). Pero distinción no quiere decir separación, ni siquiera solución de continuidad psicológica entre las primeras y las segundas. El conocimiento humano no se desenvuelve en dos planos paralelos y superpuestos, prolongados indefinidamente sin jamás encontrarse, como han supuesto todos los idealismos de Platón acá, ó como se ve obligado á considerarle el psicólogo por exigencias prácticas de método; en la realidad de la vida psicológica, las diversas actividades y formas de la conciencia se funden en una corriente común ó síntesis orgánica total. No hay inteligencia pura, ni experiencia pura, como no hay un mundo ideal distinto é independiente de este mundo real de la experiencia; el conocimiento intelectual y el experimental no son más que maneras diferentes de ver la misma y única realidad en sus aspectos y puntos de vista diversos. Toda intuición experimental (en el hombre) está saturada de inteligencia; y todo concepto ideal prolonga sus raíces y se proyecta en el fondo de las imágenes é intuiciones de la experiencia real.

Al modo como el alma y el cuerpo, aunque distintos en naturaleza, se unen para constituir un solo sér substancial, el hombre; así el conocimiento intelectual y el sensible se funden en un solo conocimiento humano. Uno mismo es el fondo substancial y una la conciencia de donde emergen y en donde viven los conceptos de la inteligencia y las representaciones de la sensibilidad, aunque sean distintas las fun-



ciones y los modos de representar las cosas. Las sensaciones elementales constituyen la tangente de unión con lo real; estas sensaciones se condensan y organizan en el fondo de la memoria; y de este fondo imaginario nutre su vida la inteligencia, utilizándole como materia para la elaboración de sus conceptos. Podrá el psicólogo descomponer este complicado mecanismo para mejor analizar su interior; pero debe tener en cuenta que no hay solución de continuidad entre las distintas piezas que le componen, y que romper su engranaje interior es destruir la realidad, la cual no es analítica, sino sintética; que no hay sentidos que perciben, imaginación que conserva las percepciones, é inteligencia que piensa las ideas, sino uno solo y mismo sér el que hace todas estas cosas.

Aun á riesgo de repetir cosas ya dichas, no estará de más poner aquí de relieve esta solidaridad de las funciones respectivas de la inteligencia y de los sentidos, y su eficiencia é interacción mutuas. El axioma escolástico: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, encierra un profundo sentido psicológico; y podría completarse añadiendo, que el sentido (las imágenes) acompaña y sigue al intelecto en todas sus marchas teóricas y prácticas. La inteligencia, en efecto, no crea, ni saca el pensamiento todo hecho del fondo de su sér, sino que es pura potencialidad vacía de ideas, hasta que la experiencia no le ofrece la materia de su elaboración. Conocer, pensar, es asimilarse una materia dada, y no hay función asimiladora sin materia asimilable; el resultado de esta asimilación es el concepto: *verbum mentis*. Examinense los pensamientos adquiridos durante el curso de nuestra vida, analícese el significado del lenguaje de todos los pueblos que condensa el patrimonio mental de la humanidad, y no encontraremos concepto alguno cuyo contenido positivo no haya sido dado en los hechos de experiencia interior y exterior, ó no haya sido á lo menos sugerido por estos hechos. La inteligencia, es verdad, traspasa infinitamente la experiencia construyendo un mundo

ideal que domina y da sus leyes á toda realidad; cierto también que puede rastrear por el discurso la existencia de realidades superiores inaccesibles á la intuición experimental; pero los conceptos con que construimos y pensamos este mundo ideal y sabemos de la existencia de estas realidades ultraexperimentales, tienen su nacimiento en los datos de la experiencia real.

La inteligencia, en sus especulaciones discursivas, aun las más abstractas y alejadas de la realidad, mantiene siempre este sello de origen de sus conceptos, sin romper jamás el lazo que los une á la experiencia. El proceso ideal, tanto en la vida práctica como en la especulativa, va seguido y como sostenido por otro correspondiente imaginario. Podría acaso creerse que la razón especulativa, v. g., del metafísico, del matemático, del moralista, maneja y combina conceptos puros ideales, independientes de toda imagen concreta ó de toda intuición experimental. Nada de esto. Los conceptos y principios más absolutos no los pensamos si no es proyectados en algún hecho real ó imaginado; no concebimos el sér, la substancia, la causa, la ley, sino acompañados de un hecho concreto que los revela; tenemos conceptos de infinito, indefinido, absoluto, etc., que no son objeto intuición, pero el contenido positivo de estos conceptos-limites está tomado de lo finito, definido y relativo de nuestras intuiciones. Del mismo modo el matemático no piensa relaciones puras de cantidad desprendidas de toda imagen ó intuición concreta; un número abstracto, una fórmula matemática, va siempre acompañada de imágenes indecisas, de objetos numerados y expresados en las fórmulas, ó de símbolos que sustituyen las intuiciones de estos objetos. Los conceptos morales no son aquí una excepción; éstos nacen, se desenvuelven y fortifican al roce con la experiencia, y á los hechos van ligados en sus aplicaciones: hechos interiores y exteriores, sentimientos, quererres libres, acciones personales y colectivas, fórmulas y símbolos morales, etc.

En suma: todo el pensamiento discursivo y abstracto

tiene su origen en la imagen concreta, se mueve sostenido y vivificado por ella, y en la imagen ha de encarnarse para su realización. Hase de tener en cuenta que el término de la inteligencia no es el concepto ó idea, sino el sér real en ellos representado; en realidad, no concebimos ni pensamos las ideas abstractas, lo que pensamos es el sér objetivo realizado ó realizable contenido en las ideas; al través de las formas lógicas y sirviéndose de ellas como de instrumento, ve la inteligencia la idea inmanente de la realidad concreta. Y como esta idea inmanente, el sér inteligible lo ha descubierto envuelto en el fenómeno sensible é inseparable de él, de aquí que éste acompañe en todas sus marchas á la inteligencia. «El intelecto, dice Aristóteles, percibe sus ideas en la imagen.»

3.—Pero esta relación de los conceptos á las imágenes no es lógica y adecuada, sino pudiéramos decir psicológica y funcional. El concepto aparece como un centro de economía mental abierto indefinidamente y con aptitud para expresar multitud de imágenes. De aquí la necesidad de imágenes-símbolos que respondan exactamente al sentido del concepto: tal es la palabra. La palabra es un instrumento necesario para la formación y el desenvolvimiento de las ideas. Contra la común creencia de que el lenguaje es un medio nada más de comunicación social del pensamiento, es necesario reconocer otra finalidad psicológica más fundamental, cual es la de servir de sostén al pensamiento por medio de imágenes que adopten sus mismas formas, expresen adecuadamente su valor y fijen el sentido exacto, y puedan sugerirle y seguir todas sus marchas, ya que las imágenes reales no sirven para esto. «La palabra es de algún modo una compensación de la imposibilidad en que se halla el espíritu de tener una intuición especial de las propiedades comunes en sí mismas» (1). No se piensa sin palabras, sin

(1) H. Hoffding: *Esquisse d'une psych. fondée sur l'exp.*, p. 229.

un lenguaje á lo menos interior, aunque lo que se piensa no son las palabras; éstas son un medio de dar estabilidad, sugerir y facilitar el movimiento del pensamiento abstracto y discursivo, que aislado de toda intuición quedaría como suspenso en el vacío; la palabra es, según expresión de la escuela, «signo supositivo de las cosas»; es decir, símbolo que las sustituye en la conciencia en su realidad concreta.

Es el lenguaje un sistema de signos (articulaciones, movimientos, figuras, sensaciones de todo género) creados por la inteligencia y á los que ésta ha ido asociando sus conceptos. La necesidad, el hábito, la imitación, van estableciendo un paralelismo entre los signos mentales y las ideas en tal forma, que todo pensamiento provoca las imágenes verbales correspondientes, especie de lenguaje interior, que es un comienzo del lenguaje exterior. Hay, pues, en todo pensamiento un doble fenómeno, la imagen verbal que simboliza el pensamiento, y el *verbum mentis*, ó el mismo pensamiento, y una especie de desdoblamiento de la atención: imaginamos una cosa y pensamos otra.

Fácilmente podemos observar cómo el pensamiento va siempre acompañado de una especie de monólogo interior, de un principio de articulación fonética ó de vaga representación gráfica de las palabras. Compónese el pensamiento de conceptos y relaciones lógicas y abstractas que no se dan en la intuición real, no habiendo en ésta equivalente exacto del pensamiento; de aquí la necesidad de un sistema de símbolos sensibles que sostengan y fijen los conceptos y relaciones y puedan seguir, si no en una perfecta adaptación, á lo menos las curvas y matices generales del pensamiento, sustituyendo en algún modo á las imágenes é intuiciones, que dado su carácter concreto y sintético, además de ser inadecuadas para representarle, no podrían ser arrastradas con la velocidad de él, ni seguirle á las regiones discursivas y fuera de toda intuición. La riqueza, amplitud y organización de las ideas depende en mucha parte de la perfección de este instrumento. La dificultad del desarrollo intelectual

en los sordomudos, v. g., no obedece principalmente á la imposibilidad de comunicación social, sino á la falta de instrumento adecuado con que formar y desenvolver sus propias ideas; la inteligencia permanece cerrada hasta que no ha logrado crear por medio de signos, gestos y actitudes un instrumento de expresión mental de las ideas. La facultad de pensar y la de hablar por lo menos un lenguaje interior, son correlativas. «Un sér mudo *por naturaleza*, es un sér condenado á no pensar *por la naturaleza*, y, por consiguiente, privado *por la naturaleza* de la facultad misma de pensar» (1).

4.—De lo anteriormente expuesto se infiere, que si las formas diversas del conocimiento son analíticamente distintas é irreductibles, en la realidad se funden en una sola función sintética del conocimiento humano: la inteligencia nutre la vida de sus ideas en las imágenes é intuiciones de la experiencia, y por un movimiento inverso éstas le sirven de instrumentos adecuados para encarnar sus ideales, dándoles forma concreta, y proyectarlos en la vida real. Pero así como no hay inteligencia pura, así tampoco hay conocimiento puro; en este ciclo ascendente de las intuiciones á los conceptos ideales, y descendente de éstos á la realidad, interviene otro factor esencialmente subjetivo y personal que baña todo el curso de las representaciones, y del cual éstas reciben su eficacia motriz y su fecundidad práctica: tales son las tendencias volitivas y afectivas.

La influencia de las tendencias y emociones en la formación y en el curso de las ideas, y viceversa, es un hecho de experiencia tan vulgar que excusa toda demostración. Las ideas irradian su acción en el fondo donde nacen los sentimientos, las emociones y tendencias, provocándolos, moderándolos ó exaltándolos; los que á su vez, y por un fenómeno de reversibilidad é interacción mutuas, ejercen sobre las aso-

(1) De Bonniot: *La bête comparée à l'homme*, p. 20.

ciaciones ideales una acción selectiva ó eliminatoria, determinando la orientación del movimiento intelectual. Podría discutirse si las ideas todas, sin exceptuar las más teóricas y abstractas, se hallan matizadas de tonalidad afectiva; pero la inversa es indiscutible, toda tendencia, sentimiento ó emoción tienen como núcleo central una representación ó un grupo de representaciones: *Nihil volitum quin praecognitum*.

Es cosa corriente entre los modernos psicólogos considerar los fenómenos afectivos como constituyendo un grupo aparte y al lado de los representativos y volitivos, siguiendo la clasificación de las facultades hecha por Descartes en «inteligencia, sentimiento y voluntad». Creemos que esta división no se justifica ni por la razón ni por la experiencia. En realidad no hay más que dos modos de actividad; uno que nos pone en relación con los objetos que nos rodean, es un movimiento de fuera á dentro, tal es el conocimiento; y otro, que nos inclina á posesionarnos de los objetos, es un movimiento inverso, del interior al exterior, una reacción de nuestras actividades en armonía con la acción provocada por los objetos; tales son las tendencias.

Tampoco juzgamos ajustadas á la realidad, ni la teoría intelectualista (Herbart) que hace consistir las emociones en simples relaciones de ideas ó imágenes, ni la teoría fisiológica que atribuye un origen exclusivamente orgánico á los estados afectivos. La afectividad psicológica es un modo común del ejercicio de las actividades, superiores é inferiores, representativas y volitivas, y especialmente de estas últimas; y resulta del funcionamiento normal de cada una de ellas en armonía con los fines á que están destinadas. Aristóteles expresa admirablemente esta relación de los sentimientos á las actividades. «El placer y bienestar parece radicar, dice, en la acción. El placer no es el acto mismo, ni una cualidad intrínseca del acto, sino un acrecentamiento que nunca le falta, una perfección última que se le añade, como á la juventud la gracia. Cada acción tiene su placer

propio, y los efectos de éste son aumentar la intensidad de la acción á la que está ligado».

Hay, en efecto, placer y bienestar del cuerpo consecutivos de la abundancia de vida, de la actividad normal de las funciones orgánicas, hay placeres de los sentidos inherentes á su función perceptiva de los objetos; nos entregamos con placer al curso de las imágenes y de los recuerdos evocados por la memoria; hay alegrías superiores del espíritu, en la inteligencia, en los esfuerzos de una voluntad firme y recta; hay placeres intelectuales, morales, estéticos. Nuestra naturaleza es un conjunto de fuerzas é inclinaciones latentes y adormidas, que, excitadas por los objetos, se ponen en movimiento. El cuerpo tiende á apropiarse y asimilarse las substancias que han de mantener su vida fisiológica; los ojos buscan la luz, el oído los sonidos, los apetitos la satisfacción de una necesidad sentida; la inteligencia es ávida de verdad, la voluntad de bien, de orden y de rectitud. Hay, en fin, una inclinación profunda y necesaria de todo nuestro sér á vivir, y á desenvolver esta vida intensa y armónicamente, no siendo las actividades sino irradiaciones y afirmaciones parciales de esta energía fundamental. El placer, la alegría y el bienestar son la expresión psicológica de esas inclinaciones satisfechas.

5.—Pero no todo ejercicio de las actividades es agradable y placentero, también les acompaña el disgusto, la pena y el dolor. ¿Cuándo y por qué las actividades unas veces nos causan alegría y placer, y otras dolor y malestar? El grado de placer depende primero, de la intensidad de la energía desplegada en la acción, sin traspasar el límite que produce fatiga por el desgaste orgánico; toda disminución de energía disminuye el placer y engendra dolor. En segundo lugar, de su amplitud ó número de actividades que concurren á la acción, y de la armonía y subordinación, según el orden natural que debe existir entre ellos; el choque de actividades, el desorden interior se traduce en sufrimiento

y malestar. Y, finalmente, las actividades no se ponen en movimiento por sí mismas, ni tampoco recaen en el vacío, tienen un fin y un objeto en armonía con la naturaleza del sér; cuando el objeto responde á la naturaleza del sér, esta armónica adaptación se traduce en placer, y cuando no, en malestar. Siente la inteligencia placer en la clara visión de la verdad, y sufre en las dudas é incoherencias mentales; se complace la voluntad en el bien practicado, y sufre los remordimientos de la acción falta de rectitud.

Los sentimientos y las emociones son, pues, principios estimulantes de la acción; afectan, por tanto, de un modo especial á las actividades expansivas, á las tendencias voluntarias y del movimiento. Comienzan en el punto de inserción de las representaciones con las tendencias, ó sea en el momento que aquéllas tienden á realizarse, acompañando y sosteniendo las energías voluntarias mientras dura su actuación. Pueden considerarse las distintas formas que afecta la emoción pasional como etapas ó fases sucesivas del estado de la actividad voluntaria, ó como posiciones distintas de ésta en frente de su objeto. La imagen de un objeto, presente ó imaginado, unida en el recuerdo al placer de la satisfacción de una necesidad, excita la necesidad y la inclinación al objeto que ha de satisfacerla; á la inclinación sigue el deseo ó conato de realización, y una vez conseguido viene el gozar en su posesión. Si la idea del objeto va asociada á un dolor, prodúcese un movimiento para apartar el mal presente ó que amenaza, el odio, la aversión, y, por último, el dolor inherente al mal recibido. El esfuerzo y la lucha de los apetitos para obtener ó defender la posesión del placer, da origen á los sentimientos de esperanza y desesperación, de audacia y miedo, de cólera. Tal es la enumeración de las pasiones fundamentales, según la clasificación de Aristóteles, que si no es perfecta, es dudoso que ninguna otra la aventaje. Cada una de ellas es susceptible de grados diversos; todas ellas se combinan entre sí de tal manera, que dan origen á la gama complica-

dísima de sentimientos y pasiones del corazón humano, de matices tan delicados, inexpresables en el lenguaje de la inteligencia. En realidad, todas las pasiones se reducen á una: al amor; como todas las actividades radican en una sola tendencia de la naturaleza á ser, á vivir, á la perfección. «Suprimid el amor — dice Bossuet —, y habréis suprimido todas las pasiones; poned el amor, y las habréis hecho nacer todas» (1).

6.—Veamos ahora las relaciones entre las actividades representativas y los estados afectivos, y la parte que á éstos corresponde en la formación de las ideas y en el curso del pensamiento. Hay una correlación exacta entre unos y otras; á las sensaciones cenestésicas é impresiones de los sentidos corresponden estados afectivos elementales de placer ó dolor, agrado ó desagrado, según el buen ó mal funcionamiento fisiológico de los órganos y la adaptación de los sentidos á sus objetos. A causa del origen orgánico de estas emociones, nuestra voluntad no ejerce acción alguna directa sobre ellas, como tampoco sobre las sensaciones representativas. No está en nuestra mano suprimir ni moderar siquiera un dolor físico, á no ser indirectamente, desviando la atención á otros objetos ó provocando alguna emoción fuerte; tampoco depende de nosotros que determinadas combinaciones de líneas, colores y sonidos agraden á la vista ó al oído, y otras nos causen desagrado y nos molesten; porque dependen de la constitución anatómica y funcional de los órganos, que no está en nuestra mano cambiar. Podemos, sí, educar los sentidos y cambiar los gustos introduciendo hábitos nuevos hasta un cierto límite nada más; pero una vez formados estos hábitos funcionales, las emociones son también independientes de la voluntad.

A las imágenes centrales responden emociones más pro-

(1) Bossuet: *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. 1, n. 6.— Véase en todo lo anterior, Mercier: *Psychologie*, p. 274 y sig.

fundas, más amplias y generales, aunque de intensidad menor, que irradian á veces en sacudidas violentas de todo el organismo. Toda imagen ó agrupación de imágenes guarda en la memoria su tonalidad afectiva, conservándose asociadas al placer ó dolor de una necesidad satisfecha ó contrariada; y no hay que olvidar que la agrupación de imágenes va envuelta en una emoción dominante, y su persistencia y reviviscencia del enlace con las necesidades satisfechas. La percepción ó el recuerdo de un objeto, unidos en la memoria al placer ó al dolor en otro tiempo experimentados, despierta la tendencia á repetir el goce ó á evitar el dolor. Y de tal manera se enlazan la actividad representativa y la emocional, que solamente actuando sobre el curso de las representaciones es como podemos moderar ó suprimir las emociones consiguientes. Cuando una idea excluye de la conciencia toda otra, produce sus efectos emocionales automáticamente. Una impresión de terror inesperada, y sin que dé lugar á la reflexión, se apodera de toda la actividad emocional y representativa con sacudida violenta en todo el sistema nervioso, alterando el ritmo de la circulación y de la respiración, y provocando movimientos desordenados de los músculos.

Finalmente, hay goces y placeres superiores del espíritu, hay sentimientos intelectuales, morales, religiosos, estéticos, que responden á necesidades superiores de nuestra alma, necesidades de verdad, de bien, de belleza. Estos sentimientos, que nacen en la esfera racional y libre del espíritu, carecen de la intensidad y violencia de las tendencias pasionales, son más suaves y delicados; pero también de mayor profundidad y amplitud, de matices más ricos y variados.

Podríamos, pues, clasificar las tendencias y estados afectivos en dos grupos fundamentales, correlativos de los conocimientos sensible é intelectual: tendencias sensibles (apetito sensible), y voluntarias (racional), emociones y sentimientos. Las primeras corresponden á necesidades sensibles, corporales, son de naturaleza psíquico-orgánica; los segun-

dos, á necesidades y tendencias racionales y libres. No quiere esto decir que pueda trazarse una línea divisoria entre los sentimientos superiores y las emociones orgánicas; así como no hay idea pura que no vaya acompañada y sostenida por imágenes, así todo sentimiento, aun el más elevado, irradia su acción en el fondo donde nacen las pasiones. Una acción moral llevada al heroísmo excita nuestro entusiasmo y conmueve todo nuestro sér; un dolor moral puede alterar en tal manera las funciones orgánicas hasta causar la muerte.

7.—Infiérese de aquí la parte importantísima que á las tendencias afectivas y volitivas corresponde en la adquisición, desenvolvimiento y organización de las ideas. El patrimonio intelectual allegado por cada individuo no es la expresión desinteresada é integral de la realidad, sino más bien unilateral y vista al través de los coeficientes subjetivos y personales. El carácter, la educación, los hábitos contraídos, las necesidades, tendencias y gustos individuales, todo nuestro sér concurre á encauzar los conocimientos en una dirección que más interesa al estado personal en cada momento. En nuestras experiencias y relaciones con el mundo exterior retenemos aquella parte de las percepciones que despierta algún interés solamente, lo que es asimilable al estado psicológico del momento, es decir, aquello que logre despertar y atraer la afectividad; todo lo demás se pierde en la indiferencia y en el olvido. La atención, que no es más que la aplicación de la actividad intelectual, se despierta en el grado en que los objetos responden á una necesidad ó tendencia efectiva. La inteligencia es una potencia de adaptación vital de las impresiones á nuestras necesidades, las cuales ejercen el papel de elementos selectivos de la realidad asimilable. De las múltiples impresiones recibidas de los objetos, solamente se incorporan al organismo de la conciencia aquellas que logran despertar algún interés y poner en movimiento alguna tendencia; en general, puede decirse que percibimos

real y efectivamente tan sólo aquello que de algún modo nos interesa.

La retención de las imágenes en la memoria, su enlace y agrupación dependen también muy principalmente de las relaciones con las necesidades y los intereses prácticos. Las imágenes se conservan en la memoria acompañadas de su tonalidad afectiva, y se asocian bajo una pasión ó sentimiento dominante que absorbe y funde los sentimientos elementales, como el tono principal domina y da unidad á los armónicos. La actividad imaginaria es extremadamente movable; la afectiva es, en cambio, más lenta, de aquí su papel de fijador y moderador del curso de las imágenes. El relieve de éstas en la conciencia y su persistencia, así como la prontitud y la facilidad de su reproducción, dependen de la intensidad del coeficiente afectivo; predominan aquellas que van acompañadas de un sentimiento intenso; las que no están ligadas á algún sentimiento se desvanecen pronto y se pierden en la inconciencia. Las ideas fijas que con tenacidad nos obsesionan y acaparan el campo de la conciencia, rebeldes á veces á todo esfuerzo de la voluntad, provienen de los sentimientos á que van unidas. Los desequilibrios mentales, las manías y locuras, tienen su origen principal en desequilibrios pasionales.

Las imágenes se agrupan en la memoria por relaciones objetivas de coexistencia y sucesión, semejanza y desemejanza; pero hay otro principio de asociación subjetiva más importante, que las ordena en relación con nuestras necesidades. La memoria es una representación objetiva del pasado, pero los recuerdos están orientados al presente y á lo porvenir; debiendo considerarse como medios de interpretación ó instrumentos de adaptación de las experiencias futuras á nuestras tendencias y necesidades. Todas aquellas imágenes que no despiertan interés, por no tener conexiones con nuestros estados afectivos, sensibles ó ideales, permanecen disgregados en la conciencia y sin relieve, y ó no se despiertan, ó es para desaparecer sin dejar rastro alguno.

En suma, los estados afectivos son en el mundo de la memoria centros de asimilación, de organización, de movimiento y utilización de las imágenes.

La inteligencia está igualmente sometida en su ejercicio á la influencia bienhechora ó perturbadora de los sentimientos y de las pasiones. Bienhechora, porque son éstos estímulo necesario del trabajo mental; perturbadora, porque la hacen vivir en un ambiente interesado, obligándola á soportar el peso de tendencias pasionales, que se interponen entre ella y la realidad para juzgarla, no como es, sino alterada al través de la pasión. El amor es ciego, y lo es por su exclusivismo, en el sentido de impedir la amplitud de visión, concentrando el foco intelectual en la parte solamente que interesa á la pasión.

Espontáneamente la inteligencia se mueve impulsada por las necesidades y los intereses prácticos de la vida; la especulación teórica, desligada de toda finalidad práctica, es un resultado de la reflexión, que exige cierta madurez en la evolución mental de los individuos y de las sociedades. Ciertó que la vida se desenvuelve en el plano trazado por las ideas, y, en tal sentido, éstas son las que orientan y canalizan la acción; pero es verdad también que las ideas están al servicio de las tendencias é impulsos vitales, y, en este otro sentido, estos son los que en la vida práctica marcan el rumbo á la inteligencia.

Nuestra inteligencia no suele colocarse desinteresadamente enfrente de las cosas; entre unas y otras está la naturaleza del sujeto con sus necesidades, sus tendencias y sus fines, y que le imponen la selección de aquella parte de la realidad que responde á las necesidades y fines de la naturaleza. De hecho, y sin que sea siempre un obstáculo para la realidad del pensamiento, éste ha de vivir en un ambiente personal é interesado. Al lado de la realidad, que imparcialmente se ofrece á la inteligencia, están los coeficientes subjetivos y personales; todo este mundo interior de ideas, tendencias, sentimientos, hábitos contraídos, que forman

nuestro temperamento y nuestro carácter, que pesan fuertemente sobre la inteligencia, y la fuerza no pocas veces á ver en la realidad, no todo lo que ésta ofrece, sino aquellos aspectos solamente que responden al estado del espíritu y se prestan á la asimilación. Nunca el hombre puede despojarse de sí mismo; por depurado que el conocimiento esté por la reflexión, siempre pone algo suyo propio, siquiera este coeficiente subjetivo no siempre haya de contrariar la verdad objetiva. El amor de sí mismo, el deseo de bien, de perfección es el principio de toda actividad, y nosotros no podemos sustraernos á esta tendencia necesaria, ni en el orden mismo de la inteligencia. Es, por consiguiente, también el amor resorte de energías intelectuales; sin amor no hay ideales ampliamente comprendidos, ni hondamente sentidos. Y sin ideales, la vida se desenvuelve pobre, mezquina é infecunda. Las grandes figuras de la humanidad han sido hombres de ideales, sostenidos y fecundados por una gran pasión. Si es verdad que las ideas conducen al hombre, también lo es que los ideales son elaborados al calor de la pasión, y de ésta reciben toda su fuerza y fecundidad práctica. Los individuos y los pueblos no viven una vida intensa, no desenvuelven el fondo de energías de que son capaces, sino á condición de tener ideales y apasionarse por ellos.

Esta influencia del sentimiento y de la pasión sobre la inteligencia, puede también ser un obstáculo para la rectitud de la inteligencia misma. En lugar de enfocarla directamente sobre las cosas, por verlas en su propia realidad, las envuelve en un ambiente personal, al través del cual vemos solamente el lado que nos interesa. La pasión es una fuerza exclusivista y despótica, que tiende á dar relieve y asimilarse cuanto puede alimentarla, y á excluir del campo de la conciencia cuanto se resiste á la asimilación. Ella absorbe en provecho propio, y del núcleo central de ideas que la determinan, todas las energías psíquicas, borrando y aniquilando los sentimientos antagónicos y las ideas que pueden despertar estos sentimientos. Y cuando se eleva á las altu-

ras del pensamiento y es aceptada por la voluntad, entonces se constituye en un ideal permanente que se desarrolla y enriquece á expensas de las otras ideas.

La vida intelectual y la afectiva presentan caracteres marcadamente opuestos; predomina en la primera el elemento impersonal y objetivo, y en la segunda el subjetivo. La inteligencia, en presencia de la realidad, es asimilada por ésta, adoptando sus formas y haciéndose en algún modo todas las cosas: *intellectus*, según la frase de Aristóteles, *quodammodo fit omnia*; al revés en la vida afectiva, que los objetos del sentimiento entran á formar parte integrante de nuestro ser, subjetivándose y haciéndose en algún modo nosotros. El sentimiento y la pasión envuelven así los objetos de nuestras ideas en un ambiente personal, obligándonos á ver la realidad al través de nosotros mismos, ó, mejor dicho, á vernos á nosotros mismos en ella. De aquí su influencia decisiva, no sólo en el ejercicio y orientación de las ideas, sino también en los juicios objetivos. Nos levantamos un día en estado de bienestar y equilibrio orgánico, que nos inducen á juzgar benévolamente las cosas y los actos de las personas que nos rodean, los mismos que al día siguiente encontramos molestos y censurables. La simpatía ó antipatía por una persona nos hace ver é interpretar idénticas acciones de maneras opuestas, en conformidad con los sentimientos (1).

8.—En la vida superior de la reflexión, las actividades de la conciencia se hallan todas sometidas, en mayor ó menor grado y hasta un cierto límite, á los imperativos de la voluntad. Parece, sin embargo, á primera vista, que la inteligencia, con sus ideas directrices, ocupando el *summum* de

(1) Sobre la influencia del sentimiento y del corazón en la inteligencia, puede leerse el genial libro de Balmes: *El Criterio*, especialmente los capítulos XIX y XXII.—Véase también A. Eymieu: *El Gobierno de sí mismo*, páginas 237 y siguientes. Traducción castellana, 1908.

esta vida superior, debiera ser una excepción; y que la voluntad no hace más que moverse dócilmente en los planes ideales, por aquello de *nihil volitum quin praecognitum*, el querer es en cierto sentido efecto del conocer. Pero también es verdad que la inteligencia es un instrumento movido por la voluntad, y aplicado á los fines por ella propuestos; y si por un lado no hay determinación voluntaria sin juicio precedente, por otro la inteligencia construye estos juicios y encamina el curso de sus ideas bajo la autonomía del querer libre; en el orden práctico, sobre todo, las ideas no son eficaces, ni descienden de la región teórica para ser insertadas en la vida, hasta no haber sido aceptadas por la voluntad, y convertidas de *ideas-luces* ó simplemente *indicativas*, en *ideas-fuerzas* ó *imperativas*.

El curso de las ideas no se desliza al acaso, todo él va impulsado y dirigido por una ley inmanente de finalidad en la vida práctica y aun en la teórica, el pensamiento obedece á un fin previamente aceptado é impuesto por la voluntad. Los propósitos de la voluntad á la vez que concentran y avivan el foco intelectual, limitan el ángulo de visión, ejerciendo sobre la inteligencia una acción doble: selectiva, por una parte, de ideas y asociaciones favorables, creando hábitos psicológicos y ordenando las representaciones en planes sistemáticos en armonía con los fines voluntarios; y, de otra parte, inhibitoria de asociaciones y estados mentales contrarios. Y cuando el propósito de la voluntad es un ideal hondamente sentido y deseado con pasión, entonces se instala despóticamente en medio de la conciencia absorbiendo en provecho propio todas las actividades, agrupando á su alrededor y dando relieve á los elementos psicológicos similares, y obrando como disolvente de las fuerzas contrarias. Los propósitos de la voluntad actúan así sobre la inteligencia á manera de juicios anticipados ó prejuicios, cerrándonos la visión integral y desinteresada de las cosas, é imponiéndonos una visión unilateral, estrecha y exclusivista de los motivos que favorecen el fin impuesto. Por eso somos



tan malos jueces en los asuntos que de cerca nos interesan y en que hemos puesto nuestros amores, los cuales, aun sin quererlo ni sospecharlo, pesan en la balanza de nuestros juicios:

Donde con más relieve aparece esta influencia de la voluntad sobre las ideas, es en los intereses de la vida práctica, y en la vida moral. La organización de nuestras ideas prácticas, nuestras apreciaciones sobre las cosas y personas que de cerca nos interesan, tanto como juicios dictados por la inteligencia, suelen ser adhesiones instintivas ó voluntarias, determinadas por nuestros deseos y conveniencias. En cuanto á los principios que regulan la conducta moral, su demostración y comprensión racionales son accesibles por lo complejas á pocas inteligencias; de aquí que para la mayoría de los hombres, más bien que resultado de evidencias racionales, son dictados del sentimiento desenvuelto por la educación. Hay verdades que sólo comprende el que las siente y las practica, y á las cuales debe irse no sólo con la inteligencia, sino con el alma toda. El avaro no entiende cuando se le habla de generosidad, de desinterés, de sacrificio, y no comprende estas cosas porque no las ha sentido, y no las siente porque no las ha amado ni practicado. Para comprender la vida moral y la vida religiosa en toda su plenitud, es necesario haberlas vivido y amado intensamente.

9.—Parece que en el terreno de la especulación científica debiera la inteligencia manejar sus ideas desinteresadamente y con exclusión de todo factor subjetivo é interés personal, de toda otra finalidad que no fuese la de traducir fielmente la realidad. Pero este desinterés es relativo; el sabio es inseparable del hombre, y el hombre concurre á la obra científica con su temperamento, con su educación, sus gustos y aficiones, con sus ideales preconcebidos, con su organización psicológica, con toda su historia personal. El ideal de la ciencia consistiría en hacerse independiente de estos factores personales; pero como todo ideal, es plena-

mente irrealizable; sería para esto necesario que el sabio se despojase de sí mismo.

En mayor ó menor grado, todos los grandes pensadores han tejido sus sistemas filosóficos bajo la presión de estos coeficientes subjetivos y personales. Cada uno de ellos elige un punto de vista que le parece fundamental, le estudia con perseverancia para reducirlo todo á él, y por fin se persuade de que efectivamente todo se reduce. Con el tiempo llega á sufrir una especie de atrofia parcial de su inteligencia, haciéndose cada vez menos sensible á otras maneras de ver que difieren de la suya; sus convicciones ganan así en firmeza y serenidad, pero sólo á beneficio del sistema cerrado y estrecho de ideas que se ha construido, y á costa de la verdad desinteresada, objetiva é integral.

Aunque no tanto como en las altas concepciones de la filosofía, también interviene el factor personal en los procedimientos é investigaciones de la ciencia, y sobre todo en los resultados é inducciones generales. Es la ciencia una interpretación de la realidad, y para interpretar el sabio esta realidad y darla un sentido y valor científicos, pone en juego y la envuelve en un tejido de conceptos, definiciones, teorías, hipótesis y hábitos mentales, previamente y acaso inconscientemente elaborados y moldeados en el troquel de su temperamento, de sus gustos y aficiones. El sabio lleva, pues, á la ciencia, además de su inteligencia, un espíritu, una actitud y tendencias personales que imprimen una orientación determinada á las ideas, procedimientos y maneras originales de ver, de sentir y de apreciar la realidad, resultado de su temperamento y educación. El investigador no va en sus análisis indiferentemente al acaso y á lo que resulte, sino bajo un plan y dirigido por una idea ó hipótesis, y con el propósito de encontrar una solución anticipada y obscuramente prevista. Y esta hipótesis ó solución anticipada, actuando como una fuerza interesada y selectiva, da relieve á unas cosas, y deja perderse otras acaso de mayor valor y significación, para recoger de la realidad compleja

aquel lado solamente que interesa al propósito. En estas condiciones no es difícil hacer decir á la experiencia y á la estadística de los hechos lo que conviene á la hipótesis preconcebida; un partidario de la evolución, por ejemplo, y el de la permanencia y fijeza de los tipos naturales, encontrarán igualmente confirmadas sus hipótesis opuestas en la realidad; un Spencer verá por todas partes rigiendo el determinismo mecánico, allí donde un Bergson encuentra indeterminismo y libertad universales.

Dejemos de lado los motivos de otro orden extraños á la conciencia científica del sabio, pero que ejercen presión sobre ella: la exaltación personal, estímulos sociales, intereses creados, que también los hay en las regiones desinteresadas de la ciencia, todo el cúmulo de hábitos psicológicos y adaptaciones vitales que constituye su carácter, han de influir, quiéralo ó no, en mayor ó menor grado, en la orientación y en el resultado de la labor intelectual. Que el hombre de ciencia, por aquilatada que se suponga su rectitud y probidad científicas, siempre es hombre. Sin incurrir en las exageraciones pragmatistas, bien puede afirmarse que el sabio, y, sobre todo, el filósofo, ven ó interpretan la realidad al través de toda su historia y psicología personales.

Hay que reconocer, pues, la parte que á las tendencias espontáneas y voluntarias corresponde en el curso de las ideas; no solamente mueven la actividad intelectual y orientan su ejercicio, sino que se infiltran en todas sus decisiones, trabajando por dominar al pensamiento y ponerlo á su servicio; y prácticamente lo consiguen en cierta medida, puesto que si examinamos nuestras adhesiones y certidumbres espontáneas, nuestras opiniones y juicios de orden práctico sobre todo, más que resultado de evidencias objetivas, son, en gran parte, imposiciones de nuestras tendencias y necesidades subjetivas; el buen sentido práctico y moral de la humanidad suele ser, en la mayor parte de los hombres, afirmaciones del sentimiento, más bien que resultado de evidencias racionales. Nuestra adhesión á las verda-

des morales no puede explicarse por la inteligencia sola; para comprenderlas, hay que sentir las y vivirlas; exigen de nosotros, lo mismo que las verdades religiosas, la adhesión del alma entera. Que no hay en nosotros una inteligencia que conoce el bien por un lado y una voluntad que lo realiza por otro, sino un solo hombre que conoce la verdad, y la sigue y practica en cuanto es bien.

Pero no hay que exagerar las cosas y sacarlas de quicio, hasta afirmar con el voluntarismo que quien piensa en nosotros es la voluntad libre, manejando la inteligencia como un instrumento que se plegase absolutamente á sus imperativos libres, y como si ella determinase libremente los asentimientos y fabricase el pensamiento y la verdad á la medida de sus deseos. El pensamiento tiene sus leyes lógicas y objetivas de la verdad independientes de nuestro querer libre. Somos libres para mover la inteligencia y para elegir el objeto de nuestros pensamientos, como lo somos en los movimientos del cuerpo; pero esta libertad se halla limitada y condicionada por las leyes lógicas de la inteligencia y por las leyes físicas del organismo y del medio en que ha de moverse. La verdad de nuestros pensamientos tiene su ley y fundamento en la realidad, y la voluntad no crea á su antojo esta realidad ni sus leyes; que las cosas no las juzgamos porque así nos convengan y en la medida que responden á nuestros deseos, sino porque así son y en la medida que aparecen á la inteligencia (1).

10.—La idea, en cuanto conocimiento, consiste en una adaptación de la actividad intelectual al ser y á las leyes del ser real; es ante todo y sobre todo un instrumento de verdad. Pero tiene además otro fin ulterior; que no se le ha dado al hombre la inteligencia para pensar estérilmente la verdad, ni para contemplar pasivamente el plano de la realidad, sino que aspira á vivirlas. La verdad es bien, y como tal apetecible

(1) Cfr. Balmes: *El Criterio*, capítulo último.

y excitadora de las tendencias profundas del alma. La misma relación que existe ontológicamente entre lo verdadero y lo bueno, que se identifican en el sér real, esa misma ó análoga se da psicológicamente entre la inteligencia y la voluntad, que se funden en una sola realidad fundamental. No hay realmente una inteligencia que concibe y una voluntad que ejecuta, sino un solo y mismo sér que piensa y vive lo pensado.

Y en este sentido las ideas son causas ó *principios de acción*; son *fuerzas*, para seguir la denominación corriente, que excitan y ponen en movimiento las energías profundas de nuestro sér, sacándolas de su estado potencial, inconsciente y amorfo, y encauzándolas en una orientación concreta y definida. Las ideas, en efecto, contienen el diseño de nuestra acción posible sobre las cosas, y el plano de la realidad en donde han de actuar y desenvolverse aquellas actividades. Sin representaciones, nada de movimiento ni de vida psicológica; tendencias, emociones, movimientos todo va determinado por una representación y gira alrededor de ella como de un núcleo central. Podemos así considerar las ideas en nuestra conciencia como conjunto de fuerzas en distintas direcciones que se suman ó contrarrestan unas á otras, y la acción como el complemento ó resultado de este movimiento ideal. Una inteligencia equilibrada suma estas fuerzas poniendo orden en ellas y encauzándolas en la misma dirección, para traducirlas en una vida práctica fecunda é intensa; por el contrario, la incoherencia ideal trae consigo el choque y la dispersión de las energías, la miseria psicológica y la inconstancia y superficialidad de la vida. La debilidad mental no consiste siempre en la pobreza de ideas, sino en la impotencia de ordenarlas y evitar su dispersión, que, anulándose así unas á otras, dan por resultado la abulia é indecisiones de la voluntad. Las ideas son, pues, verdaderas causas y principios de acción; todo acto ó efecto es la realización de una idea (1).

(1) Cfr. Eymieu: *Obr. cit.*, páginas 71 y siguientes.

Pero conviene precisar y no exagerar las cosas: las ideas no son esencialmente y por naturaleza activas; su función inmediata es traducir mentalmente el plano de la realidad, en donde no todo es movimiento, sino que hay también formas estables; hay, pues, ideas estáticas y dinámicas. Por otra parte, de la serie no interrumpida de representaciones que cruzan la conciencia, muchas, quizá la mayor parte, nos dejan pasivos é indiferentes, ó sólo despiertan el interés puramente especulativo de conocer la verdad, sin descender al fondo donde nacen las tendencias ni provocar movimientos hacia los objetos. La teoría de las *ideas-reflejos*, que hace de éstas simples transformadores de las impresiones en movimiento, se halla desmentida por la experiencia psicológica.

Y es que la fuerza motriz de las ideas nace no de ellas mismas, sino de su poder de asociación y de organización de elementos psicológicos de todo género, de su prolongación en las profundidades donde se elaboran los sentimientos y las pasiones, de su aptitud para remover este fondo afectivo y hacerle vibrar, dando salida al torrente de energías psicológicas, y, sobre todo, de su aceptación por la voluntad, que las convierte entonces en imperativos de la conciencia. Los hombres de acción han de ser hombres de ideas, pero de ideas hondamente sentidas é incorporadas á la vida. Confinado el intelectual en las altas regiones de la especulación teórica, sin enlace con los resortes impulsores del sentimiento y de la acción, no es el tipo más á propósito para realizar empresas que exigen un gasto grande de energías. El intelectual como el *dilettante*, son *estetas* del pensamiento, «ricos en ideas pobres», sin prolongación de estas ideas en la realidad de la vida concreta, incapaces de mover los resortes de una voluntad fuerte.

11.—La eficacia de las ideas, su sugestibilidad afectiva y potencia motora están en razón inversa de su carácter abstracto é impersonal, y directa de su inserción en el curso

concreto de la vida psicológica personal, es decir, de su carácter práctico. En el orden de las ideas, las cosas son el centro y la medida de la inteligencia; ésta, prescindiendo de sí, irradia fuera su acción para posarse en las cosas, despersonalizándose por decirlo así, y transformándose ó haciéndose en algún modo los objetos de su pensamiento; al revés en la vida afectiva, que el yo, la persona es el centro de asimilación de la realidad presente en las ideas, personificándola é identificándola en cierto modo con el sujeto. De donde el mover más ó menos las ideas nuestras facultades afectivas y volitivas, en proporción á la proximidad y acoplamiento de los objetos contenidos en las ideas á nuestro organismo psicológico, y á su posible intervención en el curso de nuestra vida personal.

La vida práctica del sabio sigue de ordinario un curso indiferente y ajeno al curso de sus especulaciones: parece como que su inteligencia se despersonaliza para mirar solamente á la realidad y confundirse con ella, su vida científica y la personal se desenvuelven en planos independientes. De aquí la impotencia de los temperamentos especulativos para la acción intensa y constante. Pero cuando las ideas expresan valores prácticos y tocan de cerca al interés personal, y sobre todo, cuando se refieren á los fines y necesidades fundamentales de la vida, entonces constituyen centros permanentes de fuerzas, despertadoras de sentimientos y tendencias que embargan nuestro ser, enderezándolos en una común orientación marcada por la idea. Un problema ético analizado por el moralista apenas trasciende de la esfera especulativa; este mismo problema, la idea del deber aplicada ó sugerida por un caso concreto de la vida moral, desciende á las honduras del sentimiento haciendo vibrar las energías impulsoras de la acción. La idea abstracta no adquiere fuerza motriz sino á medida que se especifica y toma cuerpo en imágenes concretas; y por eso los principios y deducciones lógicas no bastan al orador que busca no sólo convencer, sino mover y persuadir, recurriendo á las

me táforas, á imágenes vivas y movimientos no sólo del pensamiento, sino de la palabra y de todo el cuerpo.

La eficacia de las ideas depende también y principalmente de su verdad, y psicológicamente de nuestra fe en ellas, es decir, de la firmeza de nuestras convicciones. Es la acción una afirmación práctica del pensamiento incorporado á la vida real, la que se desenvolverá más vigorosa y ordenada en la medida de la perfección del pensamiento que la informa, que consiste en la supresión de la duda y en la plena conciencia de su verdad. Tiende naturalmente la inteligencia á establecer la coherencia de sus ideas entre sí y con la realidad, es decir, á formar convicciones, aquí está su término natural y también la fuerza de su eficacia; la duda, en cambio, es un estado transitorio de desarmonía é inconsistencia ideal que no ofrece punto de apoyo á la acción, traduciéndose prácticamente en irresolución de la voluntad. La acción vigorosa é intensa exige armonía y concentración de fuerzas que sólo pueden operar las convicciones firmes; y la duda, en cambio, la dispersión é incoherencia de las ideas, trae consigo el debilitamiento de la voluntad y la miseria del vivir. Los hombres de acción son siempre hombres de ideas; los ideales son los que dirigen á los pueblos y remueven sus energías dormidas; un pueblo sin ideales es un pueblo muerto. Pero entiéndase bien: la potencia motriz de las ideas no es proporcional á la abundancia de éstas, sino á su firme organización, á la fe y confianza en su verdad; y para que ésta sea fecunda es necesario sentirla, amarla, incorporarla á la vida.

¿En qué consiste la eficacia de las ideas? Su causalidad no es eficiente, propiamente hablando, sino más bien final, ejemplar é instrumental (1). Las ideas son activas en cuanto ponen á nuestro ser en presencia de objetos que pueden despertar las actividades latentes de la naturaleza, abriendo

(1) Cfr. Th. de Regnon: *La Métaphysique des causes*, pp. 283-387. Paris, 1906.

el cauce por donde éstas han de correr y dándolas una forma definida y concreta en relación con este fin. Todos los seres de la naturaleza, cada uno en su peculiar grado de perfección, poseen principios inmanentes de actividad, potencialidades ó energías latentes con que desenvuelven su vida y realizan sus fines. Estas energías latentes necesitan como condiciones de expansión, una realidad accesible á ellas que las determine y ponga en movimiento y se ofrezca como materia de su acción. La naturaleza puede así considerarse como conjunto de fuerzas represadas, amorfas, sin determinación ni orientación definida, que sólo tienen salida cuando se establecen tangencias con otras fuerzas ya en actuación. En los seres inconscientes este contacto de las actividades con la realidad es inmediato; pero no así en la vida psicológica, donde las facultades no se ponen en comunicación con los objetos si no es por medio de la representación; el conocimiento es como el dique que contiene, organiza y da salida á las demás energías psicológicas, encaminándolas en una orientación concreta. El conocimiento es así un principio de movimiento y de adaptación vitales; porque para vivir necesitamos antes conocer el plano de la realidad y las tendencias que han de actuar y moverse en este plano, envolviendo así en una síntesis común de la conciencia el interior y el exterior convenientemente acoplados, para traducirlos después en la realidad por medio de la acción. La vida, en tal sentido, es un arte, una creación ó realización del conjunto de representaciones organizadas por el espíritu.

Hay, pues, una eficiencia real del conocimiento sobre la vida; no se limita la idea á ver pasar la corriente psicológica productora de la acción como algo exterior á ella, sino que forma parte de ella, abriéndola camino, dándola forma y modelando su curso, y no dejándola hasta el fin. Sepárese el conocimiento de la acción, y ésta carecería en absoluto de finalidad, sería incoherente y desordenada como las convulsiones de un epiléptico. El conocimiento precede á la ac-

ción, la acompaña y la sigue cerrando el proceso vital; pero de distinta manera. La precede como ideal realizable, como término fijado de antemano á la acción; la acompaña ordenando las actividades y los movimientos y vaciándolos en el ideal, y, por último, la sigue con la representación del ideal concreto ya realizado.

12.—¿Y cómo las ideas, descendiendo de las alturas en donde son elaboradas por la inteligencia, toman cuerpo en la corriente concretada de la vida, y ponen en movimiento toda esta máquina complejísima de funciones psíquicas y orgánicas, reuniéndolas en un *consensus* común y enderezándolas á la realización concreta del ideal? Esto es lo que brevemente vamos á indicar, que otra cosa nos alejaría de nuestro propósito.

Distingue Aristóteles el entendimiento «especulativo» cuyo fin es conocer, y el entendimiento «práctico» enderezado á obrar, es decir, á concebir y preparar el fin, el plan y todas las condiciones de la acción; aunque no sean sino dos maneras de un solo entendimiento, puesto que la acción práctica no es sino la idea dando forma y atravesando todos los movimientos de la voluntad, ó mejor, esta misma voluntad envolviendo al conocimiento para convertirle de representación estática en principio dinámico de acción. Toda idea, por abstracta y especulativa que sea, tiene sus derivaciones ó prolongaciones hacia la práctica, pero necesita ser asimilada y fecundada por la voluntad que la convierte en fuerza motriz, y de este consorcio sale la acción como la planta de la semilla. La decisión de la voluntad, en efecto, consiste en la libertad de juicio, *liberum arbitrium*, es decir, en la aceptación de las ideas por la voluntad que las transforma de especulativas, ó ideas *lucis*, en prácticas, ó ideas *fuerzas*. Aceptada así la idea, constituye el centro organizador del sistema de movimientos, alrededor del cual se agrupan las energías productoras de la acción.

Cualquiera acción realizada bajo la dirección y el im-

pulso de esa actividad racional puede descomponerse, para su fácil análisis, en dos partes: forma y materia. La forma es la idea, el molde previamente construido en que ha de vaciarse la acción, la concepción de un fin y de los medios subordinados y ajustados al fin, que serían como los jalones marcados del rumbo que ha de tomar la acción, ó el diseño del plano en que ha de desenvolverse. La materia de la acción la constituyen la trama complicadísima de elementos psicológicos y fisiológicos de la acción, sensaciones, imágenes, ideas, tendencias, emociones, disposiciones habituales, instintos, convenientemente adaptados y acoplados á la realidad, bajo el impulso finalista de la idea. La idea es aquí el principio finalista y unificador que atraviesa toda esta corriente vital y la hace correr por su plano hasta la realización.

Veamos primero la disposición y funcionamiento de este organismo psicológico, y cómo se presta á ser instrumento dócil de la idea. El primer acto de la vida psicológica es la sensación, y en toda sensación á la impresión recibida de los objetos responde una reacción ó movimiento de adaptación del sér á los mismos. Toda sensación tiende, pues, á realizarse, es decir, á traducirse en un movimiento ordenado por la naturaleza. Los sentidos reaccionan á las impresiones con movimientos de adaptación inconsciente; y el sér todo reacciona con movimientos ordenados en presencia de los objetos con sus tendencias á la conservación y desenvolvimiento vital. La sinergia de todas las funciones, como prolongaciones que son de un fondo común, hace que el movimiento de una irradie por simpatía á todas las demás y las haga vibrar sordamente, como la vibración de la cuerda de un instrumento musical hace vibrar toda la caja reforzando el sonido. Inútil traer ejemplos que comprueben experimentalmente esta reacción de la sensación. La vida sensible en su forma la más sencilla y elemental consiste en eso, en una serie de reflejos automáticos y ordenados, de reacciones espontáneas, respondiendo á las acciones del exterior; es decir, que toda sensación se produce asociada á un movimiento.

En la vida psicológica, como en la naturaleza física, nada se pierde; los actos, una vez realizados, dejan vestigios en la memoria y se organizan quedando á modo de fuerzas latentes, con tendencia á reproducirse en la serie y orden con que fueron realizados. La imagen de los objetos vendrá seguida de la imagen de los movimientos que son su realización. Supóngase ahora que una cualquiera de estas imágenes reaparece en el campo de la conciencia, y con ella vendrán asociadas las imágenes motrices y afectivas correspondientes; y como la imagen del movimiento es ya el movimiento comenzado, éste se realizará fatalmente, necesariamente, siempre que otras imágenes asociadas á movimientos opuestos, no vengan á impedir su actuación. La sensación de la pérdida del equilibrio despierta la tendencia á la conservación, é inconscientemente, automáticamente, pone en movimiento ordenado todo el organismo para evitar la caída y el peligro consiguiente. Las sensaciones asociadas á las imágenes no sólo provocan el movimiento, sino que actúan como una fuerza constante determinando su intensidad, dirección y acoplamiento á la realidad, limitándole por todas partes y estableciendo la tangencia con los objetos.

Para ajustar los movimientos al medio que nos rodea, es necesario que la conciencia haya precedido con un trabajo de asociación y acomodación. Psicológicamente, todo el pasado de nuestra vida actúa en el presente y prolonga esta acción hacia lo porvenir; cada individuo conserva en forma latente y organizadas en la memoria, las experiencias de toda la vida, á manera de fuerzas dispuestas á entrar en acción. Al modo como los organismos físicos se desarrollan creando órganos y funciones especiales, que son á manera de instrumentos naturales con que atienden á las necesidades de la vida física, así la conciencia va creando, con los residuos de la experiencia organizados en la memoria, instrumentos artificiales de adaptación psicofisiológica á la realidad, con que utilizarla con el menor esfuerzo y el mayor resultado útil. Poseen los seres aptitudes naturales instin-

tivas, inclinaciones fundamentales dispuestas por la naturaleza en relación con los fines respectivos; pero la orientación especial y concreta de estas facultades, la determinación y coordinación de sus movimientos en relación con las circunstancias externas variables y con las necesidades internas, se deben en su mayor parte á la educación y creación de hábitos psicológicos. La vida psicológica de los primeros años es toda ella educación de la sensibilidad por el ejercicio, de adaptación á las impresiones exteriores, de adquisición y asociación de imágenes del mundo físico, y de coordinación habitual de éstas con las necesidades, las tendencias afectivas y los movimientos; y tanto más vigorosa y perfecta se desenvolverá esta vida, á medida que la organización de todos estos elementos vaya haciéndose cada vez más rica, armoniosa, segura y estable.

Con la intervención de las facultades superiores, el organismo psicológico va creciendo en complejidad y riqueza; la idea obra entonces como fuerza disolvente de las asociaciones espontáneas, y como centro selectivo y organizador de elementos psicológicos para constituir asociaciones nuevas en armonía con los fines particulares y libéres de la inteligencia. Para realizar ésta sus ideales prácticos, necesita modelar el organismo psico-orgánico por medio de mecanismos habituales previamente construidos que faciliten la acción, y tanto más segura y perfecta será esta acción, cuanto con mayor facilidad y economía de esfuerzo encarne y realice el plan ideal.

En efecto, bajo la dirección de la inteligencia y el imperio de la voluntad, podemos modificar la corriente psicológica espontánea, y darla nuevo curso en el cauce abierto por la idea; podemos formar asociaciones voluntarias en armonía con un fin determinado por medio de ejercicios repetidos, hasta llegar á constituir á modo de sistemas psicológicos permanentes. No otra es la causa de ciertas disposiciones y aptitudes habituales, la facilidad y el rutinarismo en los quehaceres ordinarios de la vida, la habilidad en las artes mecá-

nicas, y en general la adaptación de nuestra vida al medio físico y social. Y en otro orden superior, la riqueza intelectual del sabio, la grandeza moral del santo, la habilidad y delicadeza del artista en concebir y realizar la belleza, todo ello es resultado de la educación y encauzamiento de las energías del alma bajo el imperio de un ideal.

## IV

## Síntesis intelectual

1.—El estudio analítico de la inteligencia exige un complemento sintético. Las ideas constituyen los materiales, no el edificio del saber; son instrumentos lógicos de verdad fabricados por el espíritu para adueñarse de las cosas. Todo el trabajo de análisis y abstracción conceptual está enderezado á otro trabajo de unificación; las ideas deben considerarse como centros ó *complexus* de relaciones posibles, y el conocimiento perfecto consistirá en descubrir y hacer efectivas estas relaciones. Como las palabras fuera del contexto de una frase carecen de significación definida y concreta, y toda su significación les viene de su inserción en el conjunto de la frase, así las ideas para tener valor lógico de verdad necesitan relacionarse en el contexto del pensamiento. Pensar es, pues, *unificar*, relacionar las ideas entre sí y con los datos de la percepción real.

No consiste el pensamiento en representaciones fragmentarias y estáticas de los conceptos, á modo de clichés inertes de las cosas, sino en el dinamismo de su organización unificadora. Nuestra inteligencia es actividad incesante que elabora el contenido objetivo de sus conceptos, analizando y sintetizando, «componiendo y dividiendo», reduciendo la multiplicidad á la unidad, y descubriendo la red de infinitos hilos que enlazan las cosas en una armonía universal. Para el espíritu, conocer un objeto no es representarse pasivamente en la conciencia, sino hacerle vivir su propia vida, integrándole en el sistema de representaciones

ideales que la inteligencia va organizando lógicamente, y en donde unas son complemento de otras. En el espíritu, lo mismo que en la realidad, la ley de relación es categoría universal: una idea totalmente desprendida y aislada del resto del pensamiento, sería una idea muerta, sin valor ni significación. Comprender una cosa es proyectarla en el fondo de conocimientos habituales, descubrir sus relaciones con el sistema total; y á medida que estos conocimientos sean más comprensivos y estén mejor organizados, la asimilación de los nuevos será más fácil, las relaciones establecidas en mayor número y más consistentes; por el contrario, cuando aquéllos son incompletos ó desarticulados, hacen difícil la comprensión de otros nuevos, que flotarán indecisos en el fondo de la conciencia. La potencia intelectual se mide, no por la abundancia de ideas, sino por la fuerza y consistencia de su organización reflexiva; así como la debilidad mental del idiota ó del soñador no significa tanto pobreza de ideas, como incoherencia y desorganización, ausencia de relaciones sistemáticas entre ellas (1).

(1) Según la admirable teoría bien conocida de Santo Tomás, el discurrir es signo de poco alcance del entendimiento; la perfección de éste está en razón directa del menor número de ideas que necesita hacer intervenir para la comprensión de las cosas. Las inteligencias superiores ven en una simple intuición, lo que otros no llegan á descubrir sino después de largo trabajo discursivo. Desenvolviendo esta teoría Santo Tomás, escribe Balmes: «Cuanto más elevada es una inteligencia, menos ideas tiene; porque encierra en pocas, lo que las más limitadas tienen distribuido en muchas... Los genios superiores no se distinguen por la mucha abundancia de ideas, sino que están en posesión de algunas, capitales, anchurosas, donde hacen caber el mundo. El ave rastrera se fatiga revoloteando y recorre mucho terreno, y no sale de la angostura y sinuosidades de los valles; el águila remonta su majestuoso vuelo, posa en la cumbre de los Alpes, y desde allí contempla las montañas, los valles, la corriente de los ríos, divisa vastas llanuras pobladas de ciudades, y amenizadas con deliciosas vegas, galanas praderas, ricas y variadas mieses. En todas las cuestiones hay un punto de vista principal, culminante; en él se coloca el genio. Allí tiene la clave, desde allí lo



La unidad preside á toda forma del pensamiento, como su ley fundamental. La simple percepción es una síntesis de elementos agrupados bajo la unidad objetiva del sér; y cuando el espíritu tiende á descomponer estos elementos en conceptos abstractos, es para preparar la materia de nuevas síntesis. El juicio es unificación de un sujeto y sus predicados en la unidad del sér. El razonamiento deductivo enlaza el antecedente y el consiguiente, el principio y la consecuencia; la inducción entronca los efectos en la unidad causal, y condensa los hechos pasajeros y sin cohesión en fórmulas generales constantes. La ciencia, en sus métodos y en sus resultados, es esencialmente un trabajo de unificación. La organización de las ciencias particulares consiste en subordinar los materiales del trabajo científico á leyes cada vez más generales, y todas ellas á un sólo principio que determina la unidad de cada ciencia. Por último, la filosofía, la metafísica, es síntesis suprema de toda realidad, que contiene las leyes universales reguladoras del pensamiento y de las cosas. Y esta tendencia á la unificación es ley también del pensamiento práctico: la idea interviene en la acción como fuerza unificadora de las energías psicológicas, evitando su dispersión y el consiguiente gasto inútil, desperdiciándolas y manteniendo su actuación, modelando todo este material práctico y encaminándole por el plano previamente trazado, y haciéndole converger á la realización del ideal propuesto; que hay también una lógica de la vida, gobernada por la lógica de la inteligencia. En suma, el espíritu en todo su desenvolvimiento teórico y práctico gravita con todo su peso hacia la unidad; su ley es la cohesión, el orden, la armonía (1).

domina todo... Si bien se observa, toda cuestión y hasta toda ciencia tiene uno ó pocos puntos capitales, á los que se refieren los demás. En situándose en ellos, todo se presenta sencillo y llano, de otra suerte no se ven más que detalles y nunca el conjunto.» (*El Criterio*, cap. XVI, § VII.)

(1) V. Mercier: *Critériologie ou Traité de la certitude*, págs. 11 y

Comprender es, pues, descubrir las relaciones lógicas de las ideas, dándoles coherencia y unidad; es satisfacer la tendencia natural del espíritu á buscar el *por qué* y el *cómo* de

siguientes, 4.ª ed. 1900. La tendencia á la unificación es la ley que domina el desenvolvimiento del pensamiento. El progreso de la inteligencia crece con el poder de unificación desplegado por ella.

«Sería un error—escribe el cardenal Mercier—figurarse el espíritu con el conjunto de nociones que contiene, como un reflector inmóvil de las cosas, dividido y cuadrículado, á la manera de un tablero de ajedrez, en un número indefinido de casillas donde se impresionarían aisladamente los clichés representativos de los objetos, y donde permanecerían inmutablemente clasificados. La necesidad de aislar nuestros actos de su medio natural para mejor concentrar sobre ellos nuestra atención reflexiva, podría inducir á creerlo así; pero no, el espíritu es *viviente*, las cosas le impresionan, sentimientos diversos y frecuentemente contrarios le conmueven, deseos y querer, ya semejantes, ya opuestos, le ponen en un estado de agitación incesante, ó mejor de coagitación, según la palabra expresiva de los latinos, *cogitare, co-agitare*. A las diversas influencias recibidas, la inteligencia responde por abstracciones fragmentarias de lo inteligible; unas veces estos fragmentos de realidad son adaptables, y la inteligencia los reúne; otras son rebeldes á la unión y los separa; elegir los elementos inteligibles para unirlos ó separarlos, es el acto mismo que expresa la palabra *intelligere*—inter-legere—hacer elección entre muchos; unir ó separar según los casos, ó, más exactamente, unir y separar—porque unir dos cosas es al mismo tiempo separarlas de otras—: he ahí todo el trabajo intelectual.

»Aristóteles lo hacía notar ya en su *Perihermencias* (c. 1): «El espíritu llega á la verdad por vía de composición y de división.» Santo Tomás, de acuerdo en este punto con todos los maestros de la filosofía medioeval, repite lo mismo: «Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat.» Y hasta las cosas más simples, añade el santo Doctor, deben, para llegar á nuestro conocimiento, ser sometidas á un trabajo de combinación: «Et ideo, ea quae secundum se sunt simplicia, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem.» (*S. Theol.* 2.ª, 2.ª, q. 1.ª a 2.ª.)

»La filosofía moderna hace eco á la antigua. Pensar—dice Hobbes—es siempre en el fondo un ejercicio de adición y sustracción.» Bain, que ha condensado en su obra *The Senses and the Intellect* (págs. 221 y sig.) los resultados de la psicología de la asociación, define el

las cosas; y cuando esta necesidad ha sido satisfecha, aquí descansa y termina el movimiento intelectual. Podría, por tanto, decirse que pensar es relacionar, ó mejor aún *percibir* relaciones, ó sea *juzgar*; en el juicio reside la verdad, y la verdad es el fin del pensamiento.

pensamiento: «Un trabajo de discriminación de las diferencias y de unión de las semejanzas.» La psicología descriptiva, que tanta importancia tiene entre los psicólogos contemporáneos, llega á una conclusión idéntica: «El juicio elemental, escribe Ladd (*Outlines of descriptive psychology*, pág. 264), es una síntesis mental, un acto de unificación, y el desenvolvimiento de la vida intelectual consiste siempre en madurar, corregir y encaenar nuestros juicios elementales.»

»Nadie es en este punto más explícito, diríase mejor, exclusivista, que Kant. ¿Qué es, en efecto, pensar para el autor de la *Crítica de la razón pura*? Es componer por medio de una materia y una forma, un objeto; ó mejor, es emplear las impresiones pasivas y elevarlas, con ayuda de formas presupuestas, á la altura de un objeto; ulteriormente, es operar por un esfuerzo subjetivo una triple unificación que da por productos «las tres ideas de la razón, las del yo, del mundo y de lo absoluto».

»El acuerdo es, pues, general sobre el modo de actuar el pensamiento humano. Prescindiendo del valor de los materiales utilizados y de la legitimidad de las operaciones de elaboración, es necesario convenir en que el ejercicio del pensamiento en relación con la verdad, es fundamentalmente un trabajo de unificación... El hecho psicológico de la *certeza*, que es el conocimiento perfecto, «es á la vez el efecto y el índice de esta ley que domina al espíritu humano». La *duda* es el estado de un pensamiento refractario á la unidad; la razón determinante de este hecho está en la oposición psicológica de la duda á la ley de la unidad del pensamiento.» *Ibid.*

### § 1.—Juicio.—Verdad.—Certeza.

1. — La facultad distintiva del sér inteligente, escribe J. J. Rousseau, consiste en poder dar un sentido á esta pequeña palabra: *est*. Y si no la única, ni quizá tampoco la primera y más fundamental, debe desde luego tenerse como una de las principales: el poder de percibir y concebir el sér, de afirmar que las cosas son ó no son, es atributo exclusivo de la inteligencia. El sentido de esa palabra supone, en efecto, el poder de analizar y descomponer en sus elementos la continuidad real de las cosas, de abstraer y universalizar, de comparar lo idéntico y lo distinto, de penetrar en el fondo de las cosas para sorprender su complejísima trama interior, las connexiones de hecho, de lo que es, y las de derecho, lo que debe ser. Expresa sobre todo esa palabra la finalidad natural del pensamiento, que consiste en adaptarse al sér de las cosas como ley objetiva de su verdad; el sér es sinónimo de lo *verdadero*. Todo cuanto la inteligencia conoce, aparece como un objeto, como algo que es existente ó pudiendo existir distinto de ella misma. Tal es el significado de esta función central de la inteligencia que llamamos juicio. Juzgar es ver lo que las cosas son en sí mismas y en sus relaciones, adquirir conciencia de las leyes objetivas de su existencia y de su posibilidad.

Y porque el animal, cualquiera que sea la forma y estado de su evolución psico-orgánica, carece de este poder, no toca jamás con su percepción sensitiva al sér de las cosas; no asiente ni disiente, no acierta ni yerra, no cree ni duda, no juzga, en una palabra, sobre lo que son y deben ser las cosas, porque carece de inteligencia para comprenderlas. El animal siente, recibe pasivamente las impresiones de los

las cosas; y cuando esta necesidad ha sido satisfecha, aquí descansa y termina el movimiento intelectual. Podría, por tanto, decirse que pensar es relacionar, ó mejor aún *percibir* relaciones, ó sea *juzgar*; en el juicio reside la verdad, y la verdad es el fin del pensamiento.

pensamiento: «Un trabajo de discriminación de las diferencias y de unión de las semejanzas.» La psicología descriptiva, que tanta importancia tiene entre los psicólogos contemporáneos, llega á una conclusión idéntica: «El juicio elemental, escribe Ladd (*Outlines of descriptive psychology*, pág. 264), es una síntesis mental, un acto de unificación, y el desenvolvimiento de la vida intelectual consiste siempre en madurar, corregir y encaenar nuestros juicios elementales.»

»Nadie es en este punto más explícito, diríase mejor, exclusivista, que Kant. ¿Qué es, en efecto, pensar para el autor de la *Crítica de la razón pura*? Es componer por medio de una materia y una forma, un objeto; ó mejor, es emplear las impresiones pasivas y elevarlas, con ayuda de formas presupuestas, á la altura de un objeto; ulteriormente, es operar por un esfuerzo subjetivo una triple unificación que da por productos «las tres ideas de la razón, las del yo, del mundo y de lo absoluto».

»El acuerdo es, pues, general sobre el modo de actuar el pensamiento humano. Prescindiendo del valor de los materiales utilizados y de la legitimidad de las operaciones de elaboración, es necesario convenir en que el ejercicio del pensamiento en relación con la verdad, es fundamentalmente un trabajo de unificación... El hecho psicológico de la *certeza*, que es el conocimiento perfecto, «es á la vez el efecto y el índice de esta ley que domina al espíritu humano». La *duda* es el estado de un pensamiento refractario á la unidad; la razón determinante de este hecho está en la oposición psicológica de la duda á la ley de la unidad del pensamiento.» *Ibid.*

### § 1.—Juicio.—Verdad.—Certeza.

1. — La facultad distintiva del sér inteligente, escribe J. J. Rousseau, consiste en poder dar un sentido á esta pequeña palabra: *est*. Y si no la única, ni quizá tampoco la primera y más fundamental, debe desde luego tenerse como una de las principales: el poder de percibir y concebir el sér, de afirmar que las cosas son ó no son, es atributo exclusivo de la inteligencia. El sentido de esa palabra supone, en efecto, el poder de analizar y descomponer en sus elementos la continuidad real de las cosas, de abstraer y universalizar, de comparar lo idéntico y lo distinto, de penetrar en el fondo de las cosas para sorprender su complejísima trama interior, las connexiones de hecho, de lo que es, y las de derecho, lo que debe ser. Expresa sobre todo esa palabra la finalidad natural del pensamiento, que consiste en adaptarse al sér de las cosas como ley objetiva de su verdad; el sér es sinónimo de lo *verdadero*. Todo cuanto la inteligencia conoce, aparece como un objeto, como algo que es existente ó pudiendo existir distinto de ella misma. Tal es el significado de esta función central de la inteligencia que llamamos juicio. Juzgar es ver lo que las cosas son en sí mismas y en sus relaciones, adquirir conciencia de las leyes objetivas de su existencia y de su posibilidad.

Y porque el animal, cualquiera que sea la forma y estado de su evolución psico-orgánica, carece de este poder, no toca jamás con su percepción sensitiva al sér de las cosas; no asiente ni disiente, no acierta ni yerra, no cree ni duda, no juzga, en una palabra, sobre lo que son y deben ser las cosas, porque carece de inteligencia para comprenderlas. El animal siente, recibe pasivamente las impresiones de los

objetos que le rodean; si las sensaciones despiertan necesidades orgánicas, sigue á los objetos y busca en ellos el medio de satisfacerlas. ¿Pero, percibe como nosotros estos objetos de las sensaciones, como seres existentes en la realidad, ó lo que es lo mismo, objetiva sus sensaciones? Esto es muy improbable; y para el círculo en que se mueve el automatismo psico-físico de su vida, semejante percepción sería inútil, y la naturaleza nada hace en vano. El conocimiento del animal semejaria al conocimiento puramente sensible descrito por Kant, que separado del entendimiento no llega aún á ser objeto. Atribuir al animal la noción de objetividad en sus sensaciones es *humanizarle*, y proyectar en su interior nuestros propios modos de pensar y conocer, cayendo en el prejuicio vulgar del antropomorfismo, que no concibe pueda haber otro tipo de conocimiento que el humano; y sería, además, conceder al animal la facultad de elaborar materiales inútiles para el edificio intelectual que después no podrá construir. Si tiene la noción de objetividad, la tendría, aunque fuese rudimentaria, de la de subjetividad, porque la una es correlativa de la otra; y nadie se atreverá á sostener que el animal sea capaz de reflexionar sobre este problema que tan vivamente preocupa á los pensadores. Y porque es incapaz de percibir el sér de las cosas no puede analizarlas ni descomponerlas, abstraer ni generalizar, ni percibir las relaciones entre los seres; en una palabra, es incapaz de juzgar, de decir: esto es, esto no es. La vida psicológica del animal se halla constituida por una serie no interrumpida de fenómenos enlazados automáticamente entre sí y con el mundo exterior, sin una mirada superior que vea y comprenda este mundo y aquellas relaciones.

2.—Es el juicio la *función central* de la inteligencia á la que se ordenan las demás; toda otra forma mental, todo movimiento ó ejercicio de la inteligencia tiene en el juicio su acabamiento y término natural. El fin de la inteligencia es, en efecto, conocer el sér y las relaciones del sér; es decir,

la *verdad de las cosas*; y la verdad explícita y perfecta, el conocimiento de que las cosas son y de sus múltiples modos de sér, solamente se formula en el juicio. Las diversas formas de la actividad mental, atención, abstracción, generalización, reflexión, etc., son modos diversos de adaptación de esta actividad al sér de las cosas; las ideas ó simples representaciones son pensamientos incompletos destinados á constituir la materia de los juicios, y que, como las palabras fuera de su contexto gramatical, carecen de significación lógica, no siendo en sí verdaderas ni falsas; y de igual modo el raciocinio no tiene otro valor que el de un método para formular juicios reflexivos y seguros, y que como procedimiento podrá ser legítimo ó ilegítimo, propiamente hablando no puede decirse verdadero ni falso.

Juzgar (de *jus dicere*, declarar el derecho, lo que es ó debe ser) es percibir y afirmar la identidad ó no identidad del contenido objetivo de dos ideas. La relación lógica del juicio se establece entre dos términos, uno de carácter sintético, el *sujeto*, que puede ser una percepción real, como en los juicios de existencia, ó un concepto general, como en los juicios ideales; el segundo, *predicado*, es siempre un concepto analítico y abstracto, que forma parte del contenido sintético del sujeto. El sujeto expresa en el juicio ó hace las veces de realidad, y el predicado significa los conceptos ó categorías de la inteligencia; y de aquí que el juicio sea la enunciación de la verdad: *adaequatio rei et intellectus*; ecuación de los conceptos con que pensamos las cosas y la realidad de las mismas cosas pensadas.

Atendida la *comprensión*, ó composición de elementos integrantes del sujeto, el juicio expresa la atribución al sujeto de la cualidad representada en el predicado, como parte integrante de él, habiendo por lo menos identidad parcial entre ellos  $A \supset B$ . Los juicios que enuncian las distintas propiedades del círculo, no son más que una serie de ecuaciones parciales entre la representación indeterminada y compleja del círculo con cada una de sus propiedades

concebidas distinta y abstractamente. Describir un objeto de experiencia, un mineral ó una planta, es relacionar á la representación global é indistinta ofrecida en la realidad, la serie de conceptos claros y distintos, resultado del análisis y descomposición de los elementos de la percepción. En este sentido el juicio es una integración de los conceptos abstractos en la realidad concreta, una referencia ó proyección de lo ideal en lo real.

Atendida la *extensión*, ó universalidad de los términos, también hay implicación mutua, pero inversamente á la anterior ésta es lógica, de lo real en lo ideal, de lo concreto é individual en lo abstracto y general. El sujeto se contiene aquí en la universalidad del predicado, como lo individual en lo universal, y lo universal inferior en lo superior:  $A \supset B$ . El círculo tiene radios iguales: con esto se quiere expresar que los radios del círculo se contienen en el concepto universal de igualdad. Los cuerpos son extensos: en este juicio incluimos los cuerpos en la categoría de espacio.

La comprensión y la extensión representan un doble movimiento, inverso y correlativo, del pensamiento á las cosas y de éstas al pensamiento. Desde el punto de vista de la comprensión, el juicio es una síntesis ó reconstrucción reflexiva de conceptos abstractos en la representación concreta del objeto, la inteligencia restituye cada uno de los conceptos analíticos abstraídos espontáneamente. Desde el punto de vista de la extensión, también el juicio es una síntesis ó inclusión del sér en las categorías y conceptos lógicos de la inteligencia. Bajo el primer aspecto, juzgar es *cualificar*, atribuir los conceptos abstractos á la representación concreta de las cosas; bajo el segundo, juzgar es *clasificar*, ordenar las cosas é incluirlas en las categorías intelectuales.

Peró si lógicamente los juicios contienen esta doble relación, intencional y realmente, como lo pensaba Aristóteles, son atributivos. Nosotros, en efecto, no intentamos incluir los sujetos del juicio en sus categorías lógicas, sino atribuir estas categorías á los objetos; cuando afirmamos que los

cuerpos son extensos, no pretendemos incluir los cuerpos en la categoría de cantidad espacial, sino afirmar, al revés, que este concepto de cantidad se comprende en nuestra idea de cuerpo, que es un atributo ó propiedad de los cuerpos. Hay juicios, sin embargo, que á primera vista parecen expresar la relación extensiva y no la comprensión, como cuando decimos, por ejemplo: que la tierra es un planeta, que las aves son vertebrados. Pero analícese el sentido de estos juicios y se verá que son también cualificativos, que presuponen é implican juicios cualificativos. Para afirmar que la tierra es un planeta, es necesario haber encontrado en ella los caracteres del planeta, y el juicio es la atribución del conjunto de tales caracteres; cuando afirmamos que las aves son vertebrados, más bien que incluirlas en el género vertebrados, lo que realmente queremos significar es que todos los caracteres constitutivos del tipo genérico vertebrados se encuentran en las aves (1). Y es que la inteligencia tiende en todas sus operaciones hacia los objetos, subordina siempre el pensamiento á las cosas pensadas como á su medida; y como en el juicio la comprensión del sujeto es el sustituto de las cosas, y el predicado representa las categorías intelectuales, de ahí que natural y psicológicamente deba el juicio interpretarse en sentido cualitativo, como atribución ó referencia del predicado al sujeto, esto es, de la inteligencia á las cosas. Una lógica puramente cuantitativa sería lo más artificioso y contrario á la tendencia natural del espíritu: pensar, juzgar no es vaciar la realidad en los moldes del pensamiento, sino adaptar el pensamiento á los moldes de la realidad.

3.—De donde se sigue que siendo la relación del juicio de identificación é inclusión de lo abstracto en lo concreto, y de lo particular en lo universal, no habrá juicio lógico

(1) Cfr. E. Rabier: *Psychologie*.

mientras no se suponga una inteligencia capaz de concebir lo abstracto en lo concreto, lo universal en lo individual; y de aquí la distinción que separa *toto caelo* las asociaciones lógicas del juicio, de las imaginarias. Dos cosas, dos sensaciones ó dos imágenes, individual y concretamente consideradas, poseen cada una realidades comunicables, y siempre son distintas una de otra; por numerosas que se supongan las semejanzas cualitativas y cuantitativas de dos seres ó de dos representaciones concretas, nunca el uno es el otro, ni las propiedades del uno son las del otro, y por tanto la identificación objetiva que presupone el juicio es, en estas condiciones, imposible.

Acaso se dirá: la realidad es toda ella individual y concreta, existen en ella relaciones reales tan concretas é individuales como las cosas mismas que entre sí se relacionan, y la inteligencia en sus juicios y la ciencia en sus fórmulas, so pena de vivir en un mundo de abstracciones irreales, deben limitarse á descubrir estas distintas formas de relaciones que dan unidad al conjunto de los seres, de semejanza, de igualdad y proporcionalidad, de causa y efecto, acción y reacción, tiempo y espacio, etc. ¿Y qué pueden ser los juicios de la inteligencia sino la expresión de estas relaciones concretas, que enlazan términos concretos é individuales? Dos percepciones sucesivas ¿no se relacionan en el tiempo? Dos representaciones semejantes ¿no se identifican por sí mismas en la semejanza? La simple asociación de la percepción actual de un objeto con la imagen del mismo objeto anteriormente visto, ¿no se identifican y constituye un verdadero juicio, el reconocimiento?

Entre estas relaciones de los hechos y las cosas, y la relación lógica del juicio sólo hay de común el nombre. Las relaciones del juicio son entre conceptos distintos de una misma cosa, y en tanto aquél es posible en cuanto se supone el análisis y abstracción intelectual que descompone los aspectos diversos de un sér. Las relaciones reales, en cambio, solamente pueden darse entre cosas realmente distintas. Más

aún, en la realidad hay términos ó fundamento de relaciones posibles, no relaciones formalmente y como tales; todo ser en sí é independientemente de la acción de la inteligencia, es un absoluto que no dice relación á nada, y sólo es idéntico á sí mismo. Las relaciones de semejanza, de igualdad, de sucesión, de coexistencia, etc., exigen un concepto, una norma ideal común en que se hallen representadas las cosas semejantes ó iguales, sucesivas ó coexistentes; dos líneas semejantes, dos hechos que se suceden ó coexisten, no tienen en su realidad propia nada de común, son absolutamente extraños los unos á los otros. En una palabra, las cosas en su sér real poseen un sér absoluto é incommunicable, no dicen relación unas á otras, ni unas pueden ser otras, son únicamente fundamento de relaciones que concibe y formula la inteligencia.

La relación expresada en el juicio por la palabra *est*, no puede, pues, tener más que dos sentidos: ó unificación de conceptos en el sér, ó unificación de seres en un concepto; las formas conceptuales abstractas son un elemento esencial. Cuando yo afirmo la igualdad de dos líneas, no quiero decir que el sér, ni la percepción de la una tenga nada de común é idéntico con los de otra; la relación de igualdad la establece mi inteligencia por medio de un concepto general común á las dos; al decir que la vida de la tierra depende del calor solar, en este juicio de causalidad no pretendo identificar un término de la acción real á otro, sino los dos á un concepto común de relación causal. Póngase ahora frente á las cosas un conocimiento puramente sensible, incapaz de producir formas lógicas abstractas y generales, y ya no podrá pronunciar «esto es, esto no es»; nada es esto ni lo otro. Percibir y afirmar las relaciones no es aproximar y representarse las dos líneas iguales, ó los dos seres que son causa y efecto, sino incluírlos en un concepto ideal común en que los dos convienen.

En suma, el juicio es una relación de unificación real y lógica, de implicación de lo abstracto en lo concreto, ó de

lo individual en lo universal. Y en el mundo real, tanto psicológico como objetivo, todo existe de un modo absoluto, nada es idéntico á nada, las relaciones no existen en la realidad, las hace efectivas la inteligencia.

4. — Dada la importancia grande que tiene la división de los juicios *analíticos* y *sintéticos*, por su diversa estructura psicológica y lógica, y por sus diferentes maneras de expresar lo real y de engendrar la certidumbre, conviene hacer aquí un breve análisis de unos y otros, dejando para la lógica las otras clasificaciones que interesan menos á la psicología. La denominación es de Kant; pero el significado es muy viejo, correspondiendo, aunque no exactamente, á los juicios que la lógica tradicional llamaba de *materia necesaria* y de *materia contingente*. Los juicios de materia necesaria tienen, en efecto, en la lógica tradicional, un sentido más comprensivo y real que el restringido, formalista y dialéctico dado por Kant á los juicios analíticos (1).

Dos modos tiene la inteligencia de relacionar los conceptos ó materia de los juicios: ó por el simple análisis comparativo de los conceptos, de donde el nombre de analíticos, ó por una síntesis experimental de conceptos que

(1) Pensamos y relacionamos los conceptos de dos maneras, analítica y sintéticamente, los juicios de razón pura y los de experiencia, *a priori* y *a posteriori*; y el análisis de los procedimientos intelectuales demuestra que sólo hay estas dos maneras de asociación lógica. Kant pretende que estas divisiones no se equivalen, y ha inventado una clase de juicios en que funda todo el saber científico, que sin ser analíticos, son *a priori*. Los juicios *sintéticos a priori* consistirían en establecer relaciones entre conceptos que entre sí no tienen ninguna; son, por consiguiente, afirmaciones de lo que no se ve, no motivadas ni por la experiencia, puesto que son *a priori*, ni por el análisis conceptual, puesto que son sintéticos; obedecen exclusivamente á una necesidad ciega y espontánea del espíritu. La causalidad no sería en este caso una ley de la realidad, sino un decreto soberano de la inteligencia; Newton sería no el descubridor, sino el creador de la gravitación universal.

mutuamente no se implican, y se llaman sintéticos. En los primeros, el predicado se contiene en la definición del sujeto, su ley es el principio de identidad, y se limita á expresar la simple posibilidad de las cosas. Los segundos unen conceptos heterogéneos, expresan relaciones contingentes, y la inteligencia necesita para afirmarlos apoyarse en la experiencia.

En los juicios analíticos la inteligencia no sale del círculo de sus ideas, toda su labor consiste en analizar y desenvolver el contenido de las definiciones conceptuales, en hacer resaltar las semejanzas y diferencias, en aproximar unos conceptos á otros y ver las conexiones internas de condicionalidad é implicación mutuas. Tales son los principios y axiomas, y en general las ciencias deductivas están en su mayor parte ó en totalidad constituidas por juicios de esta clase: el matemático, v. g., partiendo de un reducido número de definiciones y postulados, construye toda su ciencia por el trabajo de análisis y comparación ideal, y todo progreso ulterior de la ciencia consiste en hacer explícitas las relaciones implicadas en las nociones iniciales, y en poner nuevos postulados que den origen á nuevas relaciones. Estos juicios no tienen otra ley que la no contradicción, de aquí su carácter *a priori*, absoluto y necesario (1).

Llámanse también estos juicios y son *ideales*, no en el sentido de que expresen la simple coherencia de las ideas,

(1) Al establecer que los juicios analíticos son *a priori*, sólo queremos decir que la inteligencia no se apoya para formularlos en ninguna experiencia dada, no que sean «absolutamente *a priori*» como pretende Kant, y haya de aplicarlos á las cosas como decretos soberanos de su actividad. Si la inteligencia aplica á la experiencia y ve realizados en ella sus juicios analíticos, es porque á la vez y antes que leyes suyas lo son de la realidad. No hay discontinuidad entre la inteligencia y la realidad, todo juicio *a priori* ó *a posteriori* tiene su génesis en la materia de experiencia, y es aplicable por lo mismo á una realidad actual ó posible. Al decir, pues, que los juicios analíticos son *a priori*, no entendemos que sean relaciones puramente formales vacías de contenido real, sino solamente que el motivo del

ó se refieran á un mundo ideal transcendente y sin inserción en la experiencia; que la inteligencia tiende siempre en todos sus juicios á lo real, y no hay otra realidad que la de los seres concretos. La diferencia entre unos juicios y otros está únicamente en las maneras de expresar esta realidad: los juicios reales ó de existencia de un modo efectivo ó actual, y los ideales de un modo hipotético ó potencial, es decir, que expresan las leyes ó condiciones de su posibilidad. Suelen de ordinario concebirse estos juicios ideales, los primeros principios y axiomas especialmente, como dotados de una necesidad y universalidad absolutas, á manera de normas reguladoras de la realidad, anteriores y superiores á toda experiencia. Semejante interpretación es equívoca; lo real es siempre primero y engendra lo ideal; lo ideal es una abstracción, extracto ó esquema de las leyes inmanentes en lo real; el pensamiento todo, sin excepción, por alejado que aparezca de las cosas del mundo, está subordinado á ellas y prolonga sus raíces en la experiencia. Nada hay, en efecto, en nuestra inteligencia absolutamente anterior é independiente de la experiencia, *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*; aquella necesidad no es absoluta, sino de relaciones elaboradas por el espíritu sobre datos anteriores de la experiencia real, es por lo tanto relativa y condicional. Y del mismo modo la universalidad de los principios y fórmulas científicas resultan de la reflexión lógica de la inteligencia sobre un tipo ó una relación percibidos en la experiencia, y que despojados por la abstracción de su individualidad y de sus determinaciones temporales y espaciales, las concibe multiplicables indefinidamente. Los ángulos de un triángulo suman dos rectos: esta verdad ideal depende de la intuición real de la extensión en primer lugar, y de tal modo, que si no hubiera seres en el mundo dotados de

asentimiento no es ninguna experiencia dada, ni conjunto de experiencias, sino la intuición de las relaciones conceptuales; de donde su valor necesario y universal.

extensión, ó esta extensión no fuera objeto de intuición experimental por una inteligencia dada, tales verdades no podrían ser formuladas; y en segundo lugar su valor depende de la hipótesis de la existencia de seres extensos que puedan recibir su aplicación.

Cuando las definiciones ó la esfera de comprensión de los conceptos son heterogéneas, entonces los juicios con ellos formados se llaman *sintéticos*; porque son síntesis de conceptos que no se implican ni condicionan necesariamente, y sólo pueden unificarse en la intuición experimental. Antiguamente se denominaban estos juicios, y acaso con más propiedad, de «materia contingente», porque expresan relaciones de hecho, accidentales y variables, que hoy son y mañana no serán, y siempre concebimos que pudieran no ser. Los juicios sintéticos pueden enunciar relaciones generales, independientes de las condiciones de existencia, ó también relaciones de existencia, limitadas en una porción de espacio y en un momento del tiempo, ó sea las leyes y los hechos. La psicología de las primeras es compleja, interviniendo en su formación intuiciones, hábitos perceptivos, conceptos ideales, etc., pertenecen al pensamiento discursivo, de que se hablará más adelante. Los juicios de existencia se fundan en la intuición perceptiva de lo real. En estos juicios hay que distinguir el hecho de conciencia ó función perceptiva como tal, y el objeto de la percepción; el juicio expresa exclusivamente el segundo. Cuando yo dirijo la mirada á los objetos en derredor de mí, los juicios sobre su realidad, sobre sus distintas formas y cualidades y colocación relativa, no se refieren á la función subjetiva, á las sensaciones visuales que me producen y con que las represento, sino al objeto de la representación. Los juicios de experiencia, como los analíticos, dejan siempre á un lado el pensamiento, para expresar el sér y modos de la realidad.



5. — Psicológicamente considerado el juicio, aparece como un movimiento ó «corriente de conciencia» (hablamos en metáfora, porque no hay lenguaje hecho *ad hoc* que exprese directamente la vida interior), como un proceso complejo condicionado por factores psicológicos de todo género, afectivos, volitivos y representativos, para terminar en la enunciación lógica. El juicio es, según frase pintoresca de W. James, el pensamiento en reposo, resultado del pensamiento en movimiento, «esta semicadencia que cierra una frase musical en la sinfonía de nuestra vida intelectual». Examinemos los factores intelectuales que condicionan al juicio, cuya enunciación resulta de una elaboración activa de la inteligencia más ó menos espontánea ó reflexiva.

Pretende Kant que la inteligencia es esencialmente sintética, y que su primera función es el juicio. Ahora bien, el análisis psicológico demuestra, al contrario, que la primera labor de la inteligencia es analítica; el punto de partida necesario á todo conocimiento es la realidad de la experiencia, y siendo como es ésta esencialmente sintética, es necesario que haya precedido el análisis como condición precisa de toda síntesis judicial; el juicio, en efecto, une los elementos anteriormente analizados y abstraídos, reintegrando así á la realidad su aspecto y valor sintéticos. Posee la inteligencia una tendencia natural á asimilarse los objetos de la percepción, para lo cual verifica un trabajo de descomposición y de abstracción, y de incorporación de los elementos descompuestos al organismo de conceptos habituales. Este primer trabajo de análisis y descomposición, en que el espíritu selecciona, entre los múltiples aspectos y matices de la realidad, aquellos solamente que tienen afinidades con el estado de la conciencia, es tan rápido y espontáneo, y pudiera decirse inconsciente, que apenas acertamos á darnos cuenta de él, y tan natural como la descomposición y asimilación de las sustancias nutritivas por los organismos vivientes. El juicio, fruto ya de la reflexión, supone hecho aquel trabajo preliminar, porque no se da síntesis

sin términos relacionados, ni reflexión si no es sobre materia dada espontáneamente.

La actividad abstractiva de la inteligencia juega un papel importantísimo en la formación y organización de las categorías y conceptos ideales, sustraídos á las limitaciones de lo concreto y á las condiciones del tiempo y del espacio, conceptos que han de constituir la materia necesaria de los juicios. La abstracción significa el tránsito de lo psicológico á lo lógico, el primer despertar del espíritu á la vida intelectual. Los primeros conceptos y más fundamentales, como los de sér ú objeto, de existencia, de identidad y distinción, de tiempo y espacio, de causa, etc., se fueron formando desde los albores de la inteligencia, al contacto de ésta con los objetos de experiencia; así parecen como si fueran anteriores á nosotros y no obra de nuestra propia actividad, y de aquí la ilusión de creer estos conceptos primeros nativos y connaturales á nuestra inteligencia, ó descendidos de un supuesto mundo ideal superior á este bajo mundo de la experiencia. Y es que esta primera actividad espontánea y directa que precede á los juicios, á causa de la intensidad, de la celeridad y facilidad con que se realiza, escapa en gran parte, ó en todo, á la mirada de la conciencia cuando se efectúa, no dejando en el recuerdo nada ó casi nada de las huellas de su origen (1).

Dada la representación de un objeto en el centro de *apercepción* de la conciencia, abre aquélla su interior bajo la acción de la inteligencia, desprendiéndose, por decirlo así, una multitud de conceptos analíticos para difundirse é incorporarse al sistema de conocimientos habituales, provocando asociaciones espontáneas de todo género. En este sentido, todo objeto aparece como un semillero de conceptos y como un centro de relaciones posibles. A este principio de asimilación espontánea, en que el contenido de una percepción se difunde y polariza en el fondo de la con-

(1) Cf., Mercier: *Ontologie*, p. 46.

ciencia, provocando asociaciones múltiples con los conceptos similares, sigue la acción reflexiva de la inteligencia para reconstituir el objeto, restituyéndole por una visión sintética los conceptos antes abstraídos y ya asimilados. Es una especie de iluminación del objeto ó proyección sobre él de los conceptos que él mismo antes ha sugerido. Y aquí está el comienzo del juicio lógico, que es á manera de problema propuesto por la inteligencia, cuyos términos son, de una parte, la percepción global y compleja del objeto, y de otra, cada uno de los conceptos y representaciones que del fondo de la riqueza mental se despiertan y adelantan para asimilarse el objeto. La solución del problema es el juicio, que termina el movimiento intelectual con la quietud de la inteligencia en la posesión de la verdad.

Pueden, en suma, considerarse dos momentos en la génesis y elaboración del juicio, uno analítico y espontáneo, la descomposición y abstracción de los elementos ideales de los objetos y su incorporación á las nociones habituales; el segundo, de carácter sintético y reflexivo, en que estas nociones abstraídas vuelven á restituirse al mismo objeto. De aquí que el número y la calidad de los juicios que una inteligencia puede formular sobre un objeto dado, depende por un lado de la potencia de visión analizadora y fuerza abstractiva, y éstas á su vez de la cantidad y calidad de conocimientos habituales, los cuales, actuando como disolventes, le descomponen en sus elementos y relaciones. La vista de objeto, una palabra oída, un problema propuesto despertarán en cada individuo asociaciones diversas, según las condiciones mentales de cada uno. Comprender, asimilarse una idea que por primera vez aparece en la conciencia, es establecer relaciones lógicas con el sistema de conceptos organizados por medio de juicios implícitos ó explícitos, y á medida que el sistema conceptual sea más amplio, consistente y bien organizado, la comprensión será más completa y acabada.

El juicio está además condicionado psicológicamente

por elementos extraintelectuales; la inteligencia se mueve en un ambiente interesado, matizada de tonos afectivos y volitivos, que son los impulsores del movimiento y los que determinan la orientación de las ideas. Toda corriente de pensamiento está, en efecto, determinada, orientada y sostenida por nuestros intereses prácticos ó teóricos, por nuestras necesidades, gustos y tendencias, por el impulso de la voluntad que encamina el proceso del pensamiento á un fin, y le subordina á un ideal. La suposición de una inteligencia pura en frente de la verdad de las cosas, es un artificio de método, útil y necesaria si se quiere, como procedimiento de análisis; pero en la realidad no se da esa inteligencia pura exenta de toda influencia extraintelectual. La inteligencia se ejerce en función de las necesidades y fines de la vida, y está condicionada por la complejidad de estados psicológicos, tendencias, emociones, sensaciones, imágenes, y aun por todo ese fondo oscuro de la conciencia, en donde sin saberlo nosotros brotan y se elaboran energías que imponen una determinada orientación á nuestro espíritu.

Hasta aquí las condiciones psicológicas del juicio; todas ellas se funden en una corriente confusa, que el análisis puede difícilmente separar y distinguir claramente. Pero entiéndase bien, son las condiciones del juicio, no el juicio mismo, y ni siquiera las que le determinan; estas condiciones son subjetivas, y el juicio está determinado exclusivamente por el contenido objetivo de las representaciones, la norma única son los objetos, no la conciencia. El proceso psicológico y el lógico, no solamente no coinciden, sino que frecuentemente ó casi siempre están en lucha; tan lejos está de ser el juicio resultado de la simple asociación psicológica, que la inteligencia, para mantener la rectitud de sus juicios, necesita deshacer y romper estas asociaciones espontáneas, seleccionando unas y rechazando otras, después de un trabajo más ó menos laborioso de comparación, hasta adquirir la intuición objetiva pura y exenta de todo prejuicio subjetivo. Mucho menos las necesidades internas y la

voluntad son las que determinan el juicio; el pragmatismo pretende que la verdad es exclusivamente nuestra, que el hombre la hace á la medida de su estructura psicológica, del conjunto de sus ideas, de sus necesidades y de sus deseos; para lo cual ha tenido necesidad de cambiar el significado de las cosas, dando á la verdad y al conocimiento un sentido que rechaza la conciencia psicológica y el sentir de la humanidad, que es la expresión social de la misma conciencia. Esta, en efecto, nos dice que la verdad de nuestros juicios no es obra nuestra, que tiene una norma y un fundamento extraños á ella misma, imponiéndose sobre todos sus deseos, prejuicios y preocupaciones. Las cosas no son como deseamos ó nos conviene que sean, sino al contrario, para que haya verdad en nuestra inteligencia es preciso juzgar las cosas como son. La realidad objetiva de las cosas: tal es la norma única determinante de la rectitud y verdad de nuestros juicios.

6.—El *psicologismo* es la interpretación hoy en moda de la vida del espíritu, como el mecanismo es la explicación universal de los fenómenos de la naturaleza física. Y se entiende por psicologismo, una especie de teoría mecánica de la conciencia, fundada en la suposición de que los fenómenos intelectuales solamente tienen valor científico considerados como hechos; explicarlos, por consiguiente, sería referirlos á sus antecedentes psicológicos, y una vez averiguadas las leyes de su agrupación, no habría que pedir otra explicación ulterior, la obra científica estaría acabada. Con lo cual las ciencias llamadas normativas, de lo que debe ser, quedan excluidas del cuadro de las ciencias; y una de éstas, la lógica, una vez suprimido lo que se considera su objeto especial, el valor real y representativo del pensamiento, queda reducida á no ser más que un capítulo de la psicología. Y el juicio, la forma por excelencia lógica sería un caso especial de asociación psicológica, más complicado sin

duda que los otros modos de asociación inferiores, pero de la misma naturaleza y sometido á idénticas leyes.

De poco tiempo á esta parte el psicologismo ha cambiado de postura, adoptando una forma nueva; á la concepción estática, analítica y atomística del asociacionismo (Stuart Mill, Bain, Spencer y el mayor número de psicólogos del siglo pasado), calcada sobre el mecanismo científico de la naturaleza y hoy universalmente abandonada, ha sucedido otra interpretación también psicológica de la inteligencia, de carácter esencialmente dinámico, sintético y finalista. Tiene esta última la ventaja sobre la primera de no ser un calco servil, ó hipótesis de acarreo de materiales de construcción ajenos á la psicología, sino que acude al estudio de la misma realidad psicológica; las ideas no se asocian y disocian mecánicamente como los materiales químicos en el fondo de una retorta según leyes análogas á las leyes físicas ó químicas, establece la finalidad inmanente impulsora y reguladora de la vida mental, admite los ideales, juicios de valor, etc., pero niega todo valor representativo y transcendente al pensamiento; la norma y apreciación de su verdad está en nosotros mismos, son los mismos hechos. En uno y otro caso la lógica del pensamiento queda encerrada en los límites de la psicología, lo que equivale á suprimir la lógica (1).

(1) Véase el substancioso y bien documentado escrito de L. Noël *Les Frontières de la Logique*. (*Rev. Néo-schol*, Mayo, 1910, páginas 211-233.) El psicologismo es la teoría hoy de moda en la interpretación de la inteligencia. La vida intelectual, los conceptos, juicios, razonamientos, los métodos constructivos de la ciencia, son hechos exclusivamente psicológicos; por consiguiente, la lógica, la filosofía y aún las ciencias deben resolverse en simple expresión de las leyes psicológicas. El empirismo actual se inspira en el psicológico de Hume y Stuart Mill. La filosofía de la acción, evolución creadora, pragmatismo, humanismo, *Denkökonomía*, no son más que variaciones de la moda triunfante. Una parte considerable de los intérpretes de Kant, formulan su sistema en lenguaje del más puro psicologismo.

¿Y pueden las funciones intelectuales ser incluidas en las leyes generales de asociación psicológica? Indudable que la inteligencia es una actividad subjetiva, y como tal está sometida á las leyes psicológicas; pero esta actividad no recae en el vacío, necesita una materia de trabajo que le saque del estado de pura potencialidad, es necesario que le sea dado un objeto, porque ella no crea nada ni se determina á sí misma; y por este lado la vida de la inteligencia está regida por leyes lógicas objetivas transcendentales á las psicológicas de su actividad. Los conceptos, los juicios, los raciocinios son, es cierto, hechos psicológicos, y como tales regidos por leyes psicológicas; pero poseen además un contenido objetivo real ó ideal, y por este lado siguen las leyes del ser real. La visión se ejerce según las leyes psicofisiológicas del organismo; pero no se puede ver sin ver algo, y sin que la vista se someta á las condiciones y leyes del objeto

Otra parte de los intérpretes y comentaristas de Kant ha dado á la «deducción trascendental» una significación metafísica, ó también lógica, como la entienden hoy, siguiendo á Kuno Fischer; Cohen y Natorp. «Pero estas doctrinas apenas pueden entrar en lucha contra la corriente anterior. El desdén soberano que los partidarios de la *Transzendentallogik* afectan enfrente del psicologismo, no vale por una razón. Se sitúan en un terreno y hablan un lenguaje distinto del de sus adversarios, y este terreno y este lenguaje apenas son accesibles ni se dejan entender más que de los iniciados. La lógica trascendental es un castillo construido en las nubes, imponente quizá, pero demasiado lejano», y sin defensa posible ante las críticas del psicologismo.

Queda el objetivismo aristotélico-escolástico, único que puede luchar con ventaja y triunfar del psicologismo. El pensamiento resulta de dos factores, y está subordinado á dos leyes distintas; los conceptos, juicios y raciocinios son hechos psicológicos, pero estos hechos expresan realidades objetivas, por consiguiente, las leyes de la actividad psicológica y las del contenido objetivo del pensamiento, son irreductibles; entre la psicología y la lógica hay un abismo. De algún tiempo á esta parte ha venido acentuándose entre los profesionales de la psicología experimental y en los medios psicologistas un movimiento de conversión al objetivismo. «La escuela de Wurzburg

visto, que son las determinantes de todo el proceso psicofisiológico. Así, suponer que el pensamiento obedezca exclusivamente á las leyes psicológicas, es suponer un pensamiento sin objeto, lo cual es suprimir el pensamiento, porque no se concibe sin pensar algo, como no hay visión sin objetos vistos. Esto á menos que se suponga que la inteligencia, á la vez que produce el pensamiento cree también el objeto del pensamiento y las leyes de este objeto; pero aún en este caso la conciencia nos obliga á reconocer dos clases de leyes heterogéneas é irreductibles, las psicológicas y las objetivas ó lógicas.

Es necesario, pues, reconocer bajo el testimonio evidente de la conciencia estos dos aspectos de la vida intelectual, el psicológico y el lógico, regidos por leyes distintas. Como hechos psicológicos son individuales, personales, pasajeros; el concepto, el juicio y el raciocinio se relacionan y funden

ocupa en este movimiento un lugar importante; los trabajos experimentales de Messer, Ach, Marbe, Watt, Schultze, Bühler ofrecen á las nuevas ideas una base sólida. Külpe, el jefe de la escuela, y Stumpf, representan las mismas tendencias. Husserl, el principal protagonista, después de haber militado en el psicologismo, ha llegado á convencerse de la imposibilidad de fundar la lógica sobre la psicología, convirtiéndose en un adversario implacable de sus antiguas convicciones». Entre las ideas de Husserl y la teoría de la verdad objetiva del escolasticismo la distancia no es grande; y L. Noël hace constar la existencia en los medios más al corriente de la psicología contemporánea, de un movimiento cuya dirección por muchos lados es paralela á dicha teoría. El mismo Husserl se da cuenta del parentesco medioeval de sus teorías. «En cuanto á la objeción — dice él — de que se trate aquí de una rehabilitación de la lógica escolástico-aristotélica, sobre cuyo escaso valor ha pronunciado ya su fallo la historia, es cosa que no debe preocuparnos. Lo que prueba quizás, es, que la disciplina en cuestión no abarca en modo alguno tan estrecho campo, ni es tan pobre en problemas profundos como se acostumbra á echarle en cara... Es también discutible si el desdén hacia la lógica tradicional no es un efecto injustificado del modo de sentir del renacimiento, cuyos motivos no pueden ya pesar ni influir sobre nosotros». (Cit. por L. Noël, *ibid.*, p. 232.)

en la corriente indistinta de la conciencia, y bajo este aspecto pueden ser descritos y clasificados como las tendencias, las emociones ó cualquier otro hecho psicológico. Pero el pensamiento es además símbolo representativo de realidades extrañas á la conciencia, es una enunciación objetiva del ser, y por este lado es general y universal, adopta las trazas y las formas comunes y permanentes de las cosas. Sea, por ejemplo, el concepto de extensión: como hecho psicológico es un fenómeno momentáneo, personal, producto de la actividad de mi espíritu; en cuanto representación lógica, aparece como símbolo de una realidad independiente de mi inteligencia, como una forma común y permanente que yo encuentro realizada y aplico habitualmente al mundo de los cuerpos que me rodean. Objetivo y doy realidad al contenido de esta idea, porque no depende de mí sino de las cosas; imposible objetivar el acto mismo de la idea, porque es producto de mi espíritu. Yo puedo, en fin, separar fácilmente este lado objetivo sin pensar para nada en el subjetivo (y espontáneamente la inteligencia discurre sobre las cosas sin acordarse para nada de las operaciones de su pensamiento, como realiza el movimiento sin saber nada del juego de las leyes fisiológicas), puedo, digo, analizar lógicamente la idea de extensión y construir la ciencia geométrica, haciendo abstracción total del aspecto psicológico, de un modo objetivo, impersonal, común é idéntico en todas las inteligencias, porque es una misma é idéntica la realidad que se ofrece á todos. Por el contrario, la serie de actos psicológicos con que se piensan las cosas son personales é incommunicables, accesibles solamente á la intuición de una sola inteligencia y variables en las distintas inteligencias.

De este doble aspecto de los conceptos nacen dos clases de relaciones ó asociaciones en el pensamiento, subjetivas ó psicológicas unas, lógicas y objetivas otras, marchando en direcciones independientes y frecuentemente opuestas. Por las primeras, el pensamiento se funde en la corriente de conciencia de un momento dado, formando un todo complejo

con las tendencias, emociones, imágenes y sensaciones, son simples relaciones de hecho entre antecedentes y consiguientes; las relaciones lógicas, por el contrario, radican en los elementos objetivos de los conceptos. Depende de nosotros variar el curso de las primeras porque las producimos nosotros; somos incapaces de variar las segundas y de verlas de distinta manera de como son, porque dependen de una realidad extraña á nosotros. Resultan las primeras de coeficientes personales, disposiciones nativas, educación, hábitos adquiridos, tendencias, estado psicológico del momento; las segundas son impersonales y se imponen á nosotros como norma y ley objetiva que no podemos quebrantar; y es que somos testigos nada más, no creadores de la verdad de nuestros pensamientos, de donde la uniformidad y universalidad del pensamiento en la ciencia y en la vida práctica, que contrasta con la variedad de gustos individuales. Lógicamente, las formas y relaciones del pensamiento son internas, de implicación é identificación, y de distinción á la vez de su contenido, para lo cual es necesario que éste sea abstracto y general, porque solamente así puede implicar lo concreto é individual; los distintos conceptos abstractos, en efecto, se hallan identificados en el sér concreto, y las formas individuales de los seres se implican en las generales del pensamiento. Suprimase, como pretende el psicologismo, el contenido objetivo del pensamiento, su carácter representativo universal y unificador de las cosas, y nada será idéntico á nada; ya no hay pensamiento ni lógicos posibles, el pluralismo absoluto, es decir, la ininteligibilidad de lo real se impone como postulado inevitable.

La ley fundamental de la inteligencia es el principio de identidad, unificación de conceptos lógicos en el ser real, ó unificación de los seres en el concepto; ahora bien, psicológicamente esta ley carece de sentido, en el orden de los hechos todo es distinto de todo, no hay base de unificación. El problema de lo uno y de lo múltiple, del cual depende el sér ó el no sér de la inteligencia, y el cual, según nos

dice confidencialmente W. James, ha atormentado su espíritu largos años, no tiene solución en la tesis psicologista, ó mejor dicho, no debe proponerse. Una vez aceptada la fórmula del psicologismo *percipi=esse*, no resta sino abandonar la lógica intelectual tirándola por la borda, no dejando en pie ni el principio de contradicción, y suponer con el mismo James que la realidad y la vida son esencialmente ilógicas é irracionales (1).

7.—¿Pueden los juicios ó asociaciones lógicas explicarse por las leyes generales de asociación puramente psicológicas, comunes á las otras formas inferiores de asociación? Esta es la tesis del empirismo asociacionista: un juicio particular, el reconocimiento, v. g., de una persona otras veces vista, y la afirmación de la identidad objetiva de sus distintas percepciones, consistiría simplemente en la fusión de las impresiones semejantes recibidas en distintos tiempos; un juicio general sería una colección de experiencias, y cuando estas experiencias se repiten con tanta frecuencia que se hacen habituales, pueden constituir asociaciones mentales indisolubles, dando así origen á los juicios universales, ne-

(1) Cfr., R. Jeanniére, *La théorie des concepts chez Bergson et W. James*. Art. de la *Rev. de Phil.*, Dic. de 1910.

El principio de identidad, fundamento del pensamiento lógico, no es para Schiller más que un postulado, no hay identidad en psicología; y un postulado que obedece simplemente á una necesidad práctica. El procedimiento, desde que le ha empleado la humanidad, le ha prestado grandes servicios; pero no es menos verdad que la excesiva confianza en él se presta á riesgos y fracasos. Baldwin, en la introducción de su obra de lógica «genética» *Functional Logic*, renuncia al principio de identidad y ni como postulado le admite. Entre los «cánones» que pone como base de su lógica enuncia éstos: que todo hecho psíquico es siempre cualitativamente diferente de los hechos que le preceden y le siguen y aún de su propia repetición, que es imposible considerar un hecho psíquico como siendo el mismo, si no se le supone en el contexto entero de sus relaciones. Cfr. L. Noël, *ibid.*, pág. 221.

cesarios y absolutos. Este carácter absoluto que presentan ciertas asociaciones lógicas, hasta hacer imposible que puedan ser pensadas de otra manera, es aparente é ilusorio, y procede únicamente de la dificultad de romper los hábitos mentales contraídos á lo largo de muchas generaciones. El principio de contradicción, el de causalidad, dos y dos son cuatro, los pensamos así porque sobre nuestra inteligencia pesan estos hábitos de las generaciones que nos precedieron, pero no es absolutamente imposible cambiar estos hábitos y formar otros nuevos contrarios á ellos. En otros mundos que no hayan heredado los hábitos mentales que nosotros, dice Stuart Mill, el autor del código de la *Lógica asociacionista*, bien pudieran dos y dos sumar cinco!

El asociacionismo mecánico, como interpretación de la vida del espíritu ha muerto, según antes hemos dicho, pero no es inútil á veces hacer la disección de los cadáveres.

Desde luego, que entre las asociaciones imaginarias y las lógicas hay relaciones estrechas, unas y otras son formas representativas, no hay pensamiento lógico sin imágenes, todos los juicios, aun los más absolutos y abstractos, sin exceptuar el principio de contradicción, tienen una base en la asociación imaginaria, esta es condición de toda asociación lógica. Y esta compenetración y condicionalidad mutuas de asociaciones imaginarias y lógicas, ha podido ser causa de que un análisis superficial las identificara, ó considerara unas como evolución de otras. Pero la distinción no es simplemente de grado, sino de naturaleza; hay en las relaciones lógicas un elemento que no existe en las imaginarias; de aquí las líneas divergentes y frecuentemente en lucha que siguen unas y otras.

Veamos los juicios de experiencia donde la aproximación es mayor con la simple asociación de imágenes, por entrar en juego la intuición inmediata y las imágenes como materia de los juicios. El retrato de un amigo que tengo delante aparece á mi vista como conjunto de sensaciones asociadas cualitativa y cuantitativamente distintas, agrupadas

en una percepción total del objeto; esta percepción aparece, no como nueva, sino como ya vista repetidas veces, lo cual significa que ha evocado las imágenes del mismo retrato percibidas anteriormente; del fondo de la memoria van saliendo sugeridos por el objeto, en primer término, la figura del amigo, que á su vez despierta otras, y éstas, otras, y así en número indefinido. Toda esta serie de representaciones asociadas podrán ser materia y condiciones del juicio, no el juicio mismo, el fundamento de las relaciones, no las relaciones lógicas. Dos representaciones semejantes ó contiguas serán en sí tan distintas una de otra como las más distantes y desemejantes. Cada una de las imágenes de la serie anteriormente descrita es un hecho absoluto, independiente en sí de los otros términos de la serie; las relaciones, como tales, no existen en la realidad, todo es aquí distinto de todo, nada es idéntico á nada. La categoría de relación es una forma lógica, y en la realidad solamente hay términos que sirven de fundamento á la inteligencia para formular las relaciones. Si, pues, suprimimos de la serie la mirada superior, un concepto general que unifique ó identifique los términos distintos, habrá asociaciones, no habrá juicio posible, porque el juicio es identificación de términos distintos. La asociación lógica se mueve, pues, en un plano superior é independiente de la imaginaria; ésta es agrupación de hechos concretos, aquélla identificación en el concepto de sér.

Prosigamos el análisis. El primer juicio espontáneo, natural, consecutivo ó mejor dicho inherente á toda percepción, es de existencia del objeto. En este juicio, existencia y objeto son dos formas distintas representativas de una misma cosa. Este mismo concepto: sér, cosa ú objeto, es el centro de identificación de todas las propiedades y modos con que se muestra en la experiencia, y él es el sujeto de la serie indefinida de juicios con que pudiera describirse. (Así las diversas sensaciones recibidas y que integran la percepción, aunque distinta en sí é independientes unas de otras, no se difunden y pierden en las series de asociaciones que pueden

evocar, sino que mantiene su relación lógica con el sér percibido.) Estas propiedades no las identifico entre sí, sino en el concepto de sér, así como otras imágenes que aparecen en la conciencia; al reconocer el mismo objeto percibido otras veces, no identifico las impresiones sucesivas distintas, y acaso nada semejante, unas con otras, sino en el sér objetivo. Las sensaciones é imágenes son apariencias solamente, índices de lo real; y la inteligencia hace la selección de estas apariencias, rompiendo sus asociaciones, para afirmar lo real.

Suprimase la acción de la inteligencia que ve y formula estas relaciones y el sér objetivo fundamento de las mismas, ó lo que es igual, déjense las impresiones é imágenes puras sin el sér objetivo como centro de referencia lógica, con sus leyes psicológicas de semejanza y contigüidad, de sucesión ó coexistencia, y ya no habrá juicios de todas estas cosas; más aún, no habrá semejanza ni contigüidad, coexistencia ni sucesión. Por semejantes que se supongan dos representaciones, nunca la una será la otra; y no serán efectiva y realmente semejantes, mientras no intervenga una inteligencia capaz de reunir las en un concepto común ó de referirlas á un mismo objeto. Una conciencia, por consiguiente capaz de recibir impresiones, de formar representaciones y asociarlas, pero incapaz de concebir el sér mismo de las cosas y formular relaciones, sería semejante á la serie de imágenes que se suceden en la cinta cinematográfica, cada una de las cuales es distinta de las demás, sin una vista superior que las unifique, ni objetos reales á que se refieran las apariencias. Nada de verdad en esta experiencia pura, nada de juicios posibles. Para esto es necesario poner el sér, que sea el mismo en el fondo y detrás de las imágenes sucesivas, y una inteligencia que, al través de las apariencias, conciba el sér, del que son apariencias.

No es fácil concebir lo que serían esta experiencia pura y estas asociaciones exentas de toda lógica intelectual, porque todas las experiencias de nuestra vida se hallan impreg-

nadas de inteligencia; pero si pudiéramos por un momento despojarlas de toda influencia intelectual, el mundo de la realidad, al cual aplicamos nuestros juicios, dejaría de ser un conjunto de seres en sí, es decir, de objetos, de personas y de cosas, que existen en un lugar del espacio y en la sucesión del tiempo, dotados de cualidades y actividades diversas; y el yo, la persona, no sería un centro de pensamiento y acción en relación con las cosas. No habrá inteligencia unificadora que pudiera decir: «esto es, esto no es», ni tampoco objetos de los que pudiera afirmarse que «son ó no son».

La lógica del asociacionismo es la negación de la lógica y de la inteligencia. En esta química mental todas combinaciones y síntesis son legítimas, todo puede ser idéntico á todo y diverso, nada es verdadero ni falso. Las admirables concepciones del genio, de una bien equilibrada inteligencia, no tienen más valor, ante esta lógica química, que los despropósitos y divagaciones incoherentes de los locos.

8.—Las asociaciones psicológicas son hechos, y como tales no hay que preguntar por su valor y legitimidad, todos son y valen lo mismo; psicológicamente las asociaciones mentales ni son verdaderas ni falsas, son ó no son. Las relaciones lógicas de los juicios en cambio, representan un valor, son legítimas ó ilegítimas, verdaderas ó falsas. Y todo valor supone una medida ó norma en que fundar su apreciación.

¿Por qué unos juicios valen, esto es, los consideramos verdaderos, y otros no? Y si todo valor supone una norma de apreciación, ¿cuál es esta norma? El psicologismo, en rigor, no puede contestar á estas preguntas; desde el punto de vista psicológico, los juicios verdaderos y falsos son equivalentes; la psicología, en efecto, se limita á hacer constar el ejercicio de la actividad mental, y ésta en los dos casos es la misma. El viejo psicologismo asociacionista entendiendo así las cosas, era consecuente con sus principios: ver-

dadero y falso, bien y mal, las ciencias normativas en general que expresan no lo que es, sino lo que debía ser, eran excluidas de la categoría del saber científico.

El psicologismo actual, por el contrario, es esencialmente finalista, considera la vida mental como un conjunto de hechos que además tienen su valor, y, por tanto, una norma de apreciación. Esta norma no es un ideal fijo é inmutable construido por la inteligencia, ni menos exterior á ella, es imanente á los hechos mismos. El hombre es la medida de la verdad, no una realidad exterior á él. Sus necesidades personales, sus tendencias, el estado psicológico de cada momento: he aquí la norma de verdad. Todo hecho de experiencia útil, capaz de satisfacer una necesidad, de contribuir á un fin propuesto, que trae alguna satisfacción, ó contribuye á la armonía interior del vivir, es verdadero; las experiencias inútiles ó que contrarian el curso normal de nuestra vida, son falsas. Verdadero, por consiguiente, es el juicio que prepara y se traduce en consecuencias prácticas, útiles, y falso el que no trae consecuencia ninguna, ó éstas son perjudiciales.

Síguese de aquí que no hay una norma invariable, común y permanente de verdad; siendo las normas exclusivamente subjetivas y personales, como constituidas por los estados psicológicos del momento, la verdad es relativa á los individuos y á las condiciones momentáneas de los mismos. Lo verdadero para uno es falso para otro, y en el mismo individuo la verdad de hoy error de mañana. En el psicologismo pragmático hay un cambio de valores: la inteligencia aparece simplemente como una actividad de adaptación vital, no como representativa de lo real; y sus conceptos y sus juicios, á manera de instrumentos libremente contruidos para realizar aquella adaptación; los que satisfacen una necesidad ó determinan resultados útiles son verdaderos, los que no tienen aplicación alguna á nuestra experiencia ó se halla en desacuerdo con ella, falsos. De la verdad no queda,



pues, más que el nombre, el significado ha desaparecido (1).

El transcendentalismo, siguiendo á Kant, da á la verdad de los juicios una norma permanente é invariable que está en nosotros, pero no la fabricamos nosotros, son leyes inmanentes que regulan la marcha de la inteligencia. Y una de éstas, la fundamental sin duda, consiste en hacernos concebir los conceptos y sus relaciones como objetos. ¿Corresponde á este puro formalismo conceptual alguna realidad fuera del pensamiento? Esto es lo que la inteligencia nunca podrá saber, ni le importa saberlo; sólo le toca organizar estas formas en armonía con las exigencias de su propia naturaleza, aquí está la norma y límite de la verdad, de toda verdad posible, y cuando pretende salir de ellas, entra en la región de lo incognoscible ó de lo arbitrario. Ya se consideren aquellas formas como leyes psicológicas que regulan la actividad intelectual; ó como una realidad transcendental y metafísica, á semejanza del mundo inteligible de las ideas que soñó Platón, y que se impondría como norma á la inteligencia; ó también como un mundo lógico de ideas que se determinan ellas mismas necesariamente: en todos estos idealismos, verdaderos castillos fabricados en el aire, la verdad, ó es una cosa venida de no se sabe donde, ó es una creación libre ó necesaria del espíritu; no hay otra norma de la inteligencia que ella misma. ¿Por qué, pues, unos juicios valen y otros no? Porque están conformes con las leyes psicológicas, ó transcendentales ó lógicas del pensamiento. La inteligencia es, pues, la medida de la verdad de sus pensamientos; no hay que buscarla fuera (2).

Que sea difícil, imposible si se quiere, descubrir el misterioso enlace que une la realidad transcendente con el pensamiento, y reconstruir, sin dejar un *hiatus*, los eslabones todos de la cadena de esa misteriosa unión, es innegable; pero de que sea incomprensible, se debe inferir que el enla-

(1) Cfr., pág. 126 y sig.

(2) Cfr., págs. 88-106.

ce no existe, y que la inteligencia, concibiendo la realidad, es un verdadero instrumento de fabricación de ilusiones? ¿Hay derecho á negar un hecho, porque éste no sea plenamente comprensible? Entonces sería necesario renunciar á todo conocimiento y á toda verdad. Porque, ¿hay algo más misterioso para la inteligencia que ella misma? ¿No sería verdaderamente extraño é incomprensible absurdo, que la inteligencia haya de darnos como objetos en si y con realidad transcendente, lo que sólo son formas ó modos de ella misma?

El problema de la verdad de los juicios, no tiene, pues, solución en la hipótesis idealista; se suprime el elemento esencial del pensamiento, que es la objetividad, y sin objeto no hay pensamiento. Ciertamente que Kant no niega que el pensamiento tenga un objeto, pero este objeto está fabricado por la inteligencia antes de pensarle; no es ninguna realidad extraña al pensamiento mismo y que le sirva de medida, y entonces nada es verdadero, ó, si se quiere, todo es verdadero, que para el caso es lo mismo. El problema de por qué hay juicios falsos es un enigma. Porque si la verdad del juicio consiste en pensar las cosas según las leyes intelectuales, como la inteligencia no puede sustraerse á sus leyes, siempre pensará lo verdadero. Y la realidad no es así; es triste, pero innegable condición de nuestro espíritu, el ser víctima de frecuentes de errores.

Si, pues, la verdad de nuestros juicios necesita una norma, según la cual podamos decir que son ó no son verdaderos, y esta norma no somos nosotros, es necesario buscarla en una realidad transcendente. Ni los hechos psicológicos, ni las condiciones ó leyes constitutivas de nuestro espíritu, ni el supuesto mundo ideal metafísico, construido de todas piezas por el espíritu pueden justificar las condiciones en que la verdad se muestra á la inteligencia; no queda, pues, otra solución sino descender á esta grosera realidad, y aquí encontraremos la norma racional, efectiva y segura, que responde á las tendencias naturales de nuestro

espíritu hacia las cosas. La inteligencia, en efecto, no vive encerrada en sí é incomunicada con la realidad, ni fabrica por sí sola los objetos para darse el gusto y la ilusión de pensarlos; la inteligencia vive sumergida en la realidad y no fabrica nada si no es con materiales tomados de esta realidad, los conceptos no son producto exclusivo de la inteligencia, sino extractos y elaboración de los datos reales; y si los conceptos se prolongan en el corazón de las cosas y aquí tienen su razón de ser, entonces sus relaciones, es decir, el juicio y la verdad expresan lo que son las cosas en su misma realidad. *Verum est, cum intellectus dicit esse quod est, et non esse quod non est.* Cuando el sabio guiado por el principio de causalidad trata de penetrar en lo desconocido en busca de la causa de un hecho, no cree ir tras de una quimera ideal, sino de algo real y objetivo fuera de su pensamiento; y cuando ha dado con la causa, no cree haber satisfecho una exigencia subjetiva, sino en cuanto el juicio formulado expresa un hecho real y verdadero.

El subjetivismo podría, pues, definirse: un sistema en lucha perpetua con el sentido común.

9. — El juicio es la función central de la inteligencia, porque es la forma enunciativa de la verdad, y la verdad es el fin á que está subordinado todo el pensamiento. *Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?* (1) Suele definirse el juicio: la relación establecida por el espíritu entre dos ideas; la afirmación de su identidad ó no identidad; y la verdad consistiría en la legitimidad de esta relación. Estas definiciones, sino erróneas, son, por lo menos, inexactas; ni el juicio ni la verdad significan la simple coherencia mental, si no que deben definirse en función del sér real. Mas aún, lógicamente, los términos del juicio nunca ó casi nunca son idénticos; el verbo ser, enunciativo de la relación del juicio, expresa siempre una identidad real, y sólo en rarísimos

(1) S. Agustín: *Tract. 26 in Joan.*

casos, como en los juicios convertibles, identidad lógica de conceptos. Nuestra inteligencia está naturalmente orientada á la realidad, y sus afirmaciones ó negaciones no recaen sobre las representaciones, sino sobre los objetos de la representación.

Juzgar, en efecto, es decir lo que las cosas son ó no son en su realidad objetiva ó extramental; afirmar la existencia, modos y relaciones del sér actual ó posible; el juicio enuncia las relaciones de las cosas concebidas por la inteligencia no las relaciones de los conceptos con que la inteligencia concibe las cosas. En el juicio «yo existo», v. gr., no afirmo la relación de mis ideas del yo y de existencia, sino la identidad de su contenido objetivo en un mismo sér, que es mi persona; al afirmar que «la tierra tiene movimiento de rotación», no me limito á asociar mis ideas de tierra y movimiento rotatorio, sino la relación objetiva y pertenencia extramental de dicho movimiento á la tierra.

Si, pues, todo el ser de la inteligencia está en posesionarse de la realidad, y el juicio expresa esta posesión, psicológica y lógicamente el juicio carece de sentido si no se le define en función del sér real, es decir, de su verdad; y así decía Aristóteles: «Decir que el ser no es, ó que el no ser es, esto es lo falso; decir que el ser es, ó que el no ser no es, esto es lo verdadero» (1).

A primera vista esta definición del juicio y de la verdad parece dejar fuera una parte la más considerable de nuestros juicios y verdades. Los hay, en efecto, que enuncian relaciones independientes y superiores á las cosas, lo que están debe ser según las leyes del pensamiento, no lo que son en la realidad. ¿Cómo los principios y leyes de la ciencia, siendo en su universalidad ilimitados é inagotables, pueden expresar la limitación y contingencia de las cosas? ¿No se llaman y son ideales, *a priori*, precisamente porque aparecen

(1) *Metafísica*, l. III, c. VII.

como normas construídas por la inteligencia para imponerlas á las cosas?

«Hay verdades ideales y verdades reales; el espíritu juzga no solamente lo actual, sino lo posible, lo real y lo lógico. Las ciencias físicas y naturales versan sobre lo real; las matemáticas se limitan á determinar las condiciones de lo posible; la lógica estudia las relaciones entre nuestros diversos conocimientos, relaciones que no son nada fuera de la consideración del espíritu. Estos tres objetos no tienen entre sí más que analogías; por consiguiente, la verdad misma, conformidad del espíritu con un objeto, sólo es susceptible definición analógica. ¿Cuál será, pues, la verdad por excelencia, de la que son las otras imitación? Para resolver la cuestión basta observar cuál sea el primer objeto de la inteligencia. Este es el sér real; de aquí saca el espíritu sus ideas, y él es siempre lo que persigue en definitiva; y sobre este modelo concibe lo posible y lo racional. La verdad por excelencia será, pues, la conformidad del espíritu con la realidad. El juicio, además, no es cualquier enlace de ideas, es un enlace que implica la existencia del atributo en el sujeto: la cópula verbal es el verbo *ser*. El juicio recae primero sobre el ser de las cosas, y sólo por derivación se aplica á las posibilidades y á las relaciones lógicas» (1).

Suele el mundo ideal de lo posible concebirse como superior y anterior al mundo de la existencia real, y construído por la inteligencia, si no arbitrariamente, por lo menos con independencia de este mundo real. Ahora bien, semejante manera de entender el mundo ideal es ilusoria; nada hay en la inteligencia absolutamente *a priori*, todas sus formas están determinadas y calcadas sobre datos del mundo real; que no es este mundo de la experiencia sombra del mundo de las ideas en sí, como imaginaba Platón; sino al revés, y como lo pensaba Aristóteles, el mundo ideal es

(1) V. P. Le Guichaoua: *Valeur et limites de la connaissance.*—*Rev. de Phil.* Enero de 1912. p. 73.

un reflejo ó proyección de la realidad sobre nuestra inteligencia. En efecto, el contenido de los conceptos y aun las relaciones mismas de los juicios ideales han sido elaboración de un dato real, la inteligencia no crea el contenido objetivo de su pensamiento, ni pone absolutamente nada positivo que no le haya sido dado en la intuición real. Ella descompone estas intuiciones en conceptos abstractos ideales, que después combina de mil diversas maneras y al parecer fuera de la realidad; pero aún en estas combinaciones no es libre, sino que en sus juicios y procesos discursivos está subordinada á las determinaciones y leyes objetivas del sér contenido en sus conceptos.

No hay pues, juicios absolutamente *a priori*; y la necesidad que encontramos en tales juicios tampoco es absoluta, sino más bien hipotética y de relación; supone en efecto, dados los conceptos y el fundamento de la relación en los mismos conceptos. El prejuicio idealista llevó á Kant á atribuir á la inteligencia los caracteres de necesidad y universalidad que no encontraba en la realidad; pero, de un lado nada hay en una y otra que en sí y absolutamente sea necesario y universal; y por otro, si la inteligencia concibe lo necesario, es preciso que de algún modo se dé en las cosas (1). ¿Cuáles, en efecto, el único sentido de los juicios ideales? Ningún otro sino el de necesidad de relación y aplicabilidad hipotética á la realidad. *Todo efecto tiene su causa*: significa que en la hipótesis de un sér venido á la existencia, está necesariamente ligado á otro sér que es su causa; «Dos y dos son cuatro», expresa que en la hipótesis de dos objetos más dos objetos suman cuatro objetos. Tal es el significado de los juicios ideales, son tan objetivos, aunque de modo distinto, como los de existencia, expresan una realidad máxima aunque hipotética. La inteligencia elabora estos juicios con materiales dados en la experien-

(1) *Nihil est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat.* S. Thom. *Sum. Theol.*, I., 86, 3.

cia real, necesita atenerse para formularlos á las leyes de lo real, y por último los aplica á la realidad.

Explíquese como se quiera el valor de esta objetividad, concíbese el sér de las cosas como producto de la inteligencia ó como realidad en sí, siempre es un hecho que el elemento objetivo es lo esencial en el juicio; la afirmación «esto es, esto no es», carece totalmente de sentido, si no hay un sér que sea ó no sea. Y en un análisis psicológico han de aceptarse los hechos como se nos dan. Los hombres todos, sin excluir los filósofos, aún tratando de sus filosofías, piensan, juzgan y discurren, no sobre ideas, sino sobre los objetos de estas ideas; la casi totalidad de la humanidad ni siquiera sabe que tenga ideas con que piensa las cosas, para ella no hay más que cosas. Dice bien Rabier: «El pensamiento tiende siempre al objeto, mira las cosas al través de las ideas, es, en una palabra, esencialmente objetivo. Mantener la «actitud subjetiva», renunciar á las cosas para atenerse exclusivamente á las ideas, es cuanto hay de más antipático á la naturaleza del pensamiento» (1).

10.—La verdad lógica debe, pues, definirse en función del juicio y de la realidad; y así Santo Tomás dice: *Veritas intellectus est adaequatio rei et intellectus, secundum quod intellectus dicit esse quod est, et non esse quod non est* (2).

«Conformidad de la inteligencia con las cosas»: he aquí la piedra de escándalo para todos los idealismos. ¿Cómo el espíritu puede afirmar la conformidad ó no conformidad entre sus ideas y la realidad en sí? Porque no basta para la verdad que haya conformidad efectiva entre el pensamiento y las cosas; es necesario afirmarla, y para afirmarla, saberla, y no es posible saberla sin previa confrontación de los términos relacionados, y para comparar el espíritu dos términos es preciso que le hayan sido dados en sus ideas; lo no

(1) *Psychologie*, pág. 252.

(2) *S. c. Gentes*, I, q. 5.

dado en las ideas de la inteligencia es desconocido y no existe para ésta. ¿Cómo juzgar del parecido de un retrato á la persona que representa, si no se tiene otro conocimiento de ella más que por este retrato? ¿Cómo sabremos si nuestras ideas se conforman con las cosas, si no podemos saber nada de estas cosas si no es por las ideas?

Y sin embargo la noción vulgar de la verdad tiene un sentido exacto; ó la verdad no existe, ó es necesario que consista en que las cosas sean ó no sean así como las pensamos; ó sea en que nuestras ideas sobre las cosas se conformen á lo que éstas son en la realidad.

¿Pero es de tal manera exacta que pueda tomarse como una definición, sin una explicación ó interpretación que definan sus términos? Creemos que no. Toda definición para ser aceptable debe ser convertible, y la definición de verdad: «conformidad del pensamiento con las cosas», no lo es. ¿Hay, en primer lugar, verdad propiamente dicha, en todo pensamiento conforme con las cosas? ¿La hay solamente en su conformidad con la realidad de las cosas existentes? ¿Y esta conformidad—*adaequatio*—es la que corresponde á un conocimiento adecuado, es decir, perfecto? He aquí pues una definición, que sólo consta de tres términos, y todos necesitan interpretación, restrictiva en un caso, amplificativa en otros. Y más bien que definición debe ser considerada simplemente como expresiva de la objetividad del pensamiento, que es su carácter esencial (1).

El término *intellectus* no debe extenderse á todas las for-

(1) Consideramos aquí la noción de la verdad desde el punto de vista analítico de la inteligencia humana. Desde el punto de vista sintético y metafísico, la verdad es conformidad de las cosas con la inteligencia creadora primariamente, y secundariamente conformidad con la inteligencia humana (*metafísica, ontológica*); y conformidad de la inteligencia humana con la realidad (*lógica*).<sup>®</sup>

Es, pues, la verdad, una relación de una inteligencia y una realidad; la realidad en sí no es verdadera ni falsa, sino en cuanto dice relación á una inteligencia. Pero en la verdad metafísica y lógica, la

mas del pensamiento, sino al juicio solamente. Las simples representaciones ó conceptos suponen una relación implícita con lo real dado en ellos, pero así como las palabras del diccionario fuera del contexto carecen de sentido, así los conceptos aislados carecen de sentido, es decir, de verdad lógica, hasta que el espíritu no formula relaciones entre ellos. Entre una representación por un lado, y la realidad en sí por otro, que se supone existir fuera de la inteligencia, ésta no puede establecer relación efectiva ninguna. La verdad lógica, formal, reside solamente en el juicio, donde el espíritu decide sobre lo que son ó no son las cosas. Así, no entendemos enunciar verdad en los conceptos aislados de hombre, existencia, razón, libertad; sino cuando los relacionamos en juicios: el hombre existe, es un ser racional, libre (1).

El otro término, realidad—*res*—, tampoco puede enten-

relación es inversa: en la primera *res sunt mensuratae*, en la segunda *res sunt mensura*.

El fundamento inmediato por consiguiente de la verdad lógica es la realidad, la razón última la inteligencia creadora de esta realidad. (Véase el Card. Mercier: *Criteriologie*, 4.ª edición, 1900, págs. 20-35; y el Apéndice *La notion de la vérité*, 389-426.

La fórmula clásica, *adaequatio rei et intellectus*, no se encuentra en Aristóteles; Santo Tomás la atribuye á un comentador árabe llamado Isaac: «Isaac dicit in libro *De definitionibus*, quod veritas est *adaequatio rei et intellectus*.» *S. Theol.* I, XVI, art. 2.

(1) Existe sí en todo concepto una verdad fundamental y ontológica; porque toda representación lo es necesariamente de lo representado; concebir sin concebir algo es contradictorio. En este sentido los conceptos son necesariamente verdaderos; lo que equivale á decir que propiamente hablando no son verdaderos ni falsos. «*Quum aliquod incomplexum—dice Santo Tomás—vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei æquatum nei rei inæquale;... unde de se nec verum nec falsum dici potest... Tamen intellectus apprehendens quod quid est, dicitur quidem per se semper esse verus.*» (*S. c. Gentes*, I, 59.) «Ideo intellectus—dice en otra parte—non cognoscit veritatem nisi componendo vel dividendo per suum iudicium. Quod quidem iudicium si conso-

derse en el sentido vulgar de cosas existentes fuera de la inteligencia; habría entonces que eliminar de la definición de verdad la porción más noble de los conocimientos humanos, como son las verdades ideales que no expresan ninguna realidad existencial. Hay verdades ideales, que expresan la simple posibilidad ó las condiciones de existencia de las cosas, y verdades reales, que expresan esta misma existencia; y la definición debe comprender unas y otras.

Como consecuencia, la conformidad — *adaequatio* — necesita también explicación. Y desde luego, no hay que pensar en entenderla como traducción ó equivalente adecuado entre formas mentales y formas reales. Las expresiones: representación, imagen, retrato ó copia con que designamos las relaciones del pensamiento á las cosas, tienen no poco de metafóricas; mirado el pensamiento desde el punto de vista psicológico, es un fenómeno originalísimo y único que se refiere á la realidad y la contiene también de un modo original y propio; y no hay que buscar ese paralelismo exacto entre las formas mentales y las formas reales, como entre el molde y el objeto en él vaciado. Hay que tener en cuenta que el espíritu elabora y asimila los objetos idealmente antes de pensarlos, y que los modos con que los piensa, no son los mismos de ser y existir los objetos pensados. Cabe, pues, preguntar en primer lugar, si es posible á la inteligencia un conocimiento *adecuado* de las cosas en todos sus modos de existencia real. La contestación es obvia: no. Es posible, sí, un conocimiento adecuado de las nociones abstractas, que solamente contienen extractos ó fragmentos de la realidad; pero no de las cosas concretas y en todas las determinaciones de su existencia; en este sen-

*net rebus, erit verum: puta, cum intellectus iudicat esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem, quando dissonat á re: puta, cum iudicat non esse quod est, vel esse quod non est.*» *Perihermeneias*, I, 3.

tido, la idea nunca puede igualar á la realidad. La realidad primera y fundamental es el individuo, de la que es simple derivación ó reflejo la ideal; y es axioma escolástico que: *individuum ineffabile*. ¿Y qué diremos del gran número de nuestros pensamientos discursivos y analógicos, de éstos sobre todo, cuyos conceptos son instrumentos tan desproporcionados con las realidades por ellos significadas? Es una tesis de psicología escolástica que el objeto «directo, adecuado y proporcionado» de la inteligencia son los seres del mundo físico; todo lo demás, las realidades suprafísicas, y aun lo más profundo de la misma realidad física, como son las naturalezas específicas, lo conocemos *per speculum et in enigmaté*. Y, sin embargo, hay verdad en estos últimos conocimientos lo mismo que en los primeros; valiéndonos de conceptos más ó menos incompletos, análogos é impropios llegamos á formular juicios verdaderos.

Hay, pues, modos diversos de conformarse el pensamiento á las cosas; y evidentemente, la *adecuación* presuelta en la verdad no es, ni la directa de la representación al objeto en sí, ni tampoco la de un conocimiento adecuado, es decir, perfecto. Exige éste paralelismo ó ecuación totales entre la representación y su objeto; la verdad, en cambio, no estriba en la perfección ó riqueza comprensiva de los conceptos, sino en que éstos, ricos ó pobres, convengan entre sí.

El conocimiento perfecto es el ideal de la inteligencia; pero entre este ideal que es el *summum*, y el *minimum*, hay grados de perfección, hay adecuación mayor y menor, y la verdad existe en todos ellos; que por ser imperfecto un conocimiento, no es erróneo. La verdad, en cambio, no admite más y menos, es ó no es; en sí considerada no es progresiva como el conocimiento. Más aún, la certidumbre y perfección de una verdad no está en razón directa de la perfección del conocimiento que engendra: las verdades más abstractas y distantes de lo real, como, v. g., las matemáticas, van acompañadas de una evidencia más clara y

producen un certeza más firme que las concretas y más próximas á la realidad; y sabido es que la perfección de la inteligencia consiste en aproximarse á esta realidad.

La noción clásica de la verdad: *adaequatio rei et intellectus* es, pues, exacta; pero para que sea una definición de términos convertibles, el término *intellectus* debe restringirse al juicio; por *realidad* debe entenderse, no sólo la existencial, sino también la objetividad ideal; y por *adecuación*, conformidad de lo enunciado en el juicio con una identidad real. La verdad, formalmente considerada, es, pues, un producto de la inteligencia, cuando ésta afirma de las cosas lo que son, ó niega lo que no son. La expresión de esta identidad del sér con toda la riqueza de los elementos en que lógicamente puede ser descompuesto por la inteligencia, he aquí la verdad lógica (1).

11.—Pero si la verdad se enuncia en el juicio, y en él solamente, ¿cómo conciliar las nociones de juicio: identidad de dos ideas; y de verdad: conformidad del pensamiento con las cosas? Para resolver esta aparente oposición, bastará indicar el proceso de formación psicológica y la estructura lógica del juicio enunciativo de la verdad. En nuestros juicios, el sujeto representa la realidad, y los predicados las categorías que nos hacen comprender y nos dan idea de lo que es la realidad indicada por el sujeto; el cual puede ser una percepción concreta ó una noción abstracta, de donde los juicios y verdades reales é ideales. Así la verdad será la conformidad de lo representado en los predicados con la realidad del sujeto; el juicio es la enunciación de esta conformidad. Un sujeto, percepción real ó noción ideal, es el

(1) Cfr. Sentroul: *La vérité et le progrès du savoir*, art. de la *Rev. Néo-schol.* Año 1911, págs. 212 y 305.—Las líneas precedentes están inspiradas en este estudio de Sentroul, donde desenvuelve la teoría original de la verdad, expuesta por el Cardenal Mercier en su *Criteriología*.

*primum movens* de la actividad intelectual y el centro de aplicación de su labor asimilativa para incorporarle al sistema de ideas ya organizadas en el espíritu; porque asimilar un objeto es comprenderle, y comprenderle descomponerle en conceptos lógicos que han de formar nuestros juicios sobre él. Bajo la acción asimiladora y abstractiva de la inteligencia, abre el objeto de la percepción su contenido, defundiéndose y desprendiendo conceptos abstractos que se polarizan en dirección á conocimientos habituales semejantes, los cuales una vez sugeridos en mayor ó menor número obran á su vez como disolventes y elementos de análisis del contenido complejo de la percepción. El conjunto de estos conceptos abstractos así sugeridos por asociación psicológica y espontánea, constituyen el número de juicios posibles que nos es dado formular en relación con un sujeto. Anteriormente, pues, á toda asociación lógica del juicio, hay un proceso de disociación y asociación psicológica que le condiciona y prepara la materia del mismo. El espíritu compara después los conceptos sugeridos por la percepción, para ver si la asociación es simplemente subjetiva ó real; si ve que el contenido objetivo del predicado es el mismo, total ó parcialmente, del sujeto, los identifica, formula un juicio afirmativo; cuando el predicado es incompatible con lo representado en el sujeto, el juicio es negativo; en ambos casos la ley que gobierna la inteligencia es el principio de identidad. Y cuando un predicado y un sujeto ni coinciden ni son incompatibles, entonces no hay juicio posible, no hay aplicación del principio de identidad.

La verdad del juicio expresa, pues, una relación lógica de identidad, no una relación cualquiera, de causalidad, de coexistencia ó sucesión, ni siquiera de conformidad cualitativa ó cuantitativa, de semejanza ó igualdad, sino de conformidad en la unidad del sér, es decir, de identidad. En el juicio afirmamos simplemente que las cosas son esto ó lo otro, no que sean semejantes á esto ó lo otro. No hay más que una forma copulativa del juicio en la enunciación de la

verdad; las cosas son ó no son; no hay medio entre la afirmación y la negación.

Esta identificación, ¿es lógica ó real? Evidentemente las decisiones de nuestros juicios no recaen sobre formas lógicas, sino sobre realidades; intencionalmente, no pretendemos en los juicios que el sujeto sea el predicado; antes bien, es necesario que el sujeto y el predicado sean lógicamente distintos, so pena de hacer del juicio una función inútil, repetición estéril de un mismo concepto. No queda, pues, otra solución sino que el juicio sea expresión lógica de una identidad real. Pero no hay identidad real de dos seres; que en la realidad todo es distinto, y nada es idéntico sino así mismo; y en el juicio no afirmamos un ser de otro, ni nunca uno puede ser otro. Es necesario, por tanto, que la identidad sea entre el sér y cada una de sus determinaciones ó modos de ser, ó sea entre dos representaciones de un mismo sér lógicamente distintas, pero expresivas de una sola y misma realidad. Así, la palabra *est* expresa la unidad del sér en que se hallan realizados ó son realizables el contenido objetivo del sujeto y del predicado. No hay, pues, oposición entre las nociones del juicio y de la verdad; el juicio es la enunciación lógica de una identidad real entre los objetos de dos representaciones, ó mejor entre una primera representación del sér en su unidad comprensiva, y los conceptos abstractos y analíticos en que la inteligencia descompone las determinaciones del mismo sér; y la verdad, significa la conformidad de esta identidad enunciada en el juicio con la identidad real. La verdad es así: *adequatio intellectus et rei* conformidad del juicio con la realidad; y también *verum est id quod est*, según la definición de S. Agustín, lo verdadero consiste en afirmar de las cosas lo que son. ®

12. — La *certidumbre* (1) es el modo perfecto de conocer, y consiste en la adhesión plena del espíritu á lo que es ó

(1) Acerca de la certidumbre, puede leerse todo el primer libro

crea ser verdadero; psicológicamente es el estado de fijación y reposo de la inteligencia engendrado por la conciencia de poseer la verdad, de que lo afirmado en el juicio es así en la realidad. Hay certidumbres *espontáneas*, donde el espíritu descansa en la posesión de lo que cree verdadero, sin aquilatar el valor de los motivos determinantes de la adhesión; y hay certidumbres *reflexivas*, acompañadas de la conciencia de los motivos que justifican racionalmente la legitimidad de esta adhesión. Las primeras preceden á las segundas, como el pensamiento espontáneo precede y constituye la materia de la reflexión, y no son incompatibles con juicios erróneos: el ejercicio del pensamiento en la vida práctica está formado de estas certidumbres espontáneas, los dictados del buen sentido son de ordinario más bien resultado de tendencias naturales y necesidades prácticas, que de evidencias racionales. Las certidumbres reflexivas exigen una valuación intelectual de los motivos determinantes del asentimiento que excluyan otra solución siendo incompatibles con un juicio erróneo. En uno y otro caso, el fenómeno psicológico de la certeza es el mismo: fijación definitiva del espíritu—*determinatio intellectus ad unum*—y reposo en la verdad que ya tiene, ó cree tener en su posesión, y cesación de todo movimiento de inquisición ulterior. Y al decir definitivo, no se entienda irrevocable, sino sólo intencionalmente, y mientras otras ideas no vengan á deshacer el equilibrio mental.

Tiene la certeza, como todo conocimiento, un doble aspecto, subjetivo y objetivo, la consideramos como un estado del espíritu y la atribuimos también á las cosas: así decimos estar ciertos de un hecho histórico, y también que los mismos hechos son ciertos ó dudosos. Pero hablando con propiedad, la certeza es el estado de quietud y reposo engendrado en el espíritu por la visión de la verdad, y por metá-

de la *Critériologie générale ou Theorie générale de la certitude*, del Card. Mercier.

fora la atribuimos á la realidad vista. Las cosas no son, pues, ciertas ni dudosas, como no son tampoco verdaderas ni falsas; la verdad humana es una relación establecida por el espíritu conforme á la realidad, y la certeza es la fijación del espíritu en la misma verdad.

La *incertidumbre*, por el contrario, es un estado subjetivo de indecisión, vacilante entre dos juicios contradictorios, bien sea por falta de motivos (duda negativa, ignorancia), ó bien porque las razones no son decisivas, ó se contraponen unas á otras (duda positiva, opinión, probabilidad, hipótesis, etc.). Son estados provisionales de la inteligencia en su movimiento á la unificación del pensamiento y visión clara de la verdad; que no suele llegar á la posesión definitiva de lo real si no es por tanteos y aproximaciones, quedando siempre en estos estados transitorios una puerta abierta á la inquisición ulterior, y únicamente con la certeza cesa el movimiento y sobreviene la quietud del espíritu.

La verdad se ofrece á veces intuitivamente y sin esfuerzo mental, ya por la simplicidad de los términos, ya también por los hábitos adquiridos de pensar las mismas ó semejantes cosas; otras, las más de las veces, esta marcha del espíritu hacia la verdad es laboriosa, yendo acompañada de un trabajo discursivo y de reflexión más ó menos largo, hasta lograr la coherencia y unificación del pensamiento. La incertidumbre es este movimiento acompañado de ansiedad y expectación de una solución cierta; si la verdad buscada no aparece, queda entonces el movimiento interminado, y con él la desarmonía y contrariedad de una aspiración fracasada y de un esfuerzo perdido; en caso contrario, cesa el movimiento, y á la ansiedad sucede el reposo del espíritu en la posesión de la verdad. Tal es el hecho psicológico de la certidumbre: reposo de la inteligencia en la posesión definitiva de la verdad, y cesación de todo estímulo y movimiento ulteriores, que ya carecerían de finalidad.



13.— Tiene la certeza su fundamento psicológico en la necesidad de verdad, una de las más imperiosas y profundas de nuestro espíritu—*quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?*—, en su tendencia natural á unificar los conocimientos, á establecer la armonía entre ellos y las cosas, á asimilarse, en una palabra, y vivir la realidad. La inteligencia está hecha para la verdad, y como el fin de las actividades es su bien y perfección, de aquí que tenga también y á su modo como la voluntad, sus goces y satisfacciones, su reposo y bienestar en la realización de éste su fin propio. Solamente el que los ha experimentado alcanza á comprender los intensos goces espirituales, cuando la verdad con ansia buscada se descubre radiante de claridad á la vista del espíritu. Las perplejidades de la duda, en cambio, contrariando la necesidad de verdad, estimulan el movimiento del espíritu en busca de ella; y cuando el esfuerzo en buscarla vanamente resulta estéril, queda entonces el movimiento interminado y el espíritu, como descentrado, se inquieta y sufre.

«Los sentimientos de placer y de sufrimiento que engendran respectivamente la certidumbre y la duda, nos muestran claramente los resultados opuestos del cumplimiento ó no cumplimiento de la ley natural de la actividad del espíritu... El hombre encuentra *placer* en conocer la verdad, y *sufre* cuando la persigue vanamente. Este es un hecho de conciencia: hay placer en comprender, y mayor aún en descubrir la verdad. Se ha preguntado si lo que engendra el placer no es más bien la busca de la verdad que su posesión. Sin duda que hay placer en buscar... Pero el placer de descubrir y de la posesión tranquila de la verdad son también reales... Aun en el ejercicio de buscar la verdad, no es tanto el hecho de *buscarla* lo que causa placer, como el hecho de *encontrarla gradualmente*, de dejarse impresionar por cada una de las parcelas de verdad que los esfuerzos consecutivos nos hacen descubrir. ¿Quién se resignaría á buscar con la seguridad y convencimiento de no encontrar nada? Buscar

en el vacío es un tormento que puede llegar á una especie de desesperación semejante al suplicio de Tántalo; ver la verdad largo tiempo buscada es una satisfacción que puede llegar hasta el delirio, la alegría loca de Arquímedes.

»La razón de esta diversidad de estados reside en la ley psicológica, en virtud de la cual el despliegamiento de actividad que acerca el sér á su fin, es para él una causa de placer. Ahora bien, nadie puede negar que la verdad es el bien que conviene á nuestra naturaleza inteligente, uniéndonos á ella nos damos cuenta de acrecentar nuestro sér, nos sentimos como dilatarnos y aumentar nuestra perfección. Se comprende, pues, que la certeza deba ser un estado de bienestar, y la duda necesariamente un estado de inquietud. Aristóteles resume lo que precede en pocas líneas: «Lo que es propio de un sér y conforme á su naturaleza, es además para él el bien, el mejor y más agradable. »Ahora bien, lo más propio del hombre es la vida del entendimiento, puesto que el entendimiento es verdaderamente »todo el hombre, y por consiguiente, la vida más feliz que »el hombre puede disfrutar.» (1).

La posesión consciente de la verdad es, pues, una necesidad teórica y práctica de la vida del espíritu; todo ejercicio intelectual ha de partir necesariamente de certidumbres para terminar en certidumbres nuevas; la misma duda no es sino un movimiento hacia el equilibrio de la certeza. La duda, considerada como estado normal de la inteligencia, es como el movimiento del que camina sin ir á ninguna parte; la duda universal es invención de filósofos y de cerebros recalentados. La razón de ser y el valor del pensamiento teórico estriban en su aptitud para conquistar la verdad, y la verdad hallada es la certeza; y en cuanto al pensamiento práctico, todo él está ordenado á formar convicciones y creencias, y su fecundidad vital está en razón directa de la firmeza de

(1) Card. Mercier: *Criteriologie*, págs. 14-15.

estas convicciones: una vida sin convicciones ni creencias es una vida irracional, estéril, muerta.

14.—Pero es un hecho que no todas nuestras certidumbres son legítimas; el progreso científico consiste tanto como en allegar verdades nuevas, en rectificar conclusiones que un examen más exacto ha encontrado poco ó nada ajustadas á la realidad, surgiendo entonces la duda ó quizá la certidumbre contraria; con la misma seguridad rechazamos hoy juicios que ayer merecieron nuestra confianza absoluta. ¿Por qué, pues, las certidumbres unas las tenemos por legítimas y otras no? ¿Por qué del cúmulo de creencias espontáneas que nuestro espíritu va adquiriendo desde que se abre á las cosas, unas triunfan y sucumben otras, se desvanecen unas con la reflexión y otras se fortifican y adquieren mayor consistencia? ¿Cuál es la norma para distinguir estos distintos valores?

Considerada la certidumbre como puro hecho psicológico no es posible hallar norma alguna; en la tesis psicologista todas nuestras certidumbres deberían ser igualmente legítimas; subjetivamente, y para el que está convencido de un error, este error es verdad y aparece con todos los caracteres de un conocimiento verdadero; en el momento de que apareciese como tal error, cesarian el error y la certidumbre. Kant dirá que esta norma no hay que buscarla fuera de nosotros, son las leyes constitutivas de nuestro espíritu que, tanto en materia de verdad como de moralidad, es legislador de sí mismo é impone sus leyes á las cosas: todo juicio ajustado á estas leyes es verdadero, y la necesidad de pensar conforme á ellas, ó mejor la imposibilidad de sustraerse á su imperio, engendra la certidumbre. Pero entonces todas nuestras certidumbres deberían ser legítimas y valederas; porque, ¿cómo la inteligencia podría quebrantar sus propias leyes, es decir, pensar fuera de las condiciones esenciales de su pensamiento? El problema de por qué hay errores, y por qué unas certidumbres son legíti-

mas y otras no, no tiene solución en las tesis psicologista y kantiana.

Es necesario, pues, buscar un fundamento á las certidumbres legítimas fuera de las condiciones y leyes subjetivas reguladoras del ejercicio del pensamiento, una norma de su legitimidad que sea impersonal, objetiva, universal. Puesto que la inteligencia en el conocer se siente necesitada, determinada y medida, es necesario que estas determinación y medida le vengan de fuera. Estamos ciertos de nuestra propia existencia y vida interior, de la realidad del mundo que nos rodea y limita por todas partes nuestro pensamiento, de los hechos históricos, de los principios y leyes de la ciencia, del valor moral de nuestra conducta; y tenemos conciencia inmediata de no ser estas certidumbres dictados soberanos de nuestro espíritu, sino de serle impuestas por la realidad. Tan lejos está la inteligencia de ser la creadora soberana de sus pensamientos, que ha de someterse para pensar rectamente á las determinaciones y leyes del ser real, que ella no crea y tiene conciencia de no darse á sí misma.

La norma justificativa de la certidumbre racional es, pues, la realidad inteligible manifiesta á la inteligencia—*diffusio veri*—la verdad difundiéndose en el alma y tomando posesión de ella,—*fulgor veritatis assensum mentis rapiens*:—tal es la *evidencia*. Evidencia y certeza son, pues, términos correlativos, puntos de vista objetivo y subjetivo del conocimiento perfecto; la evidencia es la realidad abriéndose al espíritu, fijándole en ella y determinando el asentimiento; la certeza es el estado de reposo y equilibrio no sólo de la inteligencia sino del alma toda, resultado de su necesidad de verdad satisfecha.

15.—La evidencia, término metafórico tomado de la visión ocular, es también visión intelectual. Pero entre estas dos visiones las analogías son lejanas, y sería un error grave hacer de la inteligencia una función simplemente receptora de la luz irradiada directamente de las cosas como en la

visión física; la inteligencia es ella misma luz que proyecta sobre la realidad y la ilumina, elaborando su interior, analizando lógicamente y descubriendo sus relaciones, y haciendo así efectiva su inteligibilidad potencial. La visión física es una percepción sintética de lo real, la intelectual es percepción de relaciones analíticas contenidas en la síntesis real; se nos da todo hecho y somos absolutamente pasivos en la primera, resulta la segunda de un trabajo activo de división y composición lógicas. Como consecuencia, el ver más ó menos mentalmente depende, tanto y más aún que del objeto, de las condiciones intelectuales, de la riqueza y organización de las ideas, que, avivando el foco intelectual, dilatan la visión de las relaciones lógicas con que pensamos las cosas. La evidencia racional no es más que la concordancia de toda esta labor mental, formulada en juicios, con el ser real.

Constituye la evidencia el motivo último determinante de las certidumbres, poniendo límite á nuestra curiosidad de saber, del todo satisfecha. ¿Por qué el ser y el no ser son incompatibles?, porque así la inteligencia lo ve con toda evidencia, y no puede negar lo que ve sin negarse á sí misma; ¿por qué admitimos como legítima una conclusión? porque la vemos contenida en el principio con claridad perfecta, y no hay otra razón ulterior. Y ocurre con la evidencia lo que con todo elemento último del análisis. Posee la inteligencia nociones primeras, leyes fundamentales, que hace intervenir en todos sus pensamientos con una confianza ilimitada, como dotadas de solidez perfecta é inquebrantable; pero al intentar el análisis sobre ellas y encontrarse en la imposibilidad de continuarle más allá, parece entonces enturbiarse y como hundirse á nuestros pies lo que parecía dotado de una solidez absoluta. No es extraño que el hecho de la evidencia se haya interpretado por ciertos críticos «como una palabra que oculta el vacío de nuestras explicaciones», ó como una afirmación necesaria, pero sin razón, dado que la evidencia no tiene otra razón que ella

misma. Pero pretender que todo haya de ser explicable y demostrable por otra cosa, equivale á suponer que no se puede explicar ni demostrar nada. La demostración, en efecto, exige un punto de partida fijo é indemostrable, del que depende todo el movimiento intelectual y el valor de las conclusiones; á menos que se suponga una serie de términos infinita, pero como la inteligencia no puede traspasar lo finito, ni jamás agotar la serie, entonces nada sería demostrable.

La evidencia no oculta, pues, el vacío de nuestras explicaciones, sino que expresa el término de nuestras explicaciones posibles, la imposibilidad de extender más allá la demostración. La demostración es un simple medio ó instrumento de que se vale la inteligencia para llegar á la verdad, que sin él no podría alcanzar, y cuando ésta se ofrece inmediatamente y con toda claridad, el instrumento no sirve para nada. Hay principios que se ven y no se demuestran; la existencia de los hechos de conciencia se muestran al espíritu, tampoco se demuestran (1).

(1) Combatiendo los abusos dialécticos de los sofistas, Aristóteles dice: «Los unos admiten que son necesarios principios para razonar, y de aquí concluyen que la ciencia no existe realmente; los otros admiten que la ciencia existe, y sacan en conclusión que se puede demostrar todo. Ninguna de estas dos conclusiones es verdadera, ni necesaria. Para sostener que no hay ciencia, pretenden los primeros que la demostración debería remontar de principio en principio hasta lo infinito, y con razón sostienen que no se puede llegar á lo infinito. Si se detiene en alguna proposición no demostrada, se detiene, según ellos, en lo desconocido, porque solamente se sabe, dicen ellos, lo que está demostrado. Ahora bien, si el punto de partida no es sabido, lo que de él se deduce no puede ser cualificado de ciencia verdadera y cierta. De donde concluyen que no se puede llegar más que á sistemas hipotéticos. Los segundos convienen con los precedentes, en que no se sabe nada si no es por demostración. Pero pretenden que nada se opone á que se demuestre todo; porque se pueden hacer salir las verdades unas de otras por una demostración circular.»

»Cuanto á nosotros, no decimos que todo saber provenga de una demostración; sostenemos al contrario que el conocimiento de los

Analizando Balmes el valor de la evidencia como norma de nuestras certidumbres legítimas, comienza por asentar esta proposición, que «parecerá, dice, la más extraña paradoja, pero que está muy lejos de serlo: *El principio de evidencia no es evidente*» (1).

La proposición parece una paradoja y realmente lo es. Equivale en efecto á decir que lo evidente no es evidente, ó que en la visión intelectual de lo verdadero no vemos la verdad; y si la evidencia constituye el motivo fundamental justificativo de la verdad de nuestros juicios y de la legitimidad de nuestras conclusiones, no se comprende qué valor puedan tener unos y otras, y toda la ciencia humana, apoyados en último término sobre una paradoja. La argumentación de Balmes—y en este punto hace coro al subjetivismo—estriba en dos equívocos. Supone de un lado, al estilo cartesiano, que la evidencia es un hecho subjetivo, y la hace recaer de otro sobre la verdad lógica entendida en un sentido exageradamente realista; de donde la imposibilidad de conciliarlos. El problema de la evidencia, que en definitiva es el general del conocimiento, no tiene así solución porque está mal puesto. Si la evidencia es puramente subjetiva, resulta vano todo empeño de encontrar en ella y deducir la realidad; entre una y otra hay un abismo; el tránsito de lo que aparece subjetivamente á lo que realmente es, es un salto en

primeros principios es sin demostración. Y esto es manifiesto. Porque, siendo necesario conocer primero las proposiciones de donde procede la demostración, y siendo las proposiciones primeras el punto de partida, es necesario de toda necesidad que no sean demostradas. Tal es pues nuestra doctrina: No solamente existe la ciencia, sino que existe además un cierto principio de la ciencia en tanto que conocemos los términos.» *Poster. analyt.*, lib. I, cap. III.

En otra parte dice: «Todas las conclusiones son demostradas por los principios. Cuanto á éstos, no se demuestran, sino que es necesario que cada uno de ellos sea conocido por su misma definición.» *Tópicos*, lib. VIII, cap. III. — (Cit. por Th. de Regnon en *La métaphysique des causes*, p. 46 y sig.)

(1) *Filosofía fundamental*, tom. I, cap. XXII.

las tinieblas. Esto aparte de que, eliminar de un conocimiento, y del conocimiento perfecto como es éste, el objeto, es una contradicción *in terminis*: ¿Qué es un conocimiento en el que no se conoce nada? ¿y qué la evidencia donde no hay realidad que sea evidente?

Se supone en segundo lugar un concepto de verdad lógica—de la que aquí se trata—imposible. Anteriormente quedó probado cómo la fórmula *adaequatio intellectus et rei*, no puede entenderse conformidad de la inteligencia con la realidad en sí fuera de ella. Son términos heterogéneos sin relación lógica posible; entre las ideas y las cosas, la inteligencia no puede formular relaciones lógicas; las cosas en sí, en su realidad independiente de la representación, no son nada para el espíritu. Hacer por consiguiente consistir la evidencia en ver directamente la concordancia de nuestros pensamientos con las cosas fuera del pensamiento, es no sólo una paradoja, sino un absurdo. El problema está, pues, mal puesto y fuera de las condiciones esenciales de todo conocimiento; se pretende aplicar la evidencia lógica sobre lo que está fuera de la lógica, y hacernos ver con ella lo que absolutamente no podemos ver.

El problema de la evidencia es el mismo de la verdad; la evidencia, en efecto, no es sino la verdad poseída por el espíritu. Y la verdad lógica, formulada en el juicio, consiste en la identidad del contenido objetivo de dos conceptos; la percepción ó visión de esta identidad, esto es, la evidencia. Descomponemos una representación en sus conceptos analíticos, y afirmamos con evidencia que el objeto de aquella representación es lo representado en cada uno de estos conceptos, porque lo hemos encontrado y *visto surgir—e videre—*en el análisis. Afirmamos la legitimidad evidente de una conclusión, porque el análisis de las premisas—supuestas verdaderas—nos ha hecho ver que contienen la conclusión.

Podría, es cierto, continuarse el análisis más allá de la lógica, en el terreno psicológico y metafísico; y aquí el pro-

blema de la evidencia presupone postulados fundamentales que condicionan todo conocimiento, algunos de los cuales ciertamente no son evidentes. ¿Es evidente, por ejemplo, que la inteligencia esté construida para representar y ver las cosas, y de hecho las vea como son en sí? Ciertamente que no; y en este sentido Balmes tendría razón al afirmar que el «principio de evidencia no es evidente»; es decir, que la evidencia presupone postulados en sí no evidentes.

El equívoco de Balmes está en haber sacado la cuestión de su plano, haciendo depender un problema exclusivamente lógico de sus condiciones extralógicas. La certidumbre de nuestros conocimientos y el valor de la ciencia no dependen del resultado del análisis de tales condiciones; al modo que el ver ó no ver es independiente de que sepamos ó no la naturaleza de la luz ó la fisiología de la visión, y para mover los miembros no es necesario conocer las leyes mecánicas de sus movimientos. La evidencia de la verdad como la visión física y el movimiento son hechos, y como tales existen y tienen su valor independiente del análisis de sus condiciones.

Fuera de esto, el problema de la verdad evidente planteado en este terreno no tiene solución, y no la tiene porque está puesto en condiciones imposibles. Porque, ¿cómo podríamos saber si la inteligencia está construida naturalmente para conocer la realidad si no es por medio de la misma inteligencia, esto es, suponiendo demostrado lo que se trata de demostrar? ¿Y cómo saber si las ideas representan fielmente las cosas existentes fuera de la inteligencia, si éstas no son nada para el espíritu sino en cuanto contenidas ó dadas en las mismas ideas? De otra parte, para confrontar las representaciones con las cosas representadas, sería necesario separarlas; ahora bien, ni la representación es nada vaciada de su objeto, ni el objeto es tampoco nada para la inteligencia fuera de la representación. Pero si las condiciones metafísicas del conocimiento no son en sí evidentes, son á lo menos postulados evidentemente necesarios, y esto basta.

16.—Si la evidencia es la verdad motivada y reconocida como tal por el espíritu, y la verdad se formula en el juicio, habrá tantas formas de evidencia como de juicios, y las certidumbres serán diversas como los motivos determinantes. Hay juicios ideales, de valor, y juicios de existencia; hay juicios inmediatos y dialécticos ó discursivos; y consideradas psicológicamente, son diversas las certidumbres, v. g., matemática, moral, experimental, histórica.

Asentimos á la verdad de los principios, porque *vemos* la identidad objetiva de sus términos; afirmamos una conclusión, porque la *vemos* incluida en las premisas; tenemos certeza de los hechos de nuestra vida interior, porque los sentimos fluir y pasar á la *vista* de la intuición inmediata, y aparecer es aquí ser; asentimos á la realidad de las cosas del mundo, porque la sentimos y la *vemos* en la experiencia, determinando, limitando y envolviendo toda nuestra vida interior; tenemos fe en el valor de la ciencia, porque sus leyes han sido extraídas de esta experiencia, y se prolongan en la realidad; creemos en los juicios de valor, morales y prácticos, porque se fundan en la naturaleza y fines de la vida humana, y responden á necesidades fundamentales de esta vida. Y en todas estas certidumbres de hecho y de derecho, inmediatas ó discursivas, es siempre la realidad que se ofrece al espíritu, la visión de esta realidad, lo que determina el asentimiento.

Hay finalmente otra clase de certidumbres no fundadas en evidencias absolutas é intrínsecas, sino en evidencias que pudiéramos llamar extrínsecas y relativas: tal es la *creencia*, la fe racional. En estas certidumbres no vemos los que creemos, pero vemos las razones y la necesidad intelectual que estas razones nos imponen de creer. El discípulo presta su asentimiento á las enseñanzas del maestro, ó porque las comprende, ó porque incapaz de comprender las cree bajo la autoridad del maestro. El despertamiento y educación de la inteligencia estriban principalmente en creencias emanadas del magisterio social; la vida práctica se funda casi toda ella

en creencias sociales, exigir en la vida evidencias absolutas sería paralizarla; hasta la ciencia misma, siendo obra colectiva, exige como condición la fe mutua en los que colaboran á ella.

Y si la evidencia, tal como queda expuesta, es la garantía suprema de las certidumbres, ¿habremos de desechar como ilegítimas aquellas donde no haya claridad perfecta y plena posesión de lo real? De ninguna manera; esto equivaldría á suprimir el patrimonio intelectual más importante de la humanidad. Entre la claridad total y la obscuridad hay grados diversos de iluminación, hay luz más ó menos brillante, y el espíritu no debe desdeñar ninguna parcela de esta luz. La inteligencia es demasiado débil para comprender todos los aspectos de lo real, para disipar todas las obscuridades, para resolver todas las contradicciones. Es necesario, sobre todo, romper con ciertas pretensiones, al estilo cartesiano, de querer reducir todas las evidencias al tipo matemático; la matemática es construcción del espíritu, y por lo mismo éste puede adquirir la visión integral de sus problemas, encontrando en ellos cuanto había puesto. La mayor parte de nuestras certidumbres, en cambio, se refieren á la realidad y á la vida, que no construimos nosotros sino que se nos dan hechas, constituidas por elementos complejos y heterogéneos que nada tienen de matemáticos, en donde la luz y la sombra andan mezclados, y que por lo mismo no pueden ser tratadas *more geometrico*. Las certidumbres espontáneas que nos dirigen en la vida, se fundan de ordinario en evidencias difusas, indiscernibles, visión reforzada por las creencias naturales en el valor de los sentidos, en la fe en el magisterio social, en su conformidad con los sentimientos, etc.; y todo este conjunto de motivos, mezcla de visión y creencia, suficientes para fijar la inteligencia y calmar las inquietudes del alma, es lo que forma los dictados del buen sentido. Ciertamente que al sentido común no le toca decir la última palabra sobre lo bien ó mal fundado de sus certidumbres, y que la razón puede y debe someterlas á examen para des-

cubrir evidencias racionales; pero teniendo siempre presente que «para hacer crecer un árbol, no debe comenzarse por cortar las raíces».

Nuestras certidumbres legítimas se fundan, pues, en la *visión* de la verdad, ó de las razones que nos imponen la necesidad de creerla, son por tanto obra de la inteligencia que está hecha para ver y comprender. ¿Pero son de tal modo obra de la inteligencia que hayamos de excluir toda intervención de la afectividad y de la voluntad libre, como factores que vician siempre la legitimidad de nuestros asentimientos y desvían la rectitud intelectual? Esto sería desconocer el mecanismo psicológico de la inteligencia, y suponer en nosotros, con el intelectualismo absoluto, una inteligencia pura enfrente de la realidad; y nosotros somos no sólo inteligencia para conocerla, sino hombres que hemos de vivirla; la verdad responde, pues, no sólo á la tendencia á conocer, sino también á las necesidades del vivir.

17.—«La intervención de la voluntad es tan frecuente y tan poco consciente, la actividad mental tan compleja, y los antecedentes de nuestros juicios tan oscuros, que sería muy difícil en la mayor parte de los casos distinguir la parte exacta de la voluntad y la de la *visión* intelectual.» (1) Hay certidumbres inmediatas, como los primeros principios, en donde ciertamente la voluntad no puede hacer nada; la simplicidad de los términos y la clarividencia de sus relaciones fijan de tal modo y subyugan la inteligencia, que resultarían inútiles todos los esfuerzos de la voluntad para detener el asentimiento. Pero la mayor parte de nuestras certidumbres se refieren á verdades complejas, teóricas y prácticas, y á ellas concurre la voluntad ya indirectamente, avivando y moviendo el foco intelectual, aproximando la realidad para verla mejor, ó suprimiendo los obstáculos que impiden la visión diáfana y limpia; ó ya también en

(1) L. Baille, *ibid.*, pág. 23.

algún caso directamente, imponiendo el asentimiento por razones morales, sin que la inteligencia vea del todo claro, ó quizá sin ver nada.

La verdad es bien de la inteligencia y también lo es de la voluntad; ella es centro de atracción del alma toda, porque constituye el «bien sumo» de la vida. Para comprender es necesario amar; el amor aviva la luz intelectual y aproxima los objetos, fomentando la simpatía y unión de la inteligencia con lo inteligible; que no basta que la verdad irradie su luz mostrándose al espíritu, es necesario que éste se abra por la simpatía y el amor para tomar plena posesión de ella. Y si esto es así, si somos libres en la elección de los objetos de nuestros amores, síguese en consecuencia que el conocimiento mismo de la verdad está en algún modo subordinado á nuestro querer libre. Somos, pues, responsables, en ciertos casos, no sólo de los errores admitidos sino también de las verdades imprudentemente rechazadas; que la aceptación de la verdad es también necesidad moral de la voluntad. La probidad intelectual, el deseo sincero de buscar la verdad, y la dócil sumisión del espíritu cuando la ha encontrado, son condiciones morales necesarias para la rectitud intelectual (1).

(1) Concorre la voluntad á la obra de la inteligencia moviéndola al examen de los motivos, ampliando y suspendiendo este examen cerrando la puerta á excitaciones de nuevas dudas posibles, y por último reforzando el asentimiento y contribuyendo á la quietud del espíritu con su adhesión. Las razones del asentimiento en las certidumbres prácticas de la vida principalmente, suelen ser tan complejas, tan indiscernibles y poco conscientes, y el espíritu preocupado ante todo de vivirlas, se halla en condiciones tan desfavorables para aquilatar su valor, que más aún que obra de la inteligencia suelen ser estas certidumbres determinaciones del sentimiento y de la voluntad. Hay juicios rodeados de tales condiciones, que aun no viendo claro en ellos la inteligencia, no podría suspender su juicio sin imprudencia grave; y como sin faltar á la sinceridad, no puede afirmar más de lo que autorizan las razones, lo que falta lo pone la voluntad.—Véanse las páginas 186-201, donde se habla del concurso

Pero interviene la voluntad no sólo condicionando el ejercicio de la inteligencia y como antecedente de los juicios, sino á veces también imperando el mismo asentimiento; y esta intervención puede ser legítima y en casos necesaria. Exige la certeza fijación de la inteligencia y cesación de movimiento ulterior; pero conserva siempre el espíritu el poder de revisar sus certidumbres indefinidamente, y de continuar el movimiento de análisis, que puede llegar hasta un límite donde ya no ve; y esta obscuridad que limita su evidencia y se extiende más allá de los fundamentos de sus certidumbres, puede ser causa de turbar la posesión tranquila de la verdad, surgiendo la enfermedad terrible de la duda. «No hay conocimiento tan bien asegurado que no pueda en alguna manera quebrantarse á los asaltos y choques repetidos de la duda; y las brechas, una vez abiertas en el muro, pueden extenderse poco á poco hasta las bases del edificio. Los primeros principios, sin los que ninguna ciencia subsiste, pueden en tales casos tener necesidad, no ciertamente de fundamento, pero sí muchas veces de un apoyo moral» (1).

de la voluntad en el conocimiento general. Para uno y otro puede consultarse útilmente la primera parte de la obra de M. S. Guillet: *La valeur éducative de la morale catholique*, París, 1911.

(1) L. Baille, obr. cit., pág. 17.—«Entre estos dos extremos—la ignorancia, especie de sueño ó de parálisis curable del espíritu, y el error que es el mal mortal—ocupa su lugar una enfermedad del alma muy común, á veces mucho más dolorosa é infinitamente más dañosa, y, sin embargo, muchas veces inevitable: la duda; la duda que se encuentra en el camino mismo que lleva á la certidumbre, temible sobre todo cuando abre brecha en el alma que ya poseía ó creía poseer la verdad. Cuántos, en su marcha hacia la luz, han experimentado estas angustias, estas agitaciones íntimas que turban la vista, y parecen contener ahora, como suspendidas en los labios de la inteligencia, las afirmaciones antes pronunciadas en la calma de la conciencia, y que quizá orientaban su vida toda entera. El espíritu quiere juzgar; pero no puede, ó quizá no se atreve. ¿Es que le falta luz? ¿ó acaso energía y valor? Quizá lo uno y lo otro; y como no acierta á discernir bien las causas de su duda, las incertidumbres se añaden unas á otras y se amontonan y oprimen el alma, obscure-

La inteligencia en semejantes casos extremos, perdido el vigor y el equilibrio normales, incapacitada para decidir el asentimiento ante la duda que le acosa y se renueva sin cesar, sólo puede evitar el naufragio entregándose á la voluntad, que le impone la necesidad de creer, cuando se ha hecho impotente para ver.

18.—Pero donde la voluntad interviene de una manera especial es en las cuestiones morales, en los juicios prácticos y de valor. La materia de estos juicios es la vida misma de la voluntad, y en esta vida ha de buscar la inteligencia la norma de su verdad. Los principios morales que legitiman toda deducción práctica, no los posee el espíritu *a priori*, son fórmulas conceptuales extraídas de los hechos de la vida real, elaboradas sobre las necesidades y exigencias fundamentales de la naturaleza. Toda certidumbre moral habrá de tener, pues, aquí su fundamento último de verdad: habrá verdad en los juicios morales, si éstos marcan la rectitud de la vida, y esta vida solamente será recta si marcha en la dirección de las tendencias naturales. Se comprende entonces la influencia decisiva de la voluntad, y que de ella dependa el ver más ó menos, bien ó mal, en los dictados de la razón práctica. «En las cuestiones morales, donde los intereses y las pasiones entran en juego, es necesario *para ver claro*, que la buena voluntad calme las pasiones que tratan de obscurecer la verdad. Es necesario que esta verdad sea deseada, amada, preferida á otro bien, de corazón puro y recto. Sin estas disposiciones morales, hay verdades demasiado difíciles ó tan altas, que un alma baja y egoísta no

ciendo las regiones hasta entonces claras y serenas, y apoderándose del alma toda la ahogan y enloquecen, hasta que por fin la víctima, ya sin fuerzas para restablecer el equilibrio, llama en su ayuda alguna «razón práctica», ó se entrega al amodorramiento de un diletantismo agnóstico, ó deja caer lánguidamente su cabeza del lado del escepticismo. Tal es la terrible enfermedad de la duda, muchas veces más funesta que el error mismo.» *Ibid.*, pág. 16.

llegará á comprender jamás... Ciertas verdades prácticas no llegan á comprenderse bien, sino cuando han sido practicadas y vividas; de éstas ha podido decirse que son en función de la vida» (1).

¿Este lenguaje es pragmatista? No; hay en las teorías pragmatistas y neokantistas una parte de verdad que no es exclusiva de ellas, al afirmar, por ejemplo, que las certidumbres son en cierto sentido obra de nuestra voluntad libre, que la verdad se juzga por sus consecuencias teóricas y prácticas, por responder á las necesidades y exigencias intelectuales, morales ó físicas de nuestra naturaleza, etc. Y si esto es ser pragmatista, lo somos todos espontánea y naturalmente, lo es el sentido común, y lo es también la filosofía tradicional y escolástica, injusta ó erróneamente tachada de intelectualista. Que el hombre no dispone de una inteligencia pura para conocer, y de una voluntad ciega para obrar, es las dos cosas inseparablemente unidas: inteligencia condicionada por la voluntad, y voluntad iluminada por la razón, inteligencia libre y voluntad racional.

Hay un pragmatismo *racional*, que dista *toto cælo* de los pragmatismos *irracionales* hoy en boga. Estos pretenden que las tendencias, los sentimientos, el corazón, hayan de imponerse ciegamente á la razón y determinar sus asentimientos; la voluntad conservaría la primacía no sólo en el obrar sino también en el conocer. El pragmatismo racional no excluye en la formación de las certidumbres estas tendencias instintivas ó voluntarias; pero para que tengan algún valor en orden al conocimiento, exige que sean transportadas al plano intelectual convertidas en razones, y que estas razones sean pesadas y medidas y apreciado su valor por la inteligencia. La inteligencia es, pues, el único juez que decide la verdad de los juicios; y la evidencia de esta verdad ó de las razones juzgadas suficientes para admitirla: tal es el fundamento último y único de las certidumbres.

(1) Al. Farges: *La crise de la certitude*, p. 63. Paris, 1907.



## § II.—El razonamiento.

1.—El estudio del razonamiento pertenece á la lógica; á ella toca determinar las leyes á que el pensamiento debe ajustarse para su rectitud y verdad. Pero este movimiento del pensamiento lógico está constituido en su fondo por una materia psicológica: representaciones, intuiciones, asociaciones, certidumbres, tendencias voluntarias, etc., y por este lado entra en el dominio de la psicología, la cual tampoco es del todo ajena á las mismas leyes lógicas, en cuanto éstas dan forma y modelan el curso de la actividad mental.

Tiene la inteligencia dos modos originales de conocer y asimilarse la realidad: la intuición y la razón discursiva. En estos tiempos de pragmatismo utilitario, la razón está en baja; se discuten y aun niegan en redondo sus legítimos derechos en beneficio de la intuición; se trata la dialéctica discursiva como instrumento inadecuado para penetrar en lo real, y sus resultados como construcciones arbitrarias del espíritu, fuera de toda realidad; se supone, en fin, que la lógica intelectual y el movimiento real de las cosas no tienen punto de coincidencia común. Ciertamente que la razón por sí sola no sirve para nada, que necesita apoyar su movimiento dialéctico en las intuiciones; pretender razonarlo todo, es hacer imposible el mismo razonamiento. Pero es también cierto que los conocimientos intuitivos son pobres, insignificantes y de ninguna transcendencia, hasta no haber sido fecundados y desenvueltos por la razón. La inmensa mayoría de nuestras certidumbres es producto de un trabajo discursivo más ó menos consciente y deliberado, excepción hecha de algunas verdades de extremada simplicidad, como los principios ideales, y de las intuiciones de la expe-

riencia; pero aun aquellos principios, fuera de sus aplicaciones deductivas, sólo tienen valor formal, y estas intuiciones necesitan una interpretación racional. En suma, la inducción y la deducción constituyen el nervio interior de todo nuestro pensar, espontáneo y reflexivo, teórico y práctico.

El conocimiento intuitivo es sin duda, en sí considerado, más perfecto que el discursivo; pero éste es más propio de la inteligencia humana, que por las condiciones especiales de su vida necesita para ver y comprender la realidad asimilársela y vaciarla en sus conceptos, y está hecha más para discurrir sobre ella, que para pensarla directamente. De aquí que «el conocimiento razonado tiene un sello especial de perfección, su evidencia calma y satisface al espíritu más aun que la intuición misma directa é inmediata. Y la razón de ello es, como dice Santo Tomás, que el hombre es más *razonable* que *inteligente*.» (1)

Pero acaso no sea necesario oponer del todo, y menos separar, estos dos modos de llegar la inteligencia á la ver-

(1) L. Baille, *obr. cit.*, p. 35.—«El examen de los mismos principios, continúa, nos desconcierta; de un lado la conciencia afirma la firmeza inquebrantable de la convicción; pero de otro, la base de esta convicción parece perderse en la obscuridad, mostrándose rebelde á toda prueba. Y sería un error grave considerar estos axiomas como simples *postulados*, aceptándolos con resignación á beneficio de un inventario que no se hará jamás, y en la quimérica esperanza de que algún día los esfuerzos de la inteligencia lograrán sustraerla á su imperio. Las causas de la debilidad que el espíritu crítico siente en frente de estos formidables principios—principio de contradicción, principio de causalidad, que pesan sobre él con todo su peso y se le imponen en su marcha, para forzarle en la dirección que ha de tomar—han sido estudiadas especialmente en los últimos tiempos; pero nada iguala en esta materia al admirable análisis de Santo Tomás. Con una psicología tan firme como penetrante, el príncipe de la escolástica distingue entre evidencia y comprensión. Los principios se imponen por su evidencia, pero se extienden más allá de nuestro alcance por su transcendencia y su origen; mientras que, al contrario, abarcamos en toda su amplitud y también en sus causas inmediatas, las verdades esclarecidas por el razonamiento, viéndo-

dad. La mayor parte de las intuiciones son en realidad razonamientos comprimidos é implícitos; y el movimiento discursivo aparece psicológicamente como una serie de intuiciones sostenidas unas por otras, ó como una intuición general que se prolonga y persiste la misma al través de una cadena de juicios hasta la conclusión. Al modo que en el mundo planetario el sol difunde su luz, mediante la cual reflejada en los planetas éstos se hacen visibles, así también en el mundo del pensamiento hay principios, cuya luz difundida ilumina toda verdad; el trabajo del espíritu enfocando esta luz hacia las regiones oscuras y haciéndola pasar por reflexión de unas verdades á otras, iluminándolas y haciéndolas visibles: esto es el discurso. Conocer, sea por intuición ó por discurso, es siempre ver; el discurso es un simple instrumento de difusión de luz con que se amplía y alarga la visión.

2.— Cuando la comparación directa de los términos de un juicio no descubre á la inteligencia sus mutuas relaciones, entonces necesita ésta hacer intervenir otro ú otros términos, cuyas relaciones con los primeros le sean conocidas. Pasar de lo conocido á lo desconocido, deducir unos juicios de otros en virtud de las relaciones internas de implicación mutua: esto es el raciocinio; es, pues, una especie de juicio de segundo grado, ó relación de relaciones. El conocimiento perfecto engendrador de la certidumbre exige no sólo afirmar lo verdadero, sino saber además los motivos que justifican la afirmación; el espíritu, en efecto, no queda plenamente satisfecho hasta no darse cuenta y razón de sus asentimientos: razonar es descubrir y formular estas razones. La cópula del juicio —*est*— afirma simplemente que las cosas el espíritu y dominándolas desde lo alto. Así Santo Tomás no considera el conocimiento de los principios como ciencia. No es, desde luego, tampoco una creencia ó acto de fe, sino una intuición; es un conocimiento razonable ó más bien intelectual, pero no un conocimiento razonado...» *Ibid.*

sas *son*, la del raciocinio—la partícula *cur*—expresa *por qué son*.

El raciocinio, lo mismo que el juicio, consiste esencialmente en la percepción de una identidad: en el juicio *ve* la inteligencia la identidad del contenido objetivo del sujeto y del predicado, y en el raciocinio *ve* igualmente que la afirmación de un juicio está virtualmente contenida en afirmaciones antecedentes, y pone necesariamente la conclusión. Las leyes que gobiernan uno y otro son fundamentalmente las mismas; las reglas especiales de la dialéctica discursiva, que en último término se reducen á determinar las condiciones de los conceptos y de sus relaciones reciprocas para la validez de la conclusión, no son más que aplicaciones del principio de identidad.

El tránsito del juicio al raciocinio es tan insensible, que bien pudiera preguntarse si en su fondo esencial no son una misma cosa; juzgar es afirmar la identidad del contenido objetivo de dos representaciones; y razonar es también afirmar la identidad de dos afirmaciones. Y realmente, nunca ó casi nunca formulamos juicios aislados, sino en función de un raciocinio á lo menos implícito. Es fácil observar cómo todo juicio aparece como el término y conclusión de un trabajo anterior de análisis y comparación más ó menos conscientes; que la inteligencia es determinista en sus juicios, y tanto en sus decisiones teóricas como en sus dictámenes prácticos, es necesario que vaya determinada por algún estímulo ó razón antecedentes. Unas veces la inteligencia se da cuenta distinta y clara del valor de estas razones, y entonces el juicio es una verdadera conclusión formal; pero de ordinario y cuando procede espontáneamente, los motivos son tan complejos y oscuros y obran de una manera tan rápida, sorda é inconsciente que parecen formar un todo con el juicio resultante, al que va directamente la inteligencia concentrando en él toda su atención (1).

(1) Ya el lenguaje, constituido por series de juicios dependientes

Las formas del razonamiento lógico no responden, pues, exactamente al razonamiento psicológico y real. La lógica maneja ideas y relaciones puramente conceptuales, considerando un tipo de razonamiento donde puedan determinarse con distinción, exactitud y claridad perfectas el valor de sus elementos; para esto define con precisión todo el material discursivo y le dispone en un orden sencillo el más á propósito para hacer surgir las implicaciones mutuas y la validez de la consecuencia. Realmente la inteligencia no razona con ideas puras, ni hay que buscar la distinción analítica, la claridad y exactitud de los cánones lógicos; el movimiento conceptual va aquí mezclado á un proceso de asociación psicológica que se subtiende por debajo de él y mantiene su actuación: imágenes verbales y reales, tendencias, hábitos de todo género se asocian en conjunto sintético obscuro, y á veces tan poco consciente, que el espíritu apenas se da cuenta más que del resultado final (1).

unos de otros, establece esta inseparabilidad de las dos operaciones mentales; las partículas causales, ilativas y finales, tan frecuentes en nuestros discursos verbales, son signo evidente de raciocinio. Pero si las formas verbales son las que más de cerca siguen la lógica intelectual (y la inteligencia necesita siempre apoyar su movimiento lógico y como vaciarle en un lenguaje por lo menos interior) distan mucho de traducirla exactamente y poder seguirlas en todos sus movimientos; las mismas estructuras gramatical y lógica no coinciden. El discurso verbal, mosaico de formas estáticas, fijas y discontinuas, es inadecuado á contener la riqueza y movilidad continua del pensamiento, donde todo está en todo, limitándose á traducir la parte más saliente, el pensamiento hecho y acabado, resultado de aquel movimiento; el trabajo de elaboración y de comprensión discursivas, el conjunto de ideas, tendencias, hábitos, razones y estímulos de todo género, que más ó menos conscientemente determinan la orientación y resultados del movimiento mental, todo esto es inexpresable adecuadamente en el lenguaje. Comprender y asimilar-se un discurso verbal es reconstituir todo este trabajo de elaboración, restablecer la continuidad rota en el lenguaje, leer por debajo del pensamiento claro, las razones y motivos que se subtienden por debajo de él y le completan.

(1) La inteligencia, bajo el imperio de la voluntad consciente,

El razonamiento lógico es la norma, el ideal; el razonamiento psicológico es el trabajo sintético de las actividades para acomodarse al ideal; el primero es el razonamiento acabado, el segundo en vías de formación.

3.—El fundamento psicológico del razonamiento está en la tendencia del espíritu á desenvolver y completar los conocimientos según la ley de lo real, á hacer efectivo el contenido potencial de éstos, extendiendo sus relaciones por medio del análisis y de la asociación. Toda representación, intuición real ó concepto, aparece á la vista analizadora del espíritu como un centro de relaciones posibles: en el hecho descubre sus condiciones, la causa y la ley, y en el princi-

despierta y arrastra en sus movimientos este fondo obscuro de sensaciones é imágenes, origen fecundo é inagotable de conceptos, juicios y razonamientos. «Esta aptitud para formar y despertar dentro de sí, á impulsos de una idea, con orden y claridad, numerosas y poderosas asociaciones de imágenes é ideas, es lo que hace la extensión, la fecundidad y la originalidad del espíritu. Adquirir y despertar rápidamente dentro de sí todas las imágenes é ideas necesarias y apropiadas á un fin determinado, facilidad de agruparlas en orden armonioso, donde las ideas se esclarezcan las unas por las otras, penetrar en su fondo para descubrir sus caracteres propios y las conexiones que la verdad de las cosas ó la lógica de las consecuencias encierran en él, saber, en fin, sacar de todo ello, según las leyes de esta verdad y de esta lógica, sea un vasto conjunto de juicios ó razonamientos, que aumenten sin cesar el tesoro de nuestros conocimientos ciertos, sea sugerencias fecundas que inspiren las obras de arte y las creaciones del genio, las cuales no son más que transformaciones ó nuevas agrupaciones de ideas elementales, he aquí lo que hace sobre todo la superioridad de un pensador ó de un escritor ó de un artista, y establece las principales diferencias de talento entre los hombres. Hay observadores exactos y espíritus juiciosos que serán siempre pobres de espíritu, espíritus estrechos y estériles, porque les falta el poder de asociar ideas en gran número; se mueven lentamente de unas ideas á otras, incapaces de formar fuertes asociaciones y amplios cuadros. Semejantes espíritus son de un peso muerto en la marcha de la humanidad en las vías del progreso.»—A. Castelein, *Logique*, p. 81.

pio general ve las derivaciones y aplicaciones de que es susceptible y que virtualmente contiene. El raciocinio, como todo pensamiento lógico, tiende, pues, á lo real, á penetrar en su interior y adueñarse de la realidad y seguirla allí donde las intuiciones de la experiencia no alcanzan. Y en la realidad nada hay independiente, todo está relacionado con todo; el presente es continuación y producto del pasado y contiene en germen lo porvenir; la naturaleza no es caótica, los seres todos en el existir y en el obrar se ajustan á formas y modos de movimiento perfectamente definidos y uniformes que son sus leyes, relacionándose así todas las cosas en un orden y armonías universales. Descubrir por el hilo el ovillo, reconstituir el pasado con las intuiciones presentes, y al través del pasado y del presente vislumbrar lo porvenir, descubrir el fondo permanente é inteligible de la naturaleza envuelto bajo las apariencias de su fluir incesante; seguir la complicadísima red de hilos que enlazan los seres en un orden y armonías universales; tal es la función discursiva, especie de instrumento con que la inteligencia trabaja los datos de la intuición y penetra en las cosas y las sigue en sus conexiones allí donde la intuición no alcanza; ó á modo de andamiaje conceptual fabricado para dar unidad á las intuiciones reales fragmentarias y discontinuas, y así poder mirarla desde lo alto, y dominarla y ponerla á su servicio. La historia humana, la ciencia, el arte y la vida estriban en el buen ó mal empleo de este instrumento.

4.—El raciocinio consiste, pues, en relacionar dos términos en un juicio, mediante otro ó una serie de otros intermedios. Su mecanismo lógico puede condensarse en esta sencilla fórmula esquemática: dos ideas A—C, que la inteligencia relaciona por mediación de otra B, y tres juicios que formulan estas relaciones: B=C, A=B: A=C (primera figura del silogismo). El movimiento de la inteligencia de A á C pasando B, y viendo sus relaciones al través de B, esto es el raciocinio. Se trata, v. gr., de saber el valor de la

suma angular de un *hectógono*, y se interpone el *polígono* en general, cuyas relaciones con el hectógono de una parte y cuyo valor angular se suponen conocidos: la suma de los ángulos de un polígono es tantas veces dos rectas como lados tiene menos dos; el hectógono es un polígono de 100 lados; luego la suma de sus ángulos es 100 veces dos rectos menos dos; esto es, 196 rectos.

La fuerza y valor y la conclusión estriban en la mutua implicación comprensiva y extensiva de los términos (ó exclusión incompatible según los casos), descubierta y expresada en las premisas. En el esquema anterior, el análisis comprensivo de los términos nos da: B es el sujeto que contiene el atributo C; A sujeto de B, luego el sujeto A contiene el atributo C. En razón de la universalidad al revés: B se contiene en la extensión de C, A en la de B, luego A se halla contenido en C. Hay, por consiguiente, en el razonamiento, lo mismo que en el juicio, una doble relación lógica, de atribución ó contención de unos términos en la comprensión analítica de otros, y de inclusión de unos en la universalidad de otros. Sin desdeñar el primer aspecto, la lógica aristotélica ha tenido en cuenta preferente el segundo de las relaciones cuantitativas como fundamento del raciocinio; y á determinar esas relaciones van enderezados los análisis prolijos y las reglas que establecen los lógicos para la validez de la conclusión, según el principio fundamental expresado en la fórmula lacónica: *dictum de omni, dictum de nullo*; lo que se dice ó afirma de un todo universal, debe afirmarse de cada uno de los particulares contenidos en él; y lo que se niega del todo debe negarse de cada uno.

Pero pudiera preguntarse si la razón discursiva procede realmente así por deducción *ad particularia*, de modo que la razón de poner la conclusión sea siempre el hecho de percibirla como un caso particular de lo afirmado en las premisas. Porque en muchos casos, quizá en el mayor número, parece proceder más bien por deducción *analítica* del contenido comprensivo de los términos, no siendo la conclu-

sión sino el resultado de la percepción sintética de su mutua implicabilidad.

Hay, en efecto, dos modos de deducción; una, que va de lo universal á lo particular, y otra, analítica, que va de la comprensión total de los términos á las relaciones descubiertas por el análisis. Las inferencias llamadas inmediatas por carecer de término medio, son de la segunda clase; las demostraciones matemáticas suelen consistir en una serie de relaciones analíticas, donde el último término no puede decirse que sea caso particular contenido en el primero, ni en ninguno de los otros, ni en el conjunto de la serie, sino más bien son la expresión de una identidad que se continúa en el análisis de todos los términos hasta la conclusión (1); en la inducción pasa la inteligencia del hecho á la ley, porque la ley se halla contenida en el análisis del hecho.

El procedimiento seguido por la inteligencia en sus razonamientos parece confirmar las observaciones preceden-

(1) Para que un juicio pueda tenerse como caso particular de otro universal, es necesario que la materia de uno y otro sea la misma. Ahora bien, los términos de la conclusión no siempre son idénticos formalmente á los del principio de que se deduce. Se trata, v. gr., de saber el valor de la suma angular de un polígono, y se interpone el triángulo cuyas relaciones con el polígono y cuyo valor angular se suponen conocidos: la suma de los ángulos de un triángulo es dos rectos; el polígono es divisible en tantos triángulos como lados tiene menos dos; luego la suma de los ángulos de un polígono es tantas veces dos rectos como triángulos contiene menos dos. Ciertamente que en este ejemplo, y en todos sin excepción, el análisis lógico podría descubrir que la conclusión es un caso particular virtualmente contenido en la universalidad de una de las premisas, aun cuando el sujeto y el predicado de una y otra parezcan diversos; pero también lo es que sin pensar en ello, la inteligencia se ve necesitada á poner la conclusión percibida en el análisis comprensivo de los términos: analizando el polígono, le encuentra reductible á una suma invariable de triángulos proporcional al número de lados, y el análisis del triángulo le da la suma de sus ángulos; la percepción sintética de estos dos análisis es la conclusión: luego la suma angular de un polígono es proporcional al número de sus lados.

tes. Psicológicamente, lo primero no es el principio, sino la conclusión en forma de cuestión ó problema, sigue después el trabajo analítico del contenido de sus términos que sugiere los términos medios, luego la comparación de éstos con los del problema y percepción de su identidad, terminando en la percepción sintética de sus relaciones, que es la conclusión.

5.—Hemos definido el razonamiento, el tránsito de lo conocido á lo desconocido; y para pasar el espíritu de un conocimiento á otro nuevo, es preciso que haya encontrado el segundo en el primero, y, por consiguiente, que el uno sea la razón del otro y de algún modo le contenga. Ahora bien; dos son los modos de contenerse unos conocimientos en otros; el principio y la ley contienen en su universalidad inagotable todo un orden de individuos, y á su vez lo individual encierra en su inteligibilidad potencial numerosos conceptos abstractos y universales. El doble movimiento, ascendente de los hechos individuales á los principios y leyes generales, y descendente de aplicación de éstos al curso concreto de las cosas, es lo que constituye la originalidad de la *inducción* y de la *deducción*.

El desenvolvimiento intelectual y la fecundidad de la ciencia estriban en el empleo y combinación acertados de estos dos procedimientos. De una parte, las intuiciones de la experiencia son ciegas y sin valor hasta no haber sido asimiladas é interpretadas por la razón y comprendidas en sus leyes generales. De otra, la inteligencia tiende siempre á la realidad, constituida por seres individuales y concretos; es, pues, necesario, que toda su labor conceptual de principios y leyes se prolongue, adquiera vida y encarne en esta realidad. Estos dos procedimientos parecen á primera vista opuestos é irreductibles, y con frecuencia como tales se les considera. Pero, según más adelante se verá, la oposición es sólo en la forma, que en el fondo no hay más

que un solo razonamiento, y las leyes que gobiernan la inducción y la deducción son esencialmente las mismas.

*Deducir* es derivar de un principio ó ley universales las consecuencias y aplicaciones que encierran. Su expresión más perfecta es el silogismo. Y la ley, en virtud de la cual pasa la inteligencia de un juicio universal á la afirmación de sus particulares consecuencias, es el principio de identidad ó de contradicción: *dictum de omni, dictum de nullo*.

De Bacon acá, los lógicos empiricos han tratado de presentar la deducción como un razonamiento estéril, incapaz de producir conocimientos nuevos, y hasta ilógico (1). Para deducir una conclusión de juicios antecedentes es preciso que éstos la contengan; la conclusión será entonces una simple repetición total ó parcial de lo afirmado en las premisas,

(1) Esterilidad bien extraña la de un procedimiento que el hombre emplea habitualmente en la dirección de su vida, y al que deben su progreso las ciencias filosóficas y matemáticas y en mucha parte también las experimentales. «Que el razonamiento deductivo sea un método de enseñanza más bien que de invención, y que sirva especialmente para exponer la prueba de un descubrimiento más bien que para realizarle, esto es verdad. Pero los análisis que exige la elaboración rigurosa de una serie de silogismos, la comparación de los términos que la constituyen, el trabajo intelectual en juzgar las relaciones percibidas entre ellos ó para descubrir otros nuevos, son de una fecundidad incontestable para el progreso del saber humano. La deducción crea ella sola, ó poco menos, y desenvuelve todas las ciencias exactas, las matemáticas, el álgebra, la geometría, la mecánica. De ella son más ó menos tributarias todas las partes de la filosofía, la lógica, la moral, la metafísica, la teodicea. Las mismas ciencias naturales y experimentales le deben no poco, por ser el complemento necesario de todas sus inducciones, y el instrumento de aplicación de las leyes descubiertas á los hechos particulares, presentes, pasados y futuros. Así la astronomía debe al razonamiento deductivo sus más hermosas conquistas, en la provisión de los movimientos celestes del porvenir y en la reconstitución de los pasados.» (Al. Farges: *La crise de la certitude*, p. 171.) Si saber es conocer para prever, y la previsión es aplicación deductiva de lo que se conoce, síguese que el razonamiento deductivo es el instrumento de toda ciencia y sus aplicaciones útiles.

y el espíritu no conocerá nada nuevo que no supiese en las premisas antes de poner la conclusión.

Esta manera de argumentar supone un desconocimiento absoluto del mecanismo del raciocinio, y en general de todo el pensamiento discursivo; que consiste esencialmente en descubrir y hacer efectivas las relaciones implicadas en los conceptos y juicios, no siendo la ciencia otra cosa sino el desenvolvimiento continuo y cada vez más amplio de estas relaciones. El juicio analítico es la percepción de un predicado que ya se poseía sintéticamente en el sujeto; ¿se dirá que el desenvolvimiento analítico de este sujeto en sus predicados es estéril para la inteligencia, y que, con tener, verbi gracia, la idea del triángulo, ya se posee toda la geometría triangular? Las ciencias racionales se forman por desenvolvimiento progresivo y deductivo de unos cuantos datos iniciales, definiciones, axiomas, postulados; y podrá decirse seriamente que quien los posee sabe ya de antemano toda la ciencia, ó que las matemáticas, v. g., esencialmente deductivas son vanos juegos lógicos sin valor? (1).

Las premisas contienen las conclusiones, cierto; y quien posee las primeras se halla ya en posesión de las segundas, quien sabe una definición ó un axioma sabe todo su desenvolvimiento posible, esto es falso; y ante la experiencia universal, huelga toda demostración. Y es que las consecuencias se contienen en los principios (lo mismo que las leyes en los hechos experimentales) solamente en germen, de un modo virtual y en potencia, de tal modo, que aquellas conclusiones y estas leyes son desconocidas, no son nada para el espíritu, hasta no haberlas hecho efectivas y visto surgir por un trabajo de análisis y comparación discursivos. El razonamiento es aquí un instrumento generador de conocimientos nuevos, que *de hecho* antes no existían en la inteligencia. Las consecuencias se contienen en los principios como los efectos en sus causas: el principio es causa

(1) Cfr. Rabier: *Psychologie*, p. 330.

lógica de la conclusión. Y así como los efectos, *de hecho* no son nada real, sin el desplegamiento de la actividad que los determine y ponga fuera de la causa; así las consecuencias no son conocimientos reales y efectivos hasta que la actividad del espíritu no las haya hecho surgir y desprendido de los principios, en que como causas se hallaban virtualmente contenidas (1).

6.—*La inducción* es el tránsito de lo particular á lo general, de la percepción concreta del hecho á la causa y á la ley. El sabio observa uno, dos, veinte hechos concretos; y de esta observación de un número limitado de casos, infiere una ley general de extensión ilimitada. ¿Con qué derecho extiende la conclusión más allá de los datos iniciales? ¿Cómo la inteligencia puede sacar lo más de lo menos, inferir una conclusión valedera para todos los tiempos y lugares, de la intuición de un hecho particular? ¿No parece esto una infracción del principio regulador de la lógica discursiva, de que las premisas han de contener la conclusión? ¿Y cómo el hecho puede contener la ley?

Y, sin embargo, es necesario que la inducción sea tan legítima, como verdadero es el principio lógico. La inducción es la manera habitual de proceder en sus conocimientos espontáneos nuestro espíritu, que naturalmente tiende á la generalización; y á este procedimiento, empleado con método riguroso de exactitud y precisión, deben las ciencias, y

(1) Interpretando á Aristóteles, Santo Tomás dice: «Principia autem se habent ad conclusiones in demonstrativis sicut causæ activæ in naturalibus ad suos effectus: unde in *II Physic.* propositiones syllogismi ponuntur in genere causæ efficientis. Effectus autem, antequam producat in actu, præexistit quidem in causis activis virtute, non autem actu, quod est simpliciter esse. Et similiter, antequam ex principiis demonstrativis deducatur conclusio, in ipsis principiis quidem præcognitis præcognoscitur conclusio virtute, non tamen actu: sic enim in eis præexistit. Et sic patet quod non præcognoscitur simpliciter, sed secundum quid est. (*In Post. Analyt.*, lect. II.)

más particularmente las experimentales, sus progresos teóricos y la fecundidad de sus aplicaciones. ¿Se dirá que la inteligencia está viciada en su origen y naturalmente mal construída, ó que la ciencia se construye fuera de la lógica? Más aún, la misma deducción supone una inducción previa, comenzando su movimiento donde ésta termina. En efecto, el valor de la deducción estriba en la universalidad de los principios y leyes que contienen las consecuencias, y esta universalidad no puede engendrarse en el espíritu si no es por inducción. Que no pueden deducirse aplicaciones de lo general sin antes haberse formado lo general; y siendo en las cosas y en los hechos todo particular, es necesario que lo general sea construcción inductiva del espíritu sobre lo particular: *intellectus*—dice Santo Tomás—*est qui facit universalitatem in rebus.*

La cuestión puede dividirse en dos; una psicológica: ¿cómo el espíritu procede de lo particular á lo universal?; y otra de carácter científico: ¿cómo se justifica el tránsito de lo particular á lo universal? Y, para mayor claridad de la exposición, dejaremos por el momento de lado la inducción propiamente científica, para atenernos á este procedimiento natural del espíritu de pasar de los datos particulares á los principios y juicios generales, que después utiliza como instrumento de aplicaciones deductivas. Luego veremos si la inducción científica no es, en su materia psicológica y como procedimiento lógico, ésta misma espontánea, mejor disciplinada, más exacta y perfecta, y con mayores garantías de certidumbre en los resultados.

Conviene advertir que, para nosotros, el mecanismo psicológico de la inducción es esencialmente el mismo de la abstracción y generalización conceptuales de que se habló en otra parte. La realidad está constituida por seres y por relaciones entre los seres; la intuición de los seres engendra los conceptos, y la percepción de sus relaciones los principios y leyes generales. Las ciencias naturales, *descriptivas*, ordenan en tipos generales de clasificación las formas de los

seres naturales; y las ciencias físicas, *analíticas*, reducen á leyes las relaciones de sus fenómenos y movimientos. Pero el procedimiento en uno y otro caso es el mismo: la generalización es una inducción de formas, y la inducción una generalización de relaciones.

7. — Al final de los *Segundos Analíticos*, en donde Aristóteles trata de la deducción, expone con fino análisis psicológico el modo de engendrarse naturalmente los principios de donde parte la deducción, aplicable á toda generalización de la experiencia. «De la sensación—dice—nace la memoria; de la memoria repetida de la misma cosa resulta la experiencia, porque muchos recuerdos numéricamente distintos hacen una sola experiencia. De la experiencia, en fin, es decir, de todo lo que reposa en el alma en estado de universalidad, como lo uno distinto de las cosas que son muchas, nace la noción de lo que en todos los singulares es uno y lo mismo, que es el principio del arte y de la ciencia: del arte si se trata de obrar; de la ciencia, si se trata de conocer. Así, el conocimiento de los principios no existe en nosotros naturalmente; tampoco proviene en nosotros de otros conocimientos más notorios, sino que parte de la sensación.» Y añade esta comparación: «En un combate, después de la derrota, al detenerse un fugitivo se detiene otro también, luego otro, hasta que el frente de la batalla se rehace. El alma es de tal naturaleza, que sucede en ella una cosa semejante.» Y si así procede el espíritu, es necesario que tenga el poder de inmovilizar la experiencia, haciendo surgir el principio y la ley universales encerrados y confundidos en los hechos particulares. Este poder es la razón—*λόγος*— que nos hace ver lo esencial y permanente en el curso movable de la experiencia (1).

(1) «Pero una vez reunidos muchos recuerdos—dice Aristóteles—, hay esta diferencia, que, en ciertas especies, de estos recuerdos sale una razón—*λόγος*—, y en las otras no se produce nada de

En este proceso psicológico de ascensión de las formas concretas y de los hechos que pasan, al concepto general y á la ley, colaboran armónicamente los sentidos acopiando materiales, la memoria construyendo agrupaciones y modelos, y la inteligencia utilizando este trabajo para la creación de sus formas ideales. El término del proceso es primero una síntesis espontánea y amorfa, mezcla de concreto y abstracto, un germen de definición ó de principio, que después se clarifica y depura por la reflexión, hasta convertirse en científica. Así nacen en el entendimiento las ideas y principios más generales: de substancia, agrupación de formas y actividades alrededor de la idea de ser como núcleo central; de causalidad, necesidad de prolongar el enlace de los hechos en el tiempo; de finalidad, *consensus* de funciones en dirección á un término común, etc. Tales son los *habitus principiorum*, alma y principio regulador de todo conocimiento, que el espíritu utiliza como puntos de apoyo y como instrumentos de todo trabajo ulterior.

La inducción científica no difiere esencialmente de esta generalización espontánea, sino en ser más reflexiva y exacta, y en la mayor complejidad de elementos psicológicos que entran en juego. Observar, suponer, comprobar: tales son los tres momentos de la inducción, y en todos ellos intervienen sintéticamente los sentidos, la imaginación constructiva, y la inteligencia directora y creadora de lo universal. Los sentidos, aplicándose á la realidad para observar los hechos y comprobar las hipótesis, ayudados de instrumentos que aumentan el poder perceptivo; la imaginación recogiendo, seleccionando y organizando los materiales de observación, sugiriendo hipótesis, y construyendo modelos de experimentación; y, finalmente, la razón proyectando su luz y guiando todo este trabajo de observación y construcción imaginativa, y ordenándolo en un plan ideal.

esto » — Cit. por Th. de Regnon: *La Métaphysique des causes*, p. 38. París, 1906.



La idea es el motor, el alma que unifica y da vida á este movimiento; los sentidos y la imaginación son simples instrumentos al servicio de la idea.

El resultado del proceso es la ley universal, desprendida de todo este instrumental concreto de elaboración; y la ley es la ciencia, que no comienza hasta que el espíritu no deja lo concreto, para colocarse en el plano superior de lo abstracto y universal. *Non datur scientia de particulari*. Pero si es cierto que no hay ciencia de lo particular, también lo es que la inteligencia al concebir lo universal no puede prescindir de su origen concreto, y necesita de imágenes que fijen y sostengan el pensamiento abstracto; de aquí la necesidad para la inteligencia de crear modelos y símbolos en la ciencia, es decir, representaciones imaginarias prácticas y fácilmente manejables, que substituyan á las experiencias concretas y puedan á la vez seguir á la razón y sostenerla en sus marchas discursivas. Las fórmulas abstractas tienden, pues, siempre á integrarse é incorporarse á los datos concretos de donde han salido, contenidos en las construcciones de la imaginación (1).

(1) «Construir una imagen, servirse de ella como de un modelo permanente, proyectar sobre ella la mirada interior cuando el espíritu trata de analizar científicamente el contenido de la idea correspondiente: tal es la condición de toda actividad intelectual humana. Así la imaginación es verdaderamente creadora: *format sibi aliqua phantasmata* (en lenguaje de los antiguos escolásticos). Produce «modelos», *per modum exemplorum*, esto es, representaciones cómodas y prácticas, simplificando la realidad, para reducir lo múltiple á un tipo común y uniforme. Y sobre este dato auxiliar es donde se ejerce directamente la actividad intelectual (dependiente por tanto de las condiciones prácticas y contingentes del modelo): *per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet*.

»Estos modelos los encontramos en las ciencias de la cantidad (construcciones matemáticas) — en las ciencias físico matemáticas, donde se hace la substitución de la cantidad á la cualidad, y el estudio de la segunda por medio de la primera —, en las ciencias de la cualidad propiamente dichas, ciencias químicas, química de la cua-

8.—¿Cómo se justifica lógicamente la inducción? ¿Cuál es el nexo que une el fenómeno á la ley, el hecho concreto al principio abstracto y universal? Conviene, para la claridad del problema, distinguir dos formas de inducción: la inducción abstractiva y analítica, que engendra juicios necesarios con necesidad absoluta, de derecho; y la inducción científica cuyas leyes son necesarias también, pero con una necesidad relativa y de hecho. El procedimiento psicológico y el fundamento lógico de una y otra son muy diferentes.

La primera se funda en las relaciones ideales formuladas por la inteligencia sobre el análisis de una experiencia dada. Se trata, v. g., de formular el valor de los ángulos de un triángulo; para ello se disponen figuras concretas que realicen la definición ideal, los triángulos A, B, C..., la suma de sus ángulos resulta invariablemente la misma, igual á dos rectos. Se introduce la experiencia analítica, variando las condiciones del triángulo dentro de la definición; y todo aumento ó disminución de uno cualquiera de sus ángulos exige un cambio de valor, inverso y proporcionado, en los otros. La inteligencia se encuentra encerrada en un círculo de necesidad absoluta, y ve en la misma experiencia que dicha suma no es atributo exclusivo de ningún triángulo

lidad, ciencias naturales. Los nombres distintos de modelos, símbolos, esquemas ó simplemente construcciones imaginativas, no son otra cosa que los antiguos «phantasmata» de la Edad Media, con aplicaciones nuevas. Todo el mundo conviene hoy en reconocer en las construcciones matemáticas y en los símbolos físico matemáticos la obra de la imaginación constructora. Los símbolos son así representaciones concretas, aunque por otra parte afecten la simplicidad ideal de la geometría: tales como las ondulaciones, las hojas magnéticas, los átomos y otras invenciones análogas, que materializan el pensamiento del investigador y siembran su camino de creaciones imaginativas, verdadero decorado de la escena científica, sin cesar deshechos y reconstruidos, según lo exigen las necesidades del razonamiento y de la comprobación». A. de la Barre: *Les principes, Rev. de Phil*, 1902, p. 313.

particular, sino condición esencial de la definición misma del triángulo, que pertenece á la esencia del triángulo. Y concluye en el enunciado universal, valedero para todo triángulo de cualquier forma y dimensión, en todo tiempo y lugar.

Como se ve, esta no es inducción propiamente dicha, sino un juicio analítico ó desenvolvimiento del contenido de una definición, por medio de experiencias concretas que realizan la definición; las experiencias no representan aquí otro papel que el de *modelos* ó *ejemplos*, con que la imaginación ayuda y sostiene el trabajo ideal. El fundamento lógico, como en todo juicio analítico, no es, pues, otro sino la necesidad de atribución de un predicado contenido en la esencia del sujeto.

Una inducción semejante es la base de las primeras nociones y principios del pensamiento. En este punto es preciso convenir con Aristóteles: si estos principios no son innatos, es decir, no existen naturalmente en el espíritu antes de haberle sido sugeridos por una materia de experiencia, ni tampoco pueden proceder por deducción de otros, puesto que son primeros, «es necesario que sean adquiridos por inducción» (1). La sucesión de las cosas, v. g., sugiere al es-

(1) A esta inducción, que sólo muy de lejos se parece al procedimiento inductivo empleado en la ciencia, se refiere Aristóteles cuando dice con frecuencia que «la inducción es el camino de lo particular á lo universal», y que «los principios es necesario que sean adquiridos por inducción». «¿Estos principios—se pregunta en el capítulo último de sus *Segundos Analíticos*—son innatos en nosotros, aunque pudieran estar ocultos; ó bien, no siendo innatos, son adquiridos? Suponer estos principios innatos—contesta—es cosa absurda; porque de aquí resultaría, que, poseyendo conocimientos más exactos que la demostración, no tendríamos conocimiento alguno de ellos. De otra parte, si debiéramos adquirirlos sin que antes hubiera nada en nosotros, ¿cómo podríamos sacar este conocimiento de otro que antes no poseíamos? Esto es imposible. Es, pues, claro, de una parte, que este tesoro de los primeros principios no es innato en nosotros; de otra, que no pueden producirse en nosotros partiendo

píritu la idea de continuidad y dependencia en el existir de unas respecto de otras, esto es, la idea de causa, que hecha habitual en él, aplica espontánea y necesariamente á todo cambio, á toda aparición de una realidad nueva. ¿Cómo se justifica lógicamente el tránsito del hecho á la idea-principio: que toda realidad contingente—que antes no era, ó pudo no ser—*debe necesariamente* haber sido producida y determinada á existir por otra? En la simple experiencia no encontramos, es cierto, esta necesidad; aquélla solamente nos ofrece cambios, continuidad en la sucesión, los hechos viniendo unos después de otros, ó coexistiendo unos con otros. Pero los hechos son la materia del principio y le contienen en germen; sólo falta hacerle surgir y brillar independiente de esta materia: tal es la obra de la inteligencia con su poder abstractivo y analítico. Encuentra en todo ser contingente, en toda existencia cambiante una insuficiencia para existir por sí y la necesidad de prolongarle en otro, es decir, la exigencia interna, esencial, de un antecedente determinante de su existencia y que sea razón de la misma; á menos que se suponga haberse dado á sí mismo la existencia antes de sér, ó lo que es lo mismo, que el no sér fuera la razón del ser. La necesidad y universalidad del principio se funda, por tanto, en el análisis de la definición conceptual abstraída de los datos de la experiencia. La experiencia y el proceso inductivo son aquí simples instrumentos al servicio de la inteligencia en su función verdaderamente creadora de lo universal.

Los primeros principios—de identidad, de contradicción, de razón suficiente—, como contenidos en la noción primera de ser, son universalísimos y anteriores á toda otra noción ó principio, y se imponen al espíritu como objetivos y absolutamente verdaderos, moviendo y penetrando todo

de una ignorancia completa, y sin que antes tuviéramos algún conocimiento. De donde la necesidad de concluir que hay en nosotros un cierto poder de adquirirlos...» Cfr. Th. de Regnon, *obr. cit.* p. 54.

razonamiento de una manera implícita, pero siempre efectiva. Todo el trabajo intelectual del sabio en averiguar las causas de los hechos es necesario que vaya movido y sostenido por el principio de causalidad; no trataría de buscar, si de alguna manera no hubiera ya encontrado, es decir, si no supiera que existe lo que busca; en tanto se esfuerza por determinar la causa concreta de un fenómeno, en cuanto sabe que el fenómeno tiene una causa.

9.—Tienen además las ciencias sus puntos de partida especiales en nociones fundamentales—definiciones, axiomas, postulados—, que tampoco se forman por deducción, sino por inducción abstractiva de la experiencia, y cuyo valor es bien diferente del de los anteriores. En los principios metafísicos la inteligencia se ve necesitada por las leyes objetivas del ser; en las construcciones científicas goza de cierta relativa libertad, puede atenerse estrictamente á los datos reales, pero posee también el poder de combinar libremente sus conceptos postulando condiciones irreales más ó menos arbitrarias (1).

(1) Aristóteles distinguía dos clases de proposiciones—principios de demostración— en la ciencia: el *Axioma*, Ἀξίωμα, y la *Posición*, Θέσις. El *Axioma* es relativo al ser, en cuanto ser, por consiguiente, de una universalidad absoluta, y debe presuponerse antes de toda ciencia. La *Posición* es una proposición que sirve de punto de partida á la ciencia, y cada ciencia tiene su punto de partida especial. Ya es una afirmación que no se demuestra; Aristóteles la llama *Hipótesis*, ὑπόθεσις, que responde á la moderna *Postulatum*. Ya, como en las ciencias abstractas, es una simple *Definición*, Ορισμός. Esta distinción es de suma importancia para juzgar la transcendencia relativa de unas y otras.

«Aristóteles, dice J. Regnon, se coloca aquí en un punto de vista exclusivo de la lógica. En este orden de ideas, la posición ó tesis relativa á una ciencia, es un principio propio é intrínseco de esta ciencia, y el axioma es un principio presupuesto que no es especial de ninguna. Pero hay, además, entre estas dos clases de principios, una diferencia *real* y de más transcendencia que la primera. Puede, en

Puede, v. g., partir en la geometría de una definición de espacio tridimensional, que *parece* traducir la experiencia real, y, á lo menos prácticamente, ser verdadera; pero puede también, puesto que lo encuentra racionalmente posible, partir de una definición de espacio con postulados diferentes. Las geometías así construídas tendrán un desenvolvimiento lógico diferente, y podrán llegar á conclusiones opuestas—los ángulos del triángulo valen en la geometría *euclidiana* dos rectos, en la *lobatschefsiana* menos de dos rectos, y en la *riemanniana* más de dos rectos—; pero estas contradicciones son aparentes nada más, dado que las definiciones de espacio, de línea recta y de triángulo, no son las mismas en las tres geometías (1). *Idealmente* las tres son verdaderas; todas parten de postulados y definiciones absolutamente posibles, y las deducciones, perfectamente lógicas, se encadenan por razonamientos rigurosos. Pero, *real* y

efecto, suceder, que la «posición» sea objetivamente verdadera; pero sin que científicamente pueda considerársela más que como un *postulatum*, puesto que no se la demuestra. Tal ocurre con el postulado de Euclides. Pero también puede suceder que la posición no sea más que una simple hipótesis, cuyo sentido se comprende, pero sin ver en ella verdad objetiva. Tales son los principios de la mecánica racional; sin embargo, ellos bastan para fundar una ciencia, donde todo se encadena y sostiene por un razonamiento riguroso.

«Muy distinto caso es el de los axiomas. De una parte, éstos son proposiciones, cuya noción precede á toda noción científica; son, pues, anteriores á toda *posición*, á toda tesis, á toda hipótesis, á todo postulado; es decir, que tienen un carácter absoluto. De otra, penetran todo razonamiento y todo silogismo, ya bajo una forma implícita, ó de una manera latente; y la luz irradiada por ellos lo esclarece todo, y por ella se engendra toda certeza y el argumento adquiere su necesidad; son, pues, nociones absolutamente ciertas, y se imponen al espíritu como objetivamente verdaderas.» *Ibid.*, págs. 47 y 48.

(1) Estas concepciones diversas, lejos de contradecirse, se reducen á una concepción sintética superior: la *metageometría*. Véase P. Mansion: *Principes de la Métageométrie*, números 2.º y 3.º de la *Revue Néo-Scol.*, año 1896.—Cfs. A. Farges: *La crise de la certitude*, págs. 356 y sig.

*objetivamente*, aquélla solamente será verdadera, cuyos postulados y definiciones traduzcan, aproximadamente á lo menos, los datos de la experiencia real.

En conclusión: la inducción que origina las primeras nociones y principios del pensamiento, da á éstos un carácter de necesidad absoluta, que no se encuentra en la inducción científica, y con la cual apenas tiene de común más que el nombre. La inducción científica es un procedimiento discursivo; aquélla, por el contrario, es una intuición ideal, inmediata y sin término medio, de relaciones conceptuales elaboradas por la inteligencia sobre una materia de experiencia. Su única ley, como en todo juicio analítico, es el principio de identidad, que garantiza la evidencia perfecta de su necesidad absoluta.

10.—La *inducción científica* difiere de la anterior en su mecanismo psicológico y lógico, que no es intuición abstractiva y analítica, sino un procedimiento discursivo; y en los resultados, que no son leyes absolutas, sino relativas á un orden determinado y restrictivo, dentro de la posibilidad absoluta. No concibe la inteligencia un mundo que no esté sometido á los principios analíticos, que expresan la simple posibilidad; pero concibe racionalmente un mundo gobernado por leyes enteramente distintas del actual. Para saber, por consiguiente, cuáles son en *concreto* y *de hecho* estas leyes que gobiernan al mundo, y aun si el mundo está gobernado por leyes, no bastan los principios *a priori*, hay que seguir otro procedimiento.

En la ciencia encontramos dos modos de inducción: una que agrupa los seres de la naturaleza en *clases*, en razón de las semejanzas y diferencias; y otra, que en la sucesión y coexistencia de los fenómenos descubre las relaciones causales que los unen, esto es, las *leyes*. La primera—las clasificaciones naturales, por ejemplo—tiene un carácter más bien formal y descriptivo y relativamente convencional; el examen de sus condiciones no interesa aquí. La segunda, que

suele preceder y servir de fundamento á la anterior, tiene por objeto revelar la causa real y explicativa, ó cuando menos hipotética, de los hechos; la causa, una vez descubierta, es convertida por el espíritu en ley ó principio de aplicaciones deductivas y en instrumento de previsión, que es lo que da á la ciencia su fecundidad.

Y ahora se pregunta: ¿cómo sobre base tan insignificante y desproporcionada como son las experiencias individuales puede la inteligencia construir leyes universales? ¿No parece, á primera vista, que la inducción y por tanto las ciencias inductivas se mueven en un plano fuera de la lógica discursiva, cuyo canon fundamental exige de la conclusión hallarse contenida en las premisas—*latius hos quam premissae conclusio non vult*—? De otra parte, todo en la naturaleza—los seres, los fenómenos y sus relaciones de coexistencia y de sucesión—aparece contingente y movable; ¿cómo entonces fundar la necesidad, siquiera sea relativa, implicada en las leyes?

El problema de la inducción científica es complejo y delicado, y difícil de asentar sobre bases tan sólidas que satisfagan plenamente las exigencias lógicas del espíritu. Es muy de notar en los científicos y partidarios entusiastas y aun exclusivistas de la inducción, el contraste entre la confianza absoluta en el valor de este instrumento cuando se trata de su empleo en las ciencias, y las obscuridades é indecisiones y los juicios encontrados cuando se trata de justificar su valor. De ordinario se le justifica por los resultados prodigiosos en el dominio de las ciencias, más bien que por el análisis de su mecanismo y por la visión clara de su adaptación natural á estos resultados (1).

11.—No han tenido, por lo general, mejor fortuna los esfuerzos de los lógicos para ajustarle á los cuadros de la ló-

(1) Cfr. A. Farges, *ibid*, p. 172.—Véase G. Fonsegrive. *Essais sur la Connaissance*: II. *Generalisation et Induction*, pp. 29-107. París, 1909.

gica general. Colocados en el punto de vista de sus preferencias filosóficas, unos—Hume, Bain, Spencer, Ribot, Mach, y en general los empiristas—han creído poder explicar suficientemente la inducción por la «asociación y coalescencia de experiencias» que cristalizadas en la memoria engendrarían hábitos más ó menos fuertes é insolubles; lo que llamamos leyes no serían más que simples tendencias ó fenómenos complejos de adaptación vital, según el principio del menor esfuerzo mental, la necesidad de economía, de continuidad, de uniformidad, acompañados del fenómeno de expectación (*attente*), etc. Otros—los subjetivistas—consideran las leyes naturales como producto de un sentimiento ó creencia instintivos en el ritmo ordenado de las cosas y en la necesidad de ajustarlo todo á reglas, ó también como formas *a priori* que el espíritu decreta é impone á la materia de experiencia.

Estos y otros semejantes intentos de explicación—empírica y subjetivista—dejan intacto el problema, y sin solución los dos datos fundamentales de la ley científica: la *universalidad* y la *objetividad*.

La asociación y el hábito son variables y relativos á los individuos, se forman y deshacen según las condiciones subjetivas y particulares de los mismos; las leyes expresan relaciones invariables y permanentes de las cosas. Por numerosas que se supongan las experiencias, jamás podrán constituir la ley universal, que no depende del número de éstas, ni de su cohesión, ni de los hábitos y tendencias contraídos: la ciencia es, al contrario, destructora de los hábitos más arraigados y seculares. En el descubrimiento de las leyes el experimentador no cuenta los hechos, el número le importa poco, porque no trata de formar hábitos en su espíritu con la repetición, sino que aspira á *ver*; y para *ver*, uno solo puede bastarle y dice á veces más á su inteligencia que mil otros sin significación. Esto lo saben bien los sabios, y la psicología de sus invenciones sería el mejor argumento contra toda interpretación empírica.

Tampoco puede fundarse la inducción de las leyes en simples condiciones subjetivas ó formas *a priori*. Si el pensamiento es legislador de la naturaleza, ¿cómo es que la naturaleza contiene un orden independientemente del pensamiento? ¿Y con qué derecho el sabio deduce aplicaciones de las leyes á las cosas, en que estriba todo el valor y fecundidad de la ciencia, si las cosas son independientes de tales leyes? ¿A qué viene todo el trabajo de experimentación, el idear instrumentos con que afinar y aumentar el poder de la observación, para buscar en la realidad lo que se sabe de antemano que no existe en ella? Hartmann tiene razón: «Solamente á los habitantes de un manicomio podría ocurrírseles intentar explicaciones de la naturaleza por medio de conceptos, á sabiendas de que éstos son irreales.» La ciencia experimental es esencialmente antisubjetivista; ignora que tales problemas puedan proponerse.

12.—Es necesario, pues, salir del empirismo y del subjetivismo, para buscar el fundamento lógico de la inducción en un principio metafísico y transcendente. El orden y finalidad de la naturaleza, las esencias invariables de las cosas, la constancia y necesidad de sus modos de acción, y sobre todo el principio de causalidad: tal es el punto de apoyo, el puente que permite el paso del hecho á la ley. Apoyada en tales principios la inducción entra en los cuadros generales de la lógica discursiva; en el fondo sería un verdadero silogismo deductivo, ya que no en la forma. Si hay orden y finalidad, si entre los fenómenos hay relaciones necesarias, lógicamente puede concluirse de lo particular en lo universal. ¿Pero cómo sabemos nosotros que hay todo esto en la naturaleza? Porque antes de pasar el puente es preciso construirle; y como llegamos á saber que hay orden y finalidad en el universo, que las esencias reales son invariables, que la naturaleza es constante en sus modos de obrar, y que la necesidad enlaza sus fenómenos, si no es por inducción? El círculo vicioso *parece* inevitable. Si las leyes inductivas

reciben su valor lógico de principios que á su vez se apoyan en la inducción, ¿cómo justificar esta inducción primera?

Cierto que el principio de causalidad, y si se quiere también el de orden y finalidad, no proceden de la inducción discursiva, sino que se forman por intuición abstractiva y analítica, y el círculo vicioso quedaria salvado; pero también lo es que su misma universalidad absoluta y su carácter analítico, si les hace intervenir en toda inducción como condición *necesaria*, por lo mismo no es condición *suficiente*. En efecto, los principios analíticos se limitan á expresar la simple posibilidad, la no contradicción, lo que puede ser; y las leyes obtenidas por la inducción son una restricción de esa posibilidad. Se trata, pues, en la inducción de saber, no si los hechos tienen una causa y hay un orden entre ellos, sino cuáles son las causas y el orden *de hecho*, de entre los muchos posibles; y de la necesidad absoluta de una causa y un orden, la inteligencia no puede pasar á la afirmación de una causa y un orden determinados y concretos. «No podemos, pues, saber, por el principio de casualidad ni por ningún otro *a priori*, si los fenómenos se enlazan entre sí por leyes semejantes á leyes geométricas y mecánicas de una perfecta unidad, que suponía Descartes, ó si al contrario, tales relaciones son irreductibles á unidad y aún quizá no tengan nada de fijo y universal» (1). Supongamos un fenómeno dado, analíticamente la inteligencia infiere que tiene una causa; supongamos también que por los métodos inductivos se ha descubierto la causa concreta en otro fenómeno antecedente; ¿podrá la inteligencia, sin otro apoyo que el principio de causalidad, universalizar esta relación y convertirla en ley? Evidentemente no. Un fenómeno puede ser producido por causas diferentes; y una misma causa en las mismas condiciones, ¿es *absolutamente necesario* que haya de producir los mismos efectos? De hecho hay causas libres; y

(1) Cfr. A. Castelein: *Logique*, pág. 154. Bruxelles, 1901.

no se ve tampoco incompatibilidad absoluta entre la causalidad y el indeterminismo de la naturaleza.

Tal es el problema de la inducción, *quæstio vexatissima* entre los lógicos, que ofrece no pequeñas dificultades cuando se trata de justificarla plenamente. La universalización de la experiencia requiere principios; los principios *a priori* son necesarios, el de causalidad, especialmente, interviene como «resorte oculto que mueve y sostiene toda inducción»; pero éstos no bastan. Dado su carácter formal, el espíritu no podría deducir de ellos por determinaciones lógicas sucesivas la realidad; toda su fecundidad les viene de su acoplamiento á otros principios *a posteriori* y de orden real. Por el principio de razón suficiente sabemos que tal fenómeno exige una causa, y podremos determinar, en concreto, la causa del fenómeno. Pero la ley pide más, que esta relación concreta se convierta en universal, para lo cual es necesario postular un principio sintético de orden real, el determinismo; esto es, que los fenómenos todos están gobernados en sus relaciones mutuas por la *necesidad*, que toda causa en las mismas condiciones produzca necesariamente los mismos efectos. Entonces la inducción, si no por la forma, por el fondo, entra de lleno en los cuadros de la lógica deductiva.

Pero subsiste la dificultad que antes hemos apuntado. ¿Cómo sabremos que la necesidad gobierna la naturaleza, que hay relaciones fijas y constantes entre sus fenómenos, que las mismas causas, en idénticas condiciones, producen siempre los mismos efectos, si no es por inducción? Ciertamente, y es necesario que así sea. Las ciencias particulares sólo pueden constituirse á condición de suponer puntos de partida—definiciones y principios—especiales; y estos principios en las ciencias reales es necesario que sean de orden real, inducidos de la experiencia.

Pero el círculo vicioso es sólo aparente. La inducción que sirve de base á los principios y la que funda las leyes particulares son heterogéneas; la primera es espontánea, natural, vital; precede á la segunda, como el pensamiento es-

pontáneo precede á la reflexión. En nuestras relaciones con la naturaleza, ésta aparece constante, uniforme, sometida á un determinismo universal; la vida se funda en el acoplamiento de nuestras actividades al medio físico que nos rodea, y para conseguir esta adaptación es necesario prever, y prever es suponer que la realidad ha de ser la misma en las experiencias futuras que en las pasadas. Así se forma en el espíritu la creencia indestructible en el determinismo de la naturaleza; todas las experiencias le confirman y ninguno le contradice; la vida es una comprobación incesante del mismo. Esta necesidad no es absoluta, como la de los juicios matemáticos, por ejemplo, ni puede deducirse *a priori* sin tener en cuenta otra ley que la no contradicción; sin contradicción podríamos pensar una naturaleza no sometida á esta necesidad. Pero la concordancia general de todas las experiencias es suficiente para engendrar y legitimar la certidumbre de hecho en el determinismo de la naturaleza, y al sabio esto le basta. La ciencia, es decir, la ciencia positiva y experimental, tiene aquí su límite: «precisar los antecedentes á que está ligada la aparición de un fenómeno corporal, mecánico, físico, químico, fisiológico; tal es la misión de la ciencia, aquí está toda su misión (1).

(1) Card. Mercier: *Ontologie*, 3.ª ed., pág. 473.

Ci. Bernard limita así en las siguientes líneas de su *Science expérimentale*, pág. 55, la misión del sabio, y fija el fin y el carácter de la ciencia experimental. «Lo que llamamos *determinismo* de un fenómeno no es otra cosa que la *causa determinante* ó la causa cercana, es decir, la circunstancia que determina la aparición del fenómeno y constituye la condición ó una de las condiciones de su existencia... Cuando, por un análisis experimental sucesivo, hemos hallado la causa inmediata ó la condición elementaria de un fenómeno, está conseguido el fin científico, que nunca podremos traspasar. Cuando logramos saber que el agua con todas sus propiedades resulta de la combinación del oxígeno y del hidrógeno en ciertas proporciones, y conocemos la condición de esta combinación, sabemos ya cuanto podemos saber científicamente sobre el asunto; pero esto responde al cómo, y no al por qué de las cosas. Sabemos como el agua puede

13.—Pero el problema exige un complemento sintético y metafísico que está fuera de la ciencia. La necesidad y el determinismo piden una *razón suficiente*, y dejan sin solución uno de los aspectos más importantes del problema. Los cuerpos brutos tienden á cristalizar en formas geométricas siempre las mismas para cada tipo específico; ¿por qué cada tipo ha de adoptar tal forma y no otra, y por qué han de adoptar formas regulares y uniformes? Las substancias químicas tienen entre sí afinidades diversas y se combinan en condiciones determinadas y en cantidades numéricas de peso y de volumen; ¿por qué estas diversas afinidades, y por qué han de combinarse en cantidades fijas, y cada cuerpo en éstas y no en otras? ¿Por qué la célula puesta en condiciones se divide ó reproduce y da origen á tejidos, órganos y funciones de un tipo siempre semejante al tipo de donde procedió? ¿Por qué en medio de las influencias múltiples variables, los tipos específicos perduran y se prolongan al través de los siglos indefinidamente, sin que jamás el desorden venga á trastornar el mundo físico y biológico?

Evidentemente, el determinismo de las causas eficientes no explica esta orientación y convergencia de fuerzas múltiples hacia tipos de formas y movimientos uniformes y estables, en virtud de los cuales son posibles las leyes. «Entre todas las combinaciones posibles de elementos cósmicos, sería infinitamente grande la probabilidad de combinaciones caóticas y casuales, é infinitamente pequeña la de las combinaciones ordenadas; las anomalías y las excepciones serían la regla, y los tipos ordenados y armónicos la excepción. A cada paso se producirían en cantidad innumerable los agregados inestables, que al momento se disolverían, y en cambio, los compuestos permanentes aparecerían como casos extraordinarios y maravillosos.»

producirse; pero, por qué la combinación de un volumen de oxígeno y de dos volúmenes de hidrógeno da por resultado el agua, nosotros no sabemos nada, no podemos saberlo, no debemos buscarlo.» Cit. por Mercier: *Ibid.*

«Para la disposición ordenada y armoniosa, y para la constancia de los tipos orgánicos, lo mismo que para la existencia y permanencia de los tipos específicos, sólo hay una explicación plausible: y es, la existencia, en el seno de cada uno de los tipos específicos, de un *principio interno de estabilidad*, en virtud del cual todos los elementos y fuerzas de que disponen los seres, toman la dirección que reclaman la conservación y el desenvolvimiento del conjunto.» (1).

Tal es la razón última y metafísica que justifica plenamente la inducción de las leyes científicas: «la existencia en la naturaleza de un principio estable de *finalidad intrínseca*, que dispone y mantiene en el orden necesario para la realización del efecto total, los elementos y las operaciones que deben realizarle. Puesta la inclinación natural de los seres hacia un fin determinado, ese modo regular y constante de actividad se explica; en otras palabras, hay un fundamento para la inducción.» (2).

(1) Card. Mercier: *Orígenes de la Psicol. contemp.*, trad. cast., páginas 324-326.

(2) Mercier: *Logique*, p. 153. 2.<sup>a</sup> ed. Louvain, 1897.

### § III.—Idea de realidad objetiva.—Percepción del mundo exterior

1.—Nada más sencillo, á primera vista, que el problema del conocimiento del mundo exterior; y sin embargo, á la vista analítica del psicólogo y del crítico aparece tan envuelto en nebulosidades, que podría preguntarse si no será uno de tantos enigmas que permanecerán eternamente ocultos á la razón humana. Para un pragmático, que sólo considera digno de ser estudiado el lado útil y práctico de las cosas, el problema carece de importancia, ó mejor dicho, no existe; que el mundo en que vivimos sea realidad ó ilusión, ¿qué importa?; que las cosas y las personas, todo este mundo que nos rodea y alimenta nuestro espíritu de representaciones, emociones y tendencias, tengan una realidad independiente fuera de nosotros como creemos, ó no sean más que ideas que erróneamente la naturaleza nos hace tomar por objetos; ¿qué más da? Nuestra vida psicológica no se desenvolvería de diferente manera, y tendría el mismo valor con la existencia real del mundo, ó con la simple creencia en su realidad. Para aquellos, en cambio, que tienen fe en el valor de la razón y creen que ésta se nos ha dado para algo más que como adorno inútil; para todos aquellos que armonizan y subordinan la vida práctica á la vida especulativa, y consideran al pensamiento como ley ordenadora que prescribe los fines y da algún sentido á la vida humana, el problema tiene gran trascendencia. Hasta hace poco más de una veintena de años, solamente había preocupado esta cuestión á los filósofos y psicólogos; hoy las más grandes figuras de la ciencia han tratado de estudiarla en sus relaciones con las ciencias objetivas. Hasta



«Para la disposición ordenada y armoniosa, y para la constancia de los tipos orgánicos, lo mismo que para la existencia y permanencia de los tipos específicos, sólo hay una explicación plausible: y es, la existencia, en el seno de cada uno de los tipos específicos, de un *principio interno de estabilidad*, en virtud del cual todos los elementos y fuerzas de que disponen los seres, toman la dirección que reclaman la conservación y el desenvolvimiento del conjunto.» (1).

Tal es la razón última y metafísica que justifica plenamente la inducción de las leyes científicas: «la existencia en la naturaleza de un principio estable de *finalidad intrínseca*, que dispone y mantiene en el orden necesario para la realización del efecto total, los elementos y las operaciones que deben realizarle. Puesta la inclinación natural de los seres hacia un fin determinado, ese modo regular y constante de actividad se explica; en otras palabras, hay un fundamento para la inducción.» (2).

(1) Card. Mercier: *Orígenes de la Psicol. contemp.*, trad. cast., páginas 324-326.

(2) Mercier: *Logique*, p. 153. 2.<sup>a</sup> ed. Louvain, 1897.

### § III.—Idea de realidad objetiva.—Percepción del mundo exterior

1.—Nada más sencillo, á primera vista, que el problema del conocimiento del mundo exterior; y sin embargo, á la vista analítica del psicólogo y del crítico aparece tan envuelto en nebulosidades, que podría preguntarse si no será uno de tantos enigmas que permanecerán eternamente ocultos á la razón humana. Para un pragmático, que sólo considera digno de ser estudiado el lado útil y práctico de las cosas, el problema carece de importancia, ó mejor dicho, no existe; que el mundo en que vivimos sea realidad ó ilusión, ¿qué importa?; que las cosas y las personas, todo este mundo que nos rodea y alimenta nuestro espíritu de representaciones, emociones y tendencias, tengan una realidad independiente fuera de nosotros como creemos, ó no sean más que ideas que erróneamente la naturaleza nos hace tomar por objetos; ¿qué más da? Nuestra vida psicológica no se desenvolvería de diferente manera, y tendría el mismo valor con la existencia real del mundo, ó con la simple creencia en su realidad. Para aquellos, en cambio, que tienen fe en el valor de la razón y creen que ésta se nos ha dado para algo más que como adorno inútil; para todos aquellos que armonizan y subordinan la vida práctica á la vida especulativa, y consideran al pensamiento como ley ordenadora que prescribe los fines y da algún sentido á la vida humana, el problema tiene gran trascendencia. Hasta hace poco más de una veintena de años, solamente había preocupado esta cuestión á los filósofos y psicólogos; hoy las más grandes figuras de la ciencia han tratado de estudiarla en sus relaciones con las ciencias objetivas. Hasta

aquí los científicos desdeñaban las especulaciones filosóficas, durmiendo tranquilamente sobre el dogmatismo vulgar acerca del conocimiento, que servía como postulado á toda su ciencia; no se habian dado cuenta del coeficiente subjetivo en las percepciones y en todos los procedimientos constructivos de la ciencia; los filósofos han despertado de su sueño dogmático á los científicos. Consecuencia de todo este movimiento general ha sido la invasión en las ciencias objetivas, del espíritu subjetivista y escéptico que predomina en el campo de la filosofía, la crítica ha puesto en tela de juicio los postulados fundamentales de las ciencias, sus principios y sus métodos, las conclusiones que parecían definitivas. El dogmatismo autoritario á que nos tenían acostumbrados ciertos sabios va pasando á la historia.

Las percepciones constituyen los datos iniciales, el punto de partida de toda ciencia real. ¿Y cuál es el valor de estas percepciones? Es indudable que en ellas hay un coeficiente subjetivo; pero, ¿hasta dónde llega? ¿O no será, quizá, toda la percepción subjetiva, y habremos de excluir todo elemento real? He aquí el problema, que, como se ve, interesa no sólo á la filosofía, sino á la base misma de las ciencias objetivas.

A los profanos en el análisis de las reconditeces psicológicas que encierra la vida humana, deben parecer soberanamente extrañas, verdaderos atentados contra el sentido común, ciertas soluciones hoy universalmente admitidas como moneda corriente, y que son tenidas y pasan entre los sabios como indiscutibles y definitivas. Según el sentido común y el testimonio inmediato de la conciencia de la que es expresión, nosotros percibimos realmente el mundo exterior, tenemos intuición de los objetos que nos rodean, conocemos la realidad porque se ofrece directamente á nosotros; para los pensadores modernos, los datos de la conciencia y del sentido común son ilusorios, el espíritu se halla encerrado en los límites subjetivos de la conciencia sin poder llegar á la realidad exterior á ella. En el supuesto

de que esta realidad existiera, no hay tangente posible entre lo subjetivo y lo objetivo, entre las representaciones de la conciencia y las cosas que falsamente suponemos representadas; sería para esto necesario, ó que la conciencia saliera fuera de sí y se transformara en modos de la naturaleza física, ó que ésta penetrara en la conciencia. La percepción directa ó intuición de los objetos que nos rodean, tal como aparece á la conciencia y al sentido común, es, pues, un contrasentido, una imposibilidad, un absurdo; nosotros construimos la realidad, no la percibimos; lo que llamamos mundo exterior, no es otra cosa que el conjunto de representaciones internas organizadas por el espíritu.

Descartes dividió la realidad en dos mundos incomunicables: el espíritu, simple, inextenso, y la materia, divisible y constituida esencialmente por la extensión; de entonces acá esta afirmación *a priori*, diversamente interpretada, ha constituido uno de los postulados fundamentales de la filosofía moderna. Comenzado por Berkeley, Hume, St. Mill y Kant, y terminando con W. James y Bergson, idealistas y positivistas (omitimos en esta numeración el materialismo objetivo, porque contiene la menor cantidad posible de filosofía y no merece tomarse en cuenta), todos coinciden en afirmar que el espíritu se halla encerrado fatalmente dentro de los límites de la conciencia; sus propios fenómenos son los únicos materiales de que dispone en su concepción del mundo, y, por consiguiente, *no le percibe* realmente, sino que *le construye* con formas de su propia conciencia.

2.—En el momento de escribir estas líneas, mi conciencia me atestigua invenciblemente la percepción inmediata y directa de la pluma que tengo entre los dedos, de la mesa en que me apoyo, de la silla en que estoy sentado y de cuantos objetos están en comunicación con mi cuerpo, siempre que me causen una sensación apreciable y concentre en ellos la atención; mi vista percibe igualmente algunos de los objetos anteriores y otros muchos distribuidos por la

habitación; me acerco á la ventana, y á mi vista aparece un horizonte vastísimo que se extiende en largas lejanías de la cuenca del Tajo, cortado (el horizonte), á la izquierda por la mole de El Escorial y á la derecha por un macizo montañoso de las estribaciones del Guadarrama. Según el testimonio de mi conciencia, lo que yo percibo no son las sensaciones que me producen todos estos objetos, sino estos mismos objetos que son causa de mis sensaciones; como que, á no ser por la reflexión y el análisis, jamás hubiera pensado que existieran en mí las imágenes de todas estas cosas. Entra mi vecino en la habitación, quien percibe los objetos, contempla el paisaje, lo mismo que yo, salvo las diferencias que en la percepción puedan introducir las condiciones subjetivas y particulares de funcionamiento sensorial, de atención, de asociación de recuerdos, etc.; pero siempre hay algo fundamental, idéntico en la percepción suya y en la mía, que no depende de condiciones subjetivas, sino de algo independiente de uno y otro. Un espectáculo presenciado por muchedumbre de personas, sugerirá á cada una variedad de estados psicológicos, afecciones, recuerdos, ideas, etc., distintos, según las condiciones particulares de cada individuo; pero en este fondo psicológico hay algo idéntico en todos, y es la creencia en la realidad de los mismos objetos percibidos.

Ahora bien; ¿en qué se fundan esta creencia común no sólo en la existencia de los objetos, sino la concordancia también general en la apreciación de los modos y las formas de las cosas; son las cosas mismas que, existiendo en la realidad, determinan en la conciencia de todos los individuos representaciones semejantes, ó será quizá la identidad de constitución psicológica la que produce en los individuos fenómenos idénticos? La variedad infinita de cualidades y formas que creemos percibir en el mundo que nos rodea, y sobre todo la existencia de este mundo como conjunto de cosas distintas de las sensaciones é ideas con que las percibimos, ¿tienen realidad fuera de nosotros, ó no serán, quizá,

más que formas subjetivas de nuestra conciencia, que ésta nos presenta con la ilusión de realidades? El sentimiento ó idea de exteriorización, el proyectar yo mi cuerpo en una parte limitada del espacio, y alrededor de mi cuerpo, en direcciones y á distancias determinadas, los objetos de mis sensaciones en porciones del mismo espacio, ¿procede de que tengo realmente un cuerpo que ocupa un espacio limitado, y de que, fuera de mi conciencia, hay objetos que han determinado en mis sensaciones las imágenes de los cuerpos que creo percibir alrededor de mí, de orientación, distancias, etcétera, ó es debido todo ello á una tendencia innata, á un sentimiento de objetivación que, naciendo en el interior, acompaña á ciertos fenómenos de conciencia, haciéndolos aparecer así como objetos ó cosas? En una palabra: ¿es la conciencia subjetiva la que por sí sola construye el mundo exterior, ó es el mundo exterior el que se ofrece, ya construido, á la conciencia, é impone á ésta sus formas?

Así presentada la cuestión en términos generales, y sin desconocer la parte importantísima que en toda percepción corresponde á elementos subjetivos, como que no dudamos en afirmar que en nuestras percepciones imaginamos incomparablemente más que lo que percibimos, creemos poder ponernos del lado del sentido común, sin temor á los anatemas de la filosofía moderna, que tiene la solución opuesta como postulado intangible. Cierto que no es cosa fácil, y añadiré ni siquiera posible ahora, ni quizá nunca, explicar el modo de comunicación de la conciencia con el mundo. Dubois Reymond le incluyó, no sin razón, entre sus siete enigmas del Universo, es pues necesario contentarse con explicaciones hipotéticas; pero la imposibilidad de explicar un hecho no autoriza para negarle. Y cuando se trata de hechos, y de un hecho tan íntimo y universal, se puede muy bien dejar á un lado ciertas metafísicas excesivamente nebulosas y sutiles con sus pretensas imposibilidades, para atenernos á él y aceptarle como se nos ofrece en la realidad.

Porque, en último término, no son los hechos, sino las críticas y sutilezas metafísicas el único fundamento de este subjetivismo, que ha concluído por destruir la realidad de los hechos. El mundo no es más que la causa *desconocida* de nuestras sensaciones, y los objetos que nos rodean son nuestras propias ideas. Antes de aparecer el hombre sobre la tierra, ó en la suposición que dejara de existir un solo instante, la tierra se convertiría en una obscuridad y silencio absolutos; los colores y los sonidos no hermosearían ya la naturaleza, porque están en nosotros, y somos nosotros los que creamos y damos esta belleza al universo; no habría espacio ni tiempo, también con nosotros desaparecerían, y por consiguiente ni movimientos, ni distancias, ni formas y figuras de los objetos; ya no habría profundidades en los mares, ni alturas en las montañas, ni ondulaciones en los valles; los astros dejarían de ser esas moles inmensas describiendo órbitas infinitas por el espacio: cuanto sabemos de todas estas cosas y las atribuimos es exclusivamente nuestro, ellas son en sí realmente desconocidas.

3.—Los sabios, interpretando no como científicos sino como metafísicos su ciencia de la naturaleza, han pretendido reducir ésta á movimientos; las sensaciones con que la percibimos, serían simples símbolos que no tendrían con los objetos representados razón alguna de semejanza. A la sensación de color responden en la realidad vibraciones transversales del éter, á las de calor vibraciones rotatorias, á los sonidos movimientos ondulados de la atmósfera, etc.; y así, á cada sensación cualitativa corresponden formas especiales de movimiento, sin semejanza posible entre una y otro; es decir, que percibimos en las sensaciones cualidades que no existen en la realidad, y no percibimos nada de lo que en ésta hay. Pero la extensión y el movimiento, como tales, no los percibimos, sino solamente como modalidades y limitación de las otras cualidades, y su percepción sería una sensación como las otras, y tan irreal como ellas. «El

movimiento, escribe Fouillée he ahí el gran idolo de la ciencia, porque nunca pasará de ser un ídolo; se nos quiere forzar en vano á que le adoremos, como el mismo fondo de la realidad. Este es el Júpiter ó el Jehovah de la física. Más racional y más verdadera es la opinión que reduce, según el pensamiento de Kant, de Hamilton y de Spencer, los movimientos de fuera, lo mismo que las sensaciones de dentro, á simples símbolos de una realidad oculta y desconocida.» (1). ¿Qué resta entonces, si la realidad no la conocemos más que por las percepciones de sus cualidades, y éstas son apariencias subjetivas? No queda nada; este mundo real en que vivimos, sin exceptuar nuestro propio cuerpo, que forma parte integrante del mundo, en el supuesto de que exista, es enteramente desconocido para nosotros; para nosotros solamente existen nuestras ideas.

¿Que esto es una burla al sentido común y un atentado al sentimiento ineludible de nuestra conciencia? «No importa—son palabras de Taine—que el género humano se engañe ó no, que el mundo sea una cosa real ó apariencia vana; á la razón esto le es completamente indiferente. Lo que á la razón interesa únicamente es sacar cuanto pueda, con el análisis, del fondo del pozo á la luz, indiferente sobre lo que haya de salir, atenta únicamente á no soltar la cadena y á sacar el cubo bien lleno. Podrá restar algo á la certidumbre, quizá mucho, quizá todo, acaso nada; poco le importa.» ¿Y si la cadena no llega al fondo del pozo, afirmará que allí no hay nada, porque sale el cubo vacío? ¿Y da lo mismo sacar agua limpia y clara que barro y cieno?

No creemos que la inteligencia haya de poner siempre sobre su cabeza, como regla indiscutible de verdad, este fondo de bien pensar que llamamos sentido común; pero tampoco parece prudente no tenerle nunca en cuenta, y menos por sistema volverle siempre la espalda. Más prudente es sospechar que la razón, al encontrarse al fin de sus

(1) *L'avenir de la métaphysique*, pág. 153.

análisis frente al sentido común y al testimonio íntimo de la conciencia, ha equivocado el camino. Zenón se empeñaba en demostrar por el análisis de la razón la imposibilidad del movimiento, y por toda contestación su interlocutor echó á andar. Si á la razón humana se le hubiera encomendado la construcción del sér más insignificante del universo, probablemente lo hubiera encontrado imposible y absurdo.

El historiador de Tomás Reid (1) nos cuenta que este filósofo, después de haber admitido con sus contemporáneos que el espíritu no percibe más que sus propias afecciones, había sido lógicamente conducido por los razonamientos de Berkeley á rechazar la existencia del mundo exterior. Al principio aceptó, convencido y con entusiasmo, estas ideas extrañas, aunque le costase no poco hacerse á la idea de considerar como puras representaciones del espíritu el sol, la luna y las estrellas, las montañas y los valles, los ríos y los mares, las campiñas fértiles, y toda esta hermosa y admirable armonía de los seres que componen el universo, donde se lee con caracteres visibles el pensamiento de una inteligencia infinita. Pero cuando la misma lógica le obligó á pensar que los objetos de su cariño, su padre y su madre, su mujer y sus hijos, no eran tampoco más que simples ideas, ilusiones sin realidad, su naturaleza se resistió y no pudo avenirse á admitir esta consecuencia. Y, dando al traste con sus ideas, pensó cuerdamente que un principio que conducía á consecuencias tan absurdas debía ser absurdo en sí mismo; y entonces, á nombre del grito de la naturaleza y del buen sentido del género humano, volvió la consecuencia contra el principio (2).

(1) Dugald-Stewart. Cit. por. A. Farges: *L'objectivité de la perception des sens externes*, 5.ª ed., 1908, pág. 80.

(2) Hume, este gran escéptico, inspirador de Kant, y uno de los que más han contribuido al desarreglo mental de los pensadores contemporáneos, se compara, al fin de su *Tratado de la Naturaleza humana*, á un hombre que se ha metido en grandes escollos, viendo

4.—Tenemos la firme persuasión de que el subjetivismo contemporáneo vive hoy á expensas de prejuicios metafísicos que le impiden darse cuenta de los hechos de la realidad viviente; y las sutilezas críticas, cuando se apartan de esta realidad, suelen conducir á sofismas monstruosos. De Descartes acá, y sobre todo desde Hume y Kant, la filosofía contemporánea establece como postulado *a priori* la imposibilidad de comunicar la conciencia con la realidad de los objetos fuera de ella. La percepción directa del mundo exterior se considera hoy como una imposibilidad, un absurdo; poner en tela de juicio esta cuestión, que se supone definitivamente resuelta, sería indigno de un pensador que se

«su barca maltrecha y haciendo agua», «habiéndose librado con gran pena de naufragar». El quisiera reparar el desorden de sus facultades y salir de los errores pasados. «Y la imposibilidad, dice, de reformar ó de corregir estas facultades me lleva á las puertas de la desesperación, y me inspira la resolución de estrellarme y perecer sobre la roca árida, frente á la cual me encuentro.» Hume se esfuerza ya inútilmente por rectificar la naturaleza y las facultades humanas; es víctima de las violencias hechas á la conciencia. Dominado por la melancolía y el *spleen*, «siento escalofríos, dice, y me espanto de este desierto y de esta soledad en que me encuentro colocado por mi filosofía; me considero á mí mismo como una especie de monstruo raro y extraño, que, incapaz de entrar en sociedad con los hombres, ha sido echado del comercio con los demás, y se ve desolado en el más completo abandono. De buen grado me lanzaría en medio de la turba para buscar abrigo en ella y confortar mi espíritu; pero no puedo mezclarme con ella á causa de esta mi deformidad. Llamo á otros para unirse á mí y formar sociedad aparte, y nadie me comprende». Pero si la razón es impotente para disipar las nubes de su espíritu, «la naturaleza por sí sola puede hacerlo»; «ella me cura, dice él, de esta melancolía filosófica y de este delirio, sea interponiendo un compás de espera, sea por medio de algún llamamiento de mis sentidos ó de alguna impresión viva, que hacen desaparecer todas estas quimeras. Yo como, juego algunos ratos, charlo y me divierto con mis amigos; y cuando después de tres ó cuatro horas de esparcimiento trato de volver á mis especulaciones, me parecen tan frías, tan forzadas y ridículas, que no tengo ánimo para ocuparme en ellas de nuevo». Cfr. E. Peillaube: *Théorie des concepts*.

tuviera en algo (1). ¿Pero entonces, de dónde viene y cómo se explica este hecho, el sentimiento ó conciencia de exterioridad del mundo?

Para el subjetivismo este hecho no tiene explicación; es una tendencia instintiva y necesaria de nuestras facultades, pero ilusoria y falsa, porque es imposible. ¿Pero

(1) Ante el tono dogmático y autoritario de que suelen revestirse los idealistas y su indiferencia desdenosa por las doctrinas que no son las suyas, se hace casi necesario preguntar: ¿se permite opinar? Examinando atentamente la psicología de la gran masa que militan en el subjetivismo, no sería difícil llegar á la conclusión de que los motivos principales de sus aserciones estriban en el criterio de autoridad, tratando de hacer valer este título para imponerlas á los demás.—Los percepcionistas, repiten, forman en el mundo de los filósofos un grupo bien reducido: Aristóteles, los escolásticos y una docena de autores más sin importancia. ¿Qué valé toda esta filosofía vieja, ante Descartes, Hume, Kant y toda la filosofía contemporánea?—Recuerdo estas frases de Fonsegrive á propósito de otra cuestión análoga: «Es una puerilidad, decía, poner como argumento contra una filosofía, el seguir la opinión de Aristóteles ó de los antiguos, y no la de Bacon y los modernos. Antiguos, modernos; ¿qué quiere decir esto? Aristóteles, Bacon; ¿qué autoridades son estas? Si nadie está ya obligado á seguir á Aristóteles, ¿por qué se ha de forzar á nadie á seguir á Bacon? Y si los antiguos no deben ser ya reverenciados, ¿por qué doblar las rodillas ante los modernos, que, para cuantos pensamos en el momento actual, no son tampoco ya más que antiguallas?» ¡Se pone como razón el número, la opinión general! Pero la razón del número es la de aquellos que han abdicado la suya propia, y esto es más extraño en quienes alardean de desentenderse del sentido común. Aparte de que esa opinión que se dice general es realmente la de un número reducido, los demás son simple eco de repetición, cuyo valor positivo es cero. No han advertido los que así invocan la opinión general, que la mayor parte de los progresos del espíritu humano han consistido precisamente en el rompimiento con esa opinión. La razón de autoridad y del número, si tiene algún valor en filosofía, es el último argumento; aunque para el vulgo, que también la filosofía y la ciencia tienen su vulgo, suele ser el primero, á veces el único. Y es que, á pesar de las apariencias de individualismo independiente, el pensamiento moderno vive hoy, es necesario reconocerlo, del culto á los ídolos.

entonces, la naturaleza nos habrá dotado de instrumentos esencialmente erróneos, de facultades cuyo solo fin es tenernos en necesario y perpetuo engaño? Indudablemente; para el subjetivismo las facultades son nada más que medios de producir *ilusiones*. La solución, como se ve, consiste en dar un corte al problema; no será la más científica, pero el procedimiento más cómodo de resolver un problema es indudablemente suprimirlo. El mundo exterior es en la totalidad de sus formas construcción del espíritu; éste crea el espacio y el tiempo, ó sea las formas extensivas de los cuerpos y sus movimientos; crea los colores y los sonidos y todas las propiedades que creemos percibir y atribuimos falsamente á las cosas; y por una ley subjetiva proyecta fuera de sí todos estos fenómenos, que aparecen á la conciencia como objetos con existencia independiente.

Sin que aceptemos el realismo integral de las percepciones, tal como aparece á la conciencia y al sentido común, en los cuales hay que reconocer una gran parte de ilusión, es lo cierto que el espíritu, como el artista, no crea nada absolutamente nuevo, ni puede hacer otra cosa que elaborar materiales, dar formas nuevas á los elementos que ha recibido de las percepciones; toda construcción mental, lo mismo en el sueño y en la locura que en el estado normal, está necesariamente elaborada con materiales cuyo origen se prolonga hasta una percepción real; y esta demostración está fundada en los hechos, en todos los hechos de experiencia psicológica, y contra las razones de hecho las pretensas imposibilidades metafísicas son las verdaderas ilusiones.

He aquí cómo resume Rabier, siguiendo á Taine, las razones en favor de la imposibilidad de la percepción del mundo exterior: «Esta teoría, dice, es contradictoria en los términos: en efecto, quien dice percepción dice conciencia, porque si una percepción no es un hecho de conciencia, permanece ignorada de nosotros, es como si no fuera, realmente no es percepción. Luego la percepción y la concien-

cia se identifican. Ahora bien, quien dice conciencia dice conocimiento de lo que está en nosotros. Luego es contradictorio pretender conocer en la percepción alguna cosa exterior. Decir que hay una percepción ó conciencia posibles de objetos exteriores, es admitir una de dos cosas: ó que la conciencia sale del yo y penetra en los objetos ó que los objetos penetran en la conciencia. Las dos hipótesis son absurdas, porque los seres son impenetrables... Para llegar á ser objeto de pensamiento es necesario que la materia se espiritualice de algún modo y se haga pensamiento. Estas consideraciones generales, termina, permiten descartar sin dificultad todas las formas de percepcionismo.» (1).

En el fondo, todo este aparato dialéctico no es más que la repetición del postulado *a priori* de la imposibilidad de comunicar la conciencia con la realidad. «Quien dice percepción, dice conciencia»; ¿qué significa esto? ¿Que la percepción es una función psicológica, y como tal un hecho de conciencia? Cierto. Pero que la percepción exterior sea un hecho puro de conciencia, producido exclusivamente por la actividad interior, de tal modo que no esté determinado por una realidad distinta de ella misma; ó en menos palabras, el término de la percepción ¿son las sensaciones internas ó los fenómenos de conciencia? Esto es lo que, apoyados en la experiencia, negamos en absoluto. Cuando yo contemplo la salida del sol por el horizonte, no percibo mis imágenes conscientes del sol y del horizonte, sino el sol y el horizonte exteriores y reales que han determinado en mí la percepción. La conciencia espontánea es anterior á la conciencia reflexiva, ó lo que es lo mismo, para yo percibir el sol y el horizonte como formas representativas de mi conciencia, es necesario que antes haya precedido su percepción como objetos exteriores. La conciencia espontánea—y es casi la única de que hace uso la humanidad, porque la reflexiva es propia de algunos seres privilegiados, y

(1) *Psychologie*, pág. 408.

esto en algunos momentos solamente de su vida—, se termina siempre en los objetos exteriores, se produce en función no sólo del sujeto, sino también del objeto; á la vez que aparece como acto del sujeto, es representación de una realidad opuesta á él. Como dice Spencer, uno de los pocos pensadores no subyugados por el prejuicio subjetivista, la conciencia del no yo, del mundo exterior, es anterior á la del yo; esta segunda exige como condición la primera (1).

«Decir que hay una percepción ó conciencia posibles de objetos exteriores, es admitir: ó que la conciencia sale del yo y penetra en los objetos, ó que los objetos penetran en la conciencia.» Nadie, entre los defensores del percepcionismo, ni el sentido común, admite tales despropósitos; ni arguye gran probidad científica el presentar contra una doctrina consecuencias que ella está muy lejos de admitir. Por lo demás, la consecuencia no hace mucho favor á la inteligencia de su autor. ¿Acaso no hay otros modos de comunicarse las cosas que por compenetración? Aquí, como en todas las cuestiones, la vaguedad é imprecisión de los términos suelen ser causa de sofismas. «Los seres son impenetrables»; esto, ó no significa nada, ó es un gran despropósito. ¿No es ley universal del mundo material la acción y reacción constantes de los seres que le componen, de tal modo que en algún sentido puede admitirse que todo está relacionado con todo? ¿Y en el mundo psicológico no hay verdadera compenetración de todas las actividades en la conciencia, de modo que la ley fundamental pudiera decirse que es aquí el estar *todo en todo* de los estados psicológicos?

Establecer como postulado la imposibilidad de percibir directamente el mundo exterior es condenarse irremediabilmente á no poder salir de la conciencia, es decir al *solipsismo*. Ni siquiera sabríamos que pudieran existir otras

(1) Cfr. H. Dehove: *Sur la perception exterior*. *Rev. de Phil.*, año 1907, págs. 86 y sig.

conciencias semejantes á la nuestra, porque siendo como son éstas incomunicables directamente si no es por medios físicos, se ignorarían aquéllas eternamente, cada conciencia existiría para sí sola, y ninguna para las demás.

Queda, es verdad, la ilusión de poder salir de este callejón cerrado por medio del discurso. No podemos percibir el mundo, pero podemos concebirle. Y yo pregunto: ¿los conceptos de la inteligencia y las asociaciones de la imaginación, no son también y con más razón que las percepciones, fenómenos de conciencia? Los conceptos están formados además con materiales de las percepciones; la inteligencia no puede pensar nada ni elaborar concepto alguno cuyos elementos no hayan sido dados en las percepciones; éstas son la tangente, el único medio de comunicación posible con la realidad; y si éstas no comunican realmente con las cosas, ¿qué relación pueden tener los conceptos y representaciones imaginarias con el mundo que nos rodea? Porque la inteligencia con sus conceptos y la imaginación con sus recuerdos, y toda la conciencia con sus representaciones, viven de las percepciones. éstas son el elemento primario y necesario, y por éstas se asimila el espíritu las acciones de los objetos exteriores. No se construye un edificio sin materiales, y las percepciones son los materiales que emplea la inteligencia en la construcción del mundo; si aquellas percepciones son ilusorias, todo el edificio mental es una ilusión.

En suma, el subjetivismo deja sin explicación, ó mejor dicho, niega el hecho fundamental de las percepciones, el carácter de *objetividad* y de *exterioridad*: la palabra ilusión es la explicación del que no tiene ninguna que dar. ¿Cómo se explica que los objetos de la percepción aparezcan á la conciencia y al sentido común, no como afecciones subjetivas, sino como objetos que se sitúan frente á la actividad de la conciencia y en oposición con ella? Porque es natural que, si realmente fueran fenómenos puramente subjetivos de nuestra sensibilidad, aparecieran como tales y no como cosas reales. ¿Cómo se verifica esa transposición mágica de

aparecer lo que es creación y modo de la conciencia como formas representativas de objetos existentes fuera de ella?

Suele decirse que en todo error hay algún fondo de verdad; el error suele apoderarse de las inteligencias merced á la verdad con que se halla mezclado. La lógica señala además como una de las fuentes más fecunda en errores el generalizar demasiado; y el subjetivismo, fundándose en que los elementos subjetivos é imaginarios intervienen en las percepciones, ha sacado la conclusión de que todo en ellas es ilusorio. Reconocemos de buen grado que las percepciones, tal como aparecen á la conciencia, son obra en gran parte, quizá en su mayor parte, de la actividad imaginaria; pero con sólo elementos imaginarios no se puede construir una percepción real. Entre los múltiples elementos subjetivos hay siempre uno objetivo, real, que no depende de la actividad exclusiva de la conciencia. El percepcionismo del sentido común es verdadero, pero en parte solamente, y la teoría ilusionista tiene también su parte de verdad. El mundo es construcción de nuestro espíritu, pero con materiales tomados de la realidad.

5.—Hemos de advertir para fijar bien los límites de la cuestión, que aquí solamente nos ocuparemos en el aspecto psicológico del problema; el punto de vista crítico ó metafísico, aunque relacionado con el anterior y quizá dependiente en último término de él, no nos interesa. Y el problema psicológico, considerado en toda su generalidad puede formularse así: ¿cómo llega nuestro espíritu á adquirir la idea de mundo exterior?; es decir: ¿cuál es el fundamento de nuestros juicios acerca de la existencia exterior, real é independientemente de los objetos de nuestras percepciones? Y aquí en el mundo exterior va comprendido también nuestro propio cuerpo, que forma parte integrante de él.

Todas las soluciones pueden reducirse á dos: ó bien se admite que por medio de la sensación el espíritu comunica



directamente con las cosas exteriores, toma posesión de ellas, se las asimila, las *percibe* en una palabra; ó bien el espíritu no tiene percepción más que de sus propios estados psicológicos, de sus sensaciones, que, sin representar las cosas, serían á modo de signos con cuya interpretación construimos el mundo. El mundo no sería así percibido directamente, sino elaborado por nuestro espíritu, proyectando al exterior sus representaciones internas (teoría asociacionista, ó de la *ilusión*: Hume, St. Mill, Taine) ó por una inferencia racional ó interpretación causal (Descartes) (1).

Partiendo Descartes de su famoso *Cogito*, según el cual lo primero conocido por el espíritu es el espíritu mismo, y todo otro conocimiento ha de derivar de este primero (2), intenta explicar nuestras ideas de realidad exterior por un razonamiento causal: yo siento que mis sensaciones son efectos reales cuyas causas no están en mí; luego fuera de mí hay realidades que son causas de mis sensaciones. En buena lógica esto se llama *ignoratio elenchi*. Porque esta argumentación serviría, á lo más, para demostrar *racionalmente* que dada la objetividad inherente á nuestras sensaciones y la creencia en su realidad, estas objetividad y creencia son fundadas. Pero no es esta la cuestión: se trata de saber de

(1) Cfr. A Farges: *L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes*, Paris, 5ª ed., 1908.— Véase también el trabajo de H. Dehove: *Sur la perception exterior*, en la *Rev. de Phil.* Oct. y Noviembre de 1906, y *Ener.* y *Febr.* de 1907.

(2) En la filosofía cartesiana. *totus componitur orbis ad exemplum spiritus*; por consiguiente, el *cogito ergo sum res cogitans*, equivale á este otro: *cogito ergo sunt res cogitatae*. «Lo único dice Descartes en su *Discurso del método* que me había llevado á creer en la existencia de cosas materiales, es que encontrando sensaciones en mí, que no dependen de mi voluntad, había sido conducido de aquí á suponer que estas dependían de causas exteriores.»—Hase de advertir que aquí Descartes se refiere á la cuestión *psicológica* de nuestra creencia en el mundo exterior, no á la cuestión *filosófica* del valor de esa creencia ó de la existencia del mundo, que fundá en otras razones metafísicas.

dónde vienen el carácter de objetividad y exterioridad que atribuimos á algunas de nuestras sensaciones—no á todas—, como un hecho natural, espontáneo, anterior á toda reflexión y aplicación de principio alguno. La experiencia universal, en efecto, atestigua que la sensación es una intuición pasiva, donde no interviene razonamiento de ninguna clase. El sentido no razona; ve, percibe, y nada más. El animal y el niño, cuando en éste aún no ha despertado la razón, sienten y perciben y proyectan al exterior los objetos de sus sensaciones, lo mismo que el hombre. Podrá en serio decirse que lo hacen por un *razonamiento inconsciente* (Helmholtz)? ¿Y qué sería un razonamiento en que no interviene de hecho la razón?

Por otro lado, el postulado cartesiano contradice á la experiencia. El *primum cognitum*, el dato primero en la sensación no es la conciencia de sí y de los estados subjetivos como tales, sino la multiplicidad de formas objetivas reveladas á la conciencia. El conocimiento de los estados subjetivos, como tales, requiere condiciones de reflexión y cultura, patrimonio de ciertos seres privilegiados: para la inmensa mayoría de los hombres no hay más que un mundo objetivo, compuesto de seres extensos, coloreados, coexistiendo en un espacio de tres dimensiones. Espontáneamente, pues, y en su origen, el dato primero de la percepción es el lado objetivo y de exterioridad, no el subjetivo (1).

(1) Spencer ha visto claro en este punto, á pesar de no encuadrar bien en su teoría general asociacionista. «El postulado—dice—que sirve de punto de partida al razonamiento *metafísico* (entiéndase *idealista*), es que primitivamente no tenemos conciencia más que de nuestras sensaciones, que estamos ciertos de tenerlas, y que si hay alguna cosa más allá de ellas que pueda ser su causa, esta cosa no puede ser conocida más que por inducción, partiendo de estas sensaciones. Sorprendería grandemente al lector *metafísico* (léase *idealista*) el que yo pusiera en duda este postulado, y su sorpresa subiría de grado si le negara rotundamente. Esto es lo que debo hacer. Limitando la proposición á los estados de conciencia epiperiféricos que son producidos en nosotros por los objetos exteriores (porque

6.—Para el empirismo (Hume, St. Mill, Bain, Taine, etcétera), nuestra idea de realidad exterior no es debida á una percepción de esta realidad, ni á una concepción racional, sino á la *asociación*: el espíritu *construye* el mundo objetivo con representaciones subjetivas, por una especie de *alucinación natural*.

Ilusión ó alucinación es la proyección al exterior de estados interiores y puramente psicológicos; las representaciones aparecen como objetos destacados de la conciencia, como conjunto de formas de espacio, de resistencia, de duración, de color, etc., produciendo en nosotros la creencia en su existencia independiente. En el sueño la conciencia vive de ilusiones que toma por realidades; la vida sería á manera de sueño continuado sin despertar, cuyas representaciones diferirían solamente de las del sueño en su mayor regularidad y coherencia; pero el fundamento de nuestra creencia en la realidad de los objetos de nuestras percepciones sería el mismo en ambos casos: la tendencia ó cualidad inherente de las representaciones á destacarse del sujeto y aparecer como objetos independientes. Ya Leibniz había dicho que: «nuestras percepciones no son más que sueños bien coordinados.» Y antes había escrito Descartes en su *Discurso del método*: «Cuando reflexiono sobre esta idea (de la semejanza de las ilusiones del sueño con las percepciones de la vigilia), veo tan claramente que no hay indicios ciertos por donde puede distinguir la vigilia del sueño que me tiene asombrado; y á tal grado llega mi asombro, que soy capaz de persuadirme que estoy soñando.»

Es preciso reconocer aquí un gran fondo de verdad. La de éstos únicamente se trata), no veo otra solución sino afirmar que hay un objeto exterior. En lugar de admitir que el conocimiento primordial é incontestable es la existencia de una sensación, afirmo, al contrario, que la existencia de una sensación es una hipótesis que no puede formarse antes de ser conocida la existencia externa...» *Principes de Psychologie*, trad. franc., t. II, pág. 386.

escuela asociacionista ha puesto en claro, con sus delicados análisis psicológicos, la parte importantísima que al coeficiente subjetivo corresponde, á la imaginación sobre todo, en las percepciones, rectificando las ilusiones de la conciencia y del sentido común. El análisis de las percepciones descubre numerosos elementos imaginarios que el sentido común tiene como venidos de la realidad. Bajo el estímulo de las impresiones sensoriales es excitada la actividad imaginativa, que avanza hacia la sensación hasta colocarse en el mismo plano; y es tanta la compenetración de muchos de estos elementos imaginarios con la percepción real, que la conciencia los identifica y objetiva con igual intensidad. El trabajo de asociación y de creación de hábitos psicológicos con que el espíritu completa é interpreta las impresiones reales es inmenso. Si tratáramos de depurar nuestras impresiones actuales, separando en ellas lo que la conciencia pone de experiencias y hábitos interiores, y lo que es trabajo efectivo de los sentidos, resultaría este último tan imperfecto, informe y elemental, que sería del todo inútil para la vida. ¿Pero se sigue de aquí que la conciencia no viva más que de ilusiones? ¿No hay en toda percepción un elemento, por insignificante que quiera suponérsele, que no procede de la actividad exclusiva de la conciencia, y que es causa determinante del proceso asociativo? Y aún los elementos que la conciencia asocia á la impresión sensorial, ¿no se prolongan también por su parte en la realidad? Porque es un hecho de experiencia evidente, que el espíritu no crea nada enteramente nuevo, todas sus formas representativas, imaginarias ó ideales, toda la riqueza mnésica provienen de percepciones reales; á poco que se ahonde en el análisis de nuestro edificio mental, se descubre que todo él está construido con materiales tomados de la experiencia real; y por ser pasadas estas experiencias no encierran menos realidad que las de las percepciones actuales.

7.—Rabier expone así con detalles precisos la teoría de la *alucinación verdadera* de Taine, que hace suya. Comienza por reconocer que la teoría *percepcionista* se adapta plenamente á los hechos, y explicaría perfectamente la idea del mundo exterior... ¡si no fuera imposible! ¿Fundamento de esta pretensa imposibilidad? Un prejuicio nada más, el postulado subjetivista, que ni está demostrado ni es demostrable. Los cerebros contemporáneos sienten horror invencible á todo realismo, y más si este realismo es el del sentido común.

«Es necesario—dice Rabier—buscar el origen de nuestra representación del mundo, no fuera de la conciencia, en una realidad que concebiríamos como causa de la sensación, sino al contrario, en la naturaleza misma de la sensación interior, en una especie de *ilusión* ó *alucinación*, que destacando del yo los propios fenómenos del yo mismo, los proyecta fuera de sí en el espacio, dándoles la apariencia de *objetos*. La percepción de los objetos externos no es real, solamente es real la *apariencia*; todos, en efecto, creemos percibir objetos distintos de nosotros mismos. Y de la misma manera que la percepción real, si ésta fuera posible explicaría perfectamente la idea del mundo exterior, así también la simple apariencia de la percepción debe por la misma razón bastar para explicar esta idea. Por consiguiente, explicando esta apariencia, ó sea la ilusión por la cual nuestras propias sensaciones objetivándose parecen constituir para nosotros *objetos de percepción*, habremos dado, sin contestación posible, una explicación plenamente satisfactoria de la idea del mundo exterior.» (1).

Trata de explicar luego cómo el espíritu construye estas apariencias ó ilusiones, de donde nace primero la idea de nuestro propio cuerpo; y después, tomando como base ó centro la imagen total del cuerpo, la idea del mundo que nos rodea. «La primera idea de nuestro propio cuerpo re-

(1) *Psychologie*, pág. 418.

sulta de las sensaciones musculares que acompañan al esfuerzo motor, y toman naturalmente la forma de extensión. Al principio, este esfuerzo general que constituye el estado de vigilia nos da una infinidad de sensaciones musculares vagas y confusas, de donde resulta la intuición vaga y confusa de una extensión continua que parece adherirse á la conciencia y constituye una á modo de envoltura exterior. A este esfuerzo general suceden esfuerzos particulares, precisos, determinados, de donde resultan tales ó cuales movimientos. Por estos esfuerzos particulares llegamos á distinguir las diversas partes de esta extensión continua. Con los movimientos de los brazos y las piernas, las intuiciones musculares correspondientes adquieren mayor relieve, y por consiguiente, también sus relaciones de posición en la extensión total de nuestro cuerpo aparecen más claras y distintas. Así se forma la *primera idea* de nuestro cuerpo y la distinción de sus diversas partes.

«En segundo lugar, el sentido del tacto viene á asociarse al sentido muscular, y hace esta representación *más concreta*. Todo movimiento, es decir, toda modificación de la impresión muscular va acompañada de una impresión de modificación táctil, y así las dos impresiones se unen mutuamente en la conciencia. Más tarde las imágenes visuales se asociarán á las táctiles y musculares, porque cada movimiento de mis manos, por ejemplo, en el campo de visión, produce una modificación de sensación óptica, y estas variaciones concomitantes hacen que se relacione esta sensación óptica á la representación muscular y táctil de las manos, como á su causa. Así se agrupan y *organizan* los tres órdenes de sensaciones extensivas. Y así llegamos á adquirir de nuestro cuerpo una representación concreta, precisa y detallada» (1).

Sin dificultad suscribimos á la exposición anterior. Nuestra idea general del propio cuerpo y también del mundo

(1) *Ibid.*, págs. 425 y 426.

que nos rodea, es debida á la asociación habitual y permanente de sensaciones, imágenes é ideas en el tiempo y en el espacio. La asociación es ley fundamental de la conciencia, como la atracción es ley universal del mundo físico. Pero la asociación supone los fenómenos, no los crea; supone las sensaciones y representaciones, sin las cuales es una fórmula vacía. Antes de saber cómo se agrupan los elementos psicológicos que constituyen nuestra representación del mundo, es necesario averiguar de dónde vienen esos materiales: si de una percepción ó asimilación de la realidad, ó nacen espontáneamente en la conciencia independientes de esta realidad. Porque el resultado de la asociación no puede ser de distinta naturaleza que los elementos asociados, y si éstos son fenómenos puros de conciencia, la asociación no puede convertirlos ó hacerlos aparecer como realidades. Todas las combinaciones posibles de elementos subjetivos no pueden dar ni siquiera la apariencia de realidad objetiva. Las leyes de la asociación, por consiguiente, servirán para explicar el modo de formarse nuestra representación del mundo, pero en manera alguna pueden explicar el origen, la adquisición de los elementos que constituyen esa representación; tanto valdría como pretender la construcción de un edificio sin materiales. La idea total de nuestro cuerpo es un resultado de la organización de sensaciones musculares, táctiles y visuales; ¿pero y estas sensaciones son percepciones de un cuerpo real, que existe ocupando una parte del espacio, ó no hay más realidad que la sensación con que falsamente creemos percibirle? He aquí la cuestión que la teoría asociacionista no resuelve ni puede resolver; porque una de dos: ó se supone que hay verdadera percepción y las sensaciones comunican con la realidad objetiva, como es la de nuestro cuerpo, ó no hay más que fenómenos subjetivos sin comunicación posible con esta realidad, y entonces no se explica cómo aparece á la conciencia con realidad exterior á ella.

Se intenta resolver esta dificultad por la ley del contraste entre las sensaciones extensivas, como las musculares, tácti-

les y visuales, y las puramente interiores, como el placer y el dolor, las tendencias, etc., que no tienen forma extensiva; las primeras son localizables fuera de la conciencia, afectando una forma objetiva. ¿Pero cómo es posible la localización y objetivación de fenómenos que ni ocupan lugar ni contienen elemento alguno objetivo? ¿De dónde viene el carácter extensivo de las sensaciones visuales, táctiles y musculares, si se supone que no tengo un cuerpo extenso que es causa de estas sensaciones, si no hay verdadera percepción de la extensión real y objetiva que constituye mi cuerpo? Llevada á este último límite, donde está el nudo de la cuestión, ésta no tiene solución posible. En el postulado subjetivista el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo, de la conciencia á la realidad, aunque esta realidad sea la de nuestro propio cuerpo, es imposible. La idea de exteriorización y objetivación que acompañan á todas nuestras sensaciones é imágenes de nuestro cuerpo y del mundo exterior, no puede resultar de las leyes de asociación, si ninguno de los elementos asociados contiene aquella idea.

Veamos ahora cómo sobre la ilusión de nuestro cuerpo como centro, constituye el subjetivismo la ilusión del mundo exterior; es decir, que una ilusión sirve aquí de base á otra ilusión. «Toda la cuestión se reduce á explicar cómo llegamos á destacar de nuestros órganos sensoriales, de nuestro ojo y de nuestra mano, las impresiones ópticas y táctiles que primero parecían modificaciones de estos órganos. Esta proyección exterior es debida á la asociación de aquellas impresiones con la idea de un movimiento realizado, es decir, de una distancia recorrida. Así procede el ciego después de la operación de las cataratas... Todos nosotros procedemos de la misma manera al principio de la vida, con esta dificultad más, que no es solamente la educación de un sentido, sino de todos á la vez, la que nos es necesario realizar. Consideremos el niño: no cesa de mover sus manos, sus brazos, ó todo el cuerpo, movimientos que le hacen experimentar diversas sensaciones, táctiles ó visuales. Y como estas sen-

saciones varían constantemente con los movimientos realizados, se asocian bien pronto á la idea de estos movimientos, es decir, á la idea de *distancias é intervalos*. Y esta es la razón de que tales sensaciones sean objetivadas, quedando roto el lazo que las unía al yo. — Tal es el origen de la idea del mundo exterior, escribe Rabier. «De esta teoría, añade, resulta que la creencia en la existencia del mundo exterior está fundada sobre una *ilusión natural*; es, según la frase de Taine, una *alucinación*. Es decir, que esta creencia está en sí misma mal fundada. Por consiguiente, la prueba de la existencia del mundo exterior no puede fundarse en esta creencia natural. En el caso de ser aquélla posible, se seguiría que esta *ilusión* fundamental que da origen á la idea de un mundo exterior, equivale á un *conocimiento*, y que esta alucinación, falsa en sí misma, como toda alucinación (puesto que nos hace tomar por una cosa externa lo que en sí no tiene más realidad que la interna), puede llegar á ser verdadera por una feliz coincidencia, ó como dice Aristóteles, *por accidente*. Por ejemplo, el libro que yo creo percibir está constituido por un grupo de sensaciones proyectadas fuera de mí. Pero sucede que, en efecto, fuera de mí hay un libro real que, si no es en sí y de todo punto semejante á la representación que yo tengo de él, es, por lo menos, la condición necesaria de esta representación.» (1).

Confesamos no comprender cómo una cosa puede ser condición real y efectiva y menos necesaria de otra, cuando las dos existen y se producen con absoluta independencia una de otra. No se explica, en el supuesto de la incomunicación absoluta de la conciencia con la realidad objetiva, cómo ésta pueda ser condición necesaria de la primera. ¿No es esto una contradicción *in terminis*? Si no hay otro medio de llegar nuestro espíritu al conocimiento de la realidad que por las sensaciones, y éstas no alcanzan á ella, ¿quién nos

(1) *Ibid.*, pág. 422.

garantiza que los objetos corresponden en parte ni en nada al conocimiento que creemos tener de ellos?

La asociación, en este caso del conocimiento del mundo lo mismo que en el anterior de nuestro propio cuerpo, explica cómo se desenvuelve y perfecciona aquel conocimiento. La construcción visual, por ejemplo, del mundo que nos rodea es fruto de una larga elaboración psicológica, de la educación y la experiencia, es decir, de la asociación de impresiones que vamos recibiendo desde el comienzo de la vida. Originariamente la vista sólo percibe superficies diversamente coloreadas, sin apreciación de distancias. Después, y á medida que las experiencias se multiplican y se asocian y organizan las impresiones, va la vista fijando las distancias y precisando las formas y posiciones de los objetos, hasta construir el espacio visual en que sitúa los cuerpos, con sus dimensiones, relieves y distancias relativas. Los tonos diversos de iluminación y coloración de los objetos, la visión estereoscópica, el ángulo visual, los movimientos de los ojos, de la cabeza y de todo el cuerpo, que nos dan variedad de imágenes diferentes, según las distintas posiciones del observador frente á un mismo objeto, y además, las sensaciones musculares y táctiles (el tacto es el sentido educador de la vista), que asociadas á las visuales las precisan, completan y rectifican: he aquí el conjunto de factores que más principalmente intervienen en la construcción del espacio visual y en las formas de los objetos que contiene. Y lo mismo que de la vista puede afirmarse de los demás sentidos: ninguno nace educado, todos necesitan para ejercer normalmente sus funciones un largo período de aprendizaje, de lenta elaboración psicológica, y esto lo hace la asociación. ®

9.—Pero no es esta la cuestión: ya hemos dicho que la conciencia no crea nada enteramente nuevo; su función exclusiva es la de asociar y disociar los elementos de sus representaciones, cuyo origen está en la percepción. Porque ha

carecido de toda percepción visual, el ciego de nacimiento no tiene la menor idea de los colores, ni de las dimensiones y formas del espacio visual; su representación de las formas espaciales es exclusivamente táctil, sin asociación ninguna con la visual. Todas nuestras ideas y construcciones mentales se prolongan en la percepción, y de ahí que todas participen del carácter objetivo esencial á esta última.

La cuestión consiste en explicar el carácter de *exterioridad* que implica toda percepción, esta conciencia del *no yo* que tenemos en la sensación, de una realidad que se opone al sujeto como independiente de él. Esta idea de existencia exterior, y sobre todo la primera idea de objeto exterior, no puede crearla la asociación, que se limita á relacionar y combinar, unir ó separar los estados de conciencia. En el supuesto de que los elementos fueran exclusivamente subjetivos é interiores, la asociación no daría por resultado más que fenómenos subjetivos. La reunión de ciegos no puede producir la visión clara de las cosas. Pretender, pues, explicar la idea de exterioridad por la asociación de impresiones orgánicas, visuales y táctiles, con la idea de movimiento, es acudir á sensaciones de otro orden, es verdad, pero tan subjetivas como aquéllas, y que en último resultado en éstas se resuelven; es, por consiguiente, alejar la cuestión sin resolverla, y además una petición de principio, porque la idea de movimiento es en hipótesis tan subjetiva y sin ningún elemento de exterioridad como todas. En suma: todas las combinaciones posibles de fenómenos puramente subjetivos é interiores no pueden producir la idea de una realidad exterior.

¿Y en el sueño, se dirá, y en la locura y aun en las mismas percepciones normales, no objetivamos total ó parcialmente estados puramente subjetivos? Esto no es verdad; el trabajo de la imaginación y de los hábitos psicológicos completando las percepciones, las alucinaciones del loco y las representaciones imaginarias del que sueña dormido ó despierto no son estados puramente subjetivos, son, como todos

los materiales de la imaginación, residuos de percepciones anteriores conservados en la memoria, elaborados en la conciencia y asociados de manera más ó menos coherente y caprichosa; y las percepciones por ser pasadas no dejan de haber tenido su realidad como las actuales. Siempre será verdad que no hay sueños, ni alucinaciones, ni ilusiones de lo que nunca se ha percibido; así los ciegos y sordos de nacimiento careciendo totalmente de imágenes visuales ó auditivas, porque han faltado las percepciones respectivas, no padecen sueños ni alucinaciones correspondientes á estos sentidos.

La percepción exterior, psicológicamente considerada, es un resultado sintético de elementos objetivos (impresión actual), objetivo-subjetivos (imágenes integrantes de la sensación), y subjetivos (sentimiento ó creencia en la realidad). Ahora bien; qué es lo que determina la síntesis de estos elementos: ¿la actividad subjetiva de la conciencia? Evidentemente no: el dato primero y determinante de todo el proceso psicológico es siempre exterior y objetivo; la percepción es un movimiento de fuera á dentro, en que la conciencia se siente pasiva y dominada por una fuerza extraña á ella misma. La sensación objetiva sugiere hábitos imaginarios que la completan, avanzando en el mismo plano y formando un todo con ella; hábitos y asociaciones que, á su vez, fueron formándose por experiencias objetivas. Por último, el sentimiento ó creencia en la realidad no es atributo esencial de toda representación, puesto que el espíritu construye representaciones sin esta creencia, sino resultado de la acción real de las cosas actuando sobre el sujeto.

Es necesario, pues, considerar las percepciones como recepciones de formas y datos extrasubjetivos, que dan al espíritu la posesión de las cosas; no como construcciones puramente subjetivas é imaginarias, que la conciencia proyectaría fuera de sí. En este caso, nuestras experiencias de la realidad y la ciencia construida sobre ellas no serían ya invenciones subjetivas. Podrá el espíritu construir

mundos, combinando á su sabor las imágenes, dejándose llevar de los vuelos de la fantasía; soñar, por ejemplo, mundos habitados, describir costumbres supuestas de sus habitantes, forjar historias: ¿será esto obra de ciencia? ¿Es así como han procedido los sabios, todos estos pacientes buscadores cuyos trabajos siempre dominados por la observación de los hechos han llegado á descubrir las leyes del mundo real? Ciertamente que no. Entre uno y otro procedimiento hay la distancia que separa las ficciones de la novela, de la realidad positiva de la ciencia (1).

La vida psicológica es semejante á la de los organismos vivientes, que necesitan estar en relaciones permanentes con un medio físico, donde puedan adquirir los elementos asimilables para desenvolver su vida y para existir. La vida mental consiste también en una especie de asimilación continua de la realidad, no de un modo físico, sino *intencional* ó representativo; y esta asimilación de la realidad ó acumulación de experiencias de toda la vida organizadas en la conciencia es lo que constituye nuestra representación habitual del mundo. Y así como la materia de los organismos físicos ha sido asimilada del exterior, las representaciones de todo género que forman el organismo mental han debido ser elaboradas con el concurso de la realidad. Y de tal modo esto es así, que no hay representación sensible ó conceptual, por elevada que sea, cuyo origen no se prolongue en las percepciones, y por medio de éstas en la realidad. Así los conceptos y leyes generales de la ciencia no son fórmulas vacías, sino que están moldeadas sobre la realidad.

10.—Conclusión: tenemos *intuición directa, inmediata*, de una realidad extraconsciente que determina, limita y modela la actividad perceptiva de la conciencia y se impone á ésta como norma y medida. Nosotros *percibimos directamente*

(1) Cf. Mercier: *Crétiologie*, pág. 339. — Véase todo el libro II de la *Filosofía fundamental*, de Balmes.

te la realidad como conjunto de objetos situados en un espacio objetivo, afectando formas espaciales diversas, resistentes, dotados de movimientos, etc. La percepción no es, pues, producto exclusivo del sujeto, sino una síntesis, no por inexplicable menos real, del sujeto y del objeto. El yo y el no yo nos serían dados, según la fórmula de Hamilton, «en una síntesis original, como unidos en la unidad de la conciencia; y, en una antítesis original, como opuestos en el contraste de la realidad» (1). En consecuencia, la *idea de objetividad exterior*, el sentimiento y la creencia en la realidad de los objetos de la percepción, no son estados puramente subjetivos, sino que proceden de una necesidad impuesta por la misma realidad.

¿Quiere esto decir que la función perceptiva de la conciencia se limite á registrar pasivamente las formas y modos de acción de las cosas, y que haya de interpretarse como reproducción ó copia exacta de propiedades existentes en las cosas? Cuanto á lo primero, ya se ha hablado de la labor del sujeto, completando é interpretando los datos de la sensación, de donde proceden los errores é ilusiones tan frecuentes de los sentidos. En cuanto á lo segundo, sin duda que los colores, los sonidos, etc., que nuestras percepciones nos dan como cualidades reales de los objetos, tienen su equivalente en modos de estos objetos, y á toda variación en las primeras responde otra proporcional en los segundos; ¿pero esta equivalencia implica además semejanza? ¿Podría afirmarse que las cualidades llamadas *secundarias* sean traducción fiel de otras análogas inherentes á las cosas? ¿Qué semejanza puede imaginarse entre ellas y las varias formas de movimiento con que la ciencia *parece* interpretar todas estas cualidades de las cosas; entre los colores, por ejemplo, y las vibraciones transversales del éter; entre los sonidos y las ondulaciones aéreas? ¿No pudiera creerse que la conciencia vive en estos casos de *apariencias*, percibiendo en las

(1) Cf. Stuart Mill: *Philosophie de Hamilton*, pág. 178.

cosas lo que no hay, y no percibiendo lo que realmente hay en ellas? Indudablemente que es necesario admitir un cierto relativismo en nuestras percepciones del mundo exterior; ¿pero hasta dónde debe llegar éste relativismo? ¿Podrá concluirse con Balmes que «la belleza de los colores, la armonía de los sonidos... están en nosotros», de tal modo que «el mundo sea un conjunto de objetos que nada parecido encierran á estos fenómenos del sér viviente», y que «la naturaleza, si se le quita la relación con el sér viviente, quede convertida en un abismo de silencio y de tinieblas»? (1). Esta conclusión no parece justificada. No hay que olvidar el sentido y el valor de los datos de la ciencia, la cual se ocupa solamente en la *cuantidad*, en la determinación mecánica de los fenómenos, con exclusión de la *cualidad*. Pero el mecanicismo de la ciencia es solamente una abstracción, un *método*, no una teoría de la realidad (2).

(1) *Filosofía elemental*. — *Estética*, núm. 72.

(2) «Cuando una teoría científica escribe Poincaré —pretende enseñarnos lo que es el calor, lo que es la electricidad, lo que es la vida, está *ipso facto* condenada.» Esta actitud será ó no legítima; pero actualmente los científicos á ella se atienen. Y en cuanto á la cuestión concreta, lo que se puede asegurar es que si nunca la física ha creído poseer la prueba de que las «cualidades físicas» se reduzcan efectivamente, y en verdad, á movimientos, de hecho hoy no lo cree. — Cf. J. M. Darío, *Revue critique de Cosmologie*, en la *Rev. de Phil.*, año 1909, vol. II, pág. 390.

«El eminente historiador de las teorías físicas Duhem, cree necesario volver á las ideas fundamentales de la física aristotélica. En su obra *L'évolution de la mécanique*, dedica un capítulo á la cualidad entendida en el sentido escolástico y dice: «Tratar de reducir á figuras y movimientos todas las propiedades de los cuerpos, parece una empresa quimérica, sea porque semejante reducción habría de obtenerse á costa de complicaciones imposibles de imaginar, sea también porque estaría en contradicción con la naturaleza de las cosas materiales. Creemos, pues, necesario no restringir nuestra física á los elementos puramente cuantitativos de que trata el geómetra, y admitir que la materia tiene sus *cualidades*; sin temor á las acusaciones de volver á las *virtudes ocultas*, nos vemos obligados á conce-

«Estamos en una época de transición entre una interpretación tradicional de los hechos sensitivos, basada en gran parte sobre los resultados de una experiencia vulgar, y una interpretación nueva, cuya necesidad todo el mundo siente, que sea capaz de abarcar en una síntesis más comprensiva los resultados de la ciencia y las informaciones naturales del sentido común ó de la conciencia. Hay en la ciencia muchos puntos por esclarecer, y no es necesario ser profeta para predecir que muchas contradicciones aparentes del presente entre las observaciones objetivas de la fisiología y las afirmaciones subjetivas del sentido común, se disiparán por sí mismas á la luz de descubrimientos más exactos que nos reserva el porvenir.» (1).

bir como una *cualidad primera é irreductible*, aquello, v. g., por lo que un cuerpo está caliente ó iluminado, ó electrizado, ó imantado; en una palabra, renunciando á las tentativas sin cesar renovadas después de Descartes, nos vemos obligados á relacionar nuestras teorías con las nociones esenciales de la *física aristotélica*»

(1) Mercier: *Psychologie*, 5.ª ed., pág. 136.



## Apéndice de psicología comparada

### El instinto animal y la inteligencia humana <sup>(1)</sup>

I.—Como complemento de todo lo anterior, y á modo de apéndice, parece oportuno añadir una exposición sumaria de *psicología comparada* entre la actividad mental superior del hombre y los instintos animales.

Todo el mundo conviene teórica, y sobre todo prácticamente, en reconocer el abismo que intelectualmente separa al hombre del animal. Uno y otro comienzan su evolución psicológica mental en formas aproximadamente semejantes; pero mientras que el segundo queda estacionado y petrificado dentro de ciertos límites que no puede traspasar, continúa el primero su evolución indefinidamente en formas complejas superiores y del todo nuevas, hasta llegar á las alturas del genio. Supóngase un pueblo tan salvaje y degradado cuyo estado mental no diste aparentemente gran cosa del de ciertos animales; pero aunque degradados, aquellos son hombres y poseen un potencial latente que en condiciones determinadas puede desenvolverse hasta adquirir la altura media de cualquier pueblo civilizado.

El animal, en cambio, es absolutamente incapaz de producir ni de asimilarse ningún grado de civilización intelectual. Este es un *hecho* en que todo el mundo, sea ó no evo-

(1) Véase el § *La psicología animal*, de otro trabajo anterior: *Las metáforas en las ciencias del espíritu*, cuyas ideas en parte reproducimos aquí.

lucionista, ha de convenir. De hecho, la conversión ó transformación de los animales en hombres solamente existe en la imaginación teórica de los evolucionistas y en las leyendas de la fantasía salvaje y popular. Si de hecho «nunca se ha visto una especie engendrar otra, y no existe en la ciencia observación alguna absolutamente formal demostrativa de que esto haya tenido lugar jamás» (1), tratándose de la transformación del animal en hombre, éste es un hecho absolutamente cierto é incontestable para todo el mundo sin excepción.

Darwin reconoce que, desde el punto de vista intelectual, existe una enorme diferencia entre el mono mejor organizado y el salvaje del orden más infimo; pero su teoría de la evolución selectiva le hace *presumir* que esta diferencia intelectual no es fundamental sino de grado solamente.

Wallace juzga esta presunción injustificada, y cree que la selección no puede llenar el «abismo infranqueable» que separa al hombre del animal, en cuanto se refiere á sus facultades intelectuales; pero dominado también por la idea de continuidad evolutiva de los seres, atribuye el desenvolvimiento intelectual humano á una «causa desconocida» (2). En el fondo de la *psicología animal zoológica*, ha sido general, y aún la encontramos hoy muy extendida en el mundo de los semisabios, la interpretación *antropomórfica* que atribuye á las bestias hasta las facultades más elevadas del hombre, derivada del *a priori* darwiniano de la descendencia. Pero este antropomorfismo puede decirse que hoy no cuenta un solo partidario entre los psicólogos que tienen conciencia del valor de su ciencia (3).

(1) Ives Delage, *L'hérédité et les grands problèmes de Biologie générale*, pág. 184.

(2) Cfr. el art. de E. Peillaube: *L'évolutionnisme et l'intelligence humaine* en la *Rev. de Phil.*, año 1911, vol. II, págs. 225-280.

(3) Cfr. E. Wasmann: *La vie psychique des animaux*. Art. de la *Rev. de Phil.*, año 1910, vol. II, pág. 318.—Hace una treintena de años—escribía Claparède en 1901 (*Rev. Phil.*, núm. de Mayo)—

2.—¿Qué es lo que diferencia mentalmente al hombre del animal; cuál es la nota característica y fundamental que hace del hombre un sér especial y aparte de todos los seres de la escala zoológica? Ponen unos esta superioridad en la moralidad, en la religión, en su aptitud para constituirse en sociedad y vivir en ella jurídicamente; otros en el poder de usar un lenguaje y de inventar medios de expresión y comunicación espiritual; para otros en su aptitud de adaptación y utilización progresiva de la naturaleza. Y como característica propiamente intelectual se señala el juicio: Max Muller llama al juicio el Rubicón del espíritu, que la evolución no podrá traspasar jamás; ó también el discurso, por el que la inteligencia se coloca fuera del tiempo, reconstruyendo el pasado y avanzando lo porvenir; la invención científica, las creaciones del arte, etc.

Ciertamente que de nada de esto se encuentra vestigio alguno en el animal, y es todo característico y exclusivo del

cuando se trabajaba activamente por vulgarizar las teorías darwinianas, presentando al hombre como un mono perfeccionado, era táctica corriente para no chocar con las susceptibilidades del vulgo, dotar á los animales de todas las facultades humanas, con el fin de aproximarlos más y más *al rey de la creación*. De este modo se elevaba al animal sin rebajar al hombre, y la distancia que los separaba iba acortándose cada vez más. Esta parece ser la causa de la prodigalidad con que los sabios como Büchner, C. Vogt, Romanes, el mismo Darwin y muchos otros, han atribuido á los animales toda clase de facultades humanas, hasta las más geniales. Hoy... se trata de hacer volver á los animales á su lugar propio, haciéndoles descender muchos grados de la escala intelectual, adonde con excesiva imprudencia se les había elevado.»—Wundt es uno de los que más enérgicamente han combatido esta tendencia á *humanizar* los animales. No pocos, entre ellos el citado Claparède, se preguntan si «los animales son conscientes». Y algunos llegan á suponerlos, con Descartes, mecanismos desprovistos de toda conciencia aún sensitiva. Sin embargo, la idea madre del evolucionismo, á lo menos como *método*, queda en todos los estudios de psicología empírica, y con ella la tendencia, si no siempre á derivar la actividad humana de los animales, á lo menos las superiores de las inferiores en el mismo hombre.

hombre; sólo el hombre vive moralmente, religiosamente, jurídicamente; solamente él usa é inventa medios de expresión intelectual; sólo él es capaz de civilización y de progreso; él domina la naturaleza y ésta se somete á él. El animal no juzga, no cree ni duda, asiente ni disiente, no es capaz de discurso ni de reflexión, no comprende las leyes y relaciones de la naturaleza, no construye la ciencia, no crea el arte.

Pero si queremos buscar el origen *primero*, fundamental, el germen de donde todo esto sale, como de la semilla el árbol, le encontraremos en el *concepto abstracto y universal*; en este poder original, semidivino según expresión de Aristóteles, que posee la inteligencia humana de comprender y asimilarse la *idea* inmanente en la realidad, el sér y las razones de las cosas; razones de existencia, de causalidad, de relación, de finalidad, de orden, etc. Este poder abstractivo y de universalización, que coloca á la inteligencia fuera de las condiciones del tiempo y de la movilidad continua de las cosas, es el principio del juicio y del razonamiento, de la ciencia y del arte, de la reflexión y de la libertad, de la moralidad, de la religión, de la vida social. Suprimase el principio, y no queda nada de todo esto.

3.—G. J. Romanes, partidario convencido de la descendencia y de la selección en el dominio del espíritu humano, ha visto claro en este punto: que el problema psicológico de la evolución es el *concepto abstracto*. Y dominado por esta idea se ha esforzado vanamente por llenar el abismo que media entre la inteligencia humana y el conocimiento animal, estableciendo la continuidad evolutiva de los *perceptos* y los *receptos* á los *conceptos*. Entre los primeros (sensaciones, percepciones é imágenes generales), comunes al hombre y al animal, y los últimos, propios de la inteligencia del hombre, habría diferencia de grado, no de naturaleza (1). En la primera parte de este libro quedó evi-

(1) Cfr. E. Peillaube: *Lug. ant. cit.*, pág. 244 y sigs.

dentemente probada la distinción original, esencial, irreducible entre imágenes y conceptos, y cómo «toda lógica conceptual está por encima de la asociación de imágenes». No es necesario, pues, insistir y detenernos en este punto.

Solamente haremos esta sencilla observación que *a posteriori* destruye toda la tesis de Romanes; si el *concepto* es el origen de la riqueza de desenvolvimiento mental que observamos en el hombre: moralidad, religión, ciencia, arte, libertad, progreso, lenguaje, etc., etc.; y los *receptos* animales no son sino un grado inferior, pero en esencia idénticos á los *conceptos*, ¿cómo es que en el animal no encontramos vestigio de estas formas mentales en grado inferior, ni siquiera rudimentario? Supóngase un pueblo salvaje cuyas maneras de vivir apenas difieran, á lo menos exteriormente, de las de los animales; pero estos salvajes son hombres, y poseen un potencial mental que al contacto con pueblos civilizados es educable y susceptible de desenvolvimiento progresivo; un salvaje transportado á un medio civilizado, se asimila esta civilización. El animal domesticado queda tan animal como antes, y los nuevos hábitos é instintos introducidos artificialmente en su estructura psico-fisiológica por el hombre, son en realidad un retroceso, una degradación de su espontaneidad natural. ¿Cómo es que está incapacitado para asimilarse ningún grado de civilización? Los pueblos salvajes, llega siempre un momento en que ó por evolución espontánea de su espíritu, ó por el roce con civilizaciones extrañas, adquieren conciencia de su deber y dignidad personal y cívica, naciendo en ellos el espíritu de independencia; ¿habrá alguien que en serio pretenda que las sociedades animales, no obstante la superioridad de su fuerza física sobre el hombre en unos, la sagacidad y astucia instintivas en otros, la acuidad de sus facultades sensibles y fácil adaptación á medios diferentes en otros, puedan algún día adquirir conciencia de su situación y de su poder, organizarse y arbitrar medios para disputar al hombre su independencia; como llega un momento en que lo hacen los

pueblos salvajes, como lo hicieron los esclavos? Esto es sencillamente ridículo. Y sin embargo, esta debería ser consecuencia inevitable; admitida la identidad radical de constitución mental, puesto el principio de que la *lógica de los receptos* (simple asociación de imágenes) y la *lógica de los conceptos* solamente difieren en grados. ¿Se dirá que todo este desenvolvimiento de formas mentales en el hombre lo posee el animal en principio, en germen, como fuerza latente? ¿Y qué es un poder, una actividad eternamente latente, incapaz de traducirse en actos?

4.—La psicología animal sólo puede ser conocida por inducción analógica, comparando las manifestaciones externas de la vida animal con las humanas; y si es necesario tomar cuenta de las semejanzas, tampoco deben olvidarse las diferencias. Observamos en los animales *costumbres é industrias maravillosas* que á veces superan las invenciones de los más grandes genios, y diríase que poseen una razón superior á la nuestra; pero nos damos pronto cuenta de que estas industrias permanecen estacionarias, que el mismo hecho se repite indefinidamente como en los mecanismos artificiales contruidos por el hombre. Nos extasiamos ante sus admirables instintos y sorprendentes ingeniosidades, y nos figuramos que reflexionan y discurren como nosotros, proyectamos nuestros propios pensamientos en el interior de ellos haciéndolos hombres; pero apenas los hemos elevado á esta altura, cuando los sorprendemos en flagrante delito de estupidez, hasta suponerlos máquinas inconscientes contruidas por la naturaleza (1).

Ciertamente que el animal no es un «*autómata mecánico*», como han dado en suponer no pocos después de Descartes: posee actividades conscientes, sufre y goza, percibe y recuerda, siente necesidades é imagina y prepara medios para satisfacerlas, *imita* el razonamiento humano en sus ins-

(1) Cfr. Cl. Piat: *La personne humaine*, pág. 250 y sig.

tintos complicados, con que atiende á la conservación del individuo y á la perpetuación de la especie. La teoría de los *reflejos mecánicos* y de los *tropismos* no puede dar razón explicativa de los fenómenos de la vida animal; eliminar todo factor psíquico sería una exageración tan injustificada como la de suponer en los animales inteligencia (1).

«Hay en todo animal un autómeta — escribe E. Peillaube —, pero hay también un ser consciente». Hay en él sensaciones, percepciones, imágenes, recuerdos, emociones, necesidades, apetitos, semejantes á los nuestros, ó á lo menos manifestaciones exteriores de su vida análogas á las expresiones de nuestra vida psíquica; distingue las cosas y las personas, busca lo útil y evita lo dañoso, coordina sus movimientos conforme á un plan y un fin. «El animal es capaz de adquirir experiencia, y por consiguiente de aprender y adaptarse, hasta cierto punto, á circunstancias nuevas. Gracias á la memoria que le representa el pasado, asocia por contigüidad y semejanza los objetos, los clasifica por medio de receptos, los utiliza, en fin, para emplear el lenguaje de

(1) Verworn ha sistematizado la teoría de los tropismos, pretendiendo explicar la vida de los animales por simples reacciones mecánicas á los excitantes exteriores. Otros han tratado de extender la misma teoría á todo el dominio de la psicología animal: según Lóeb, Bohn, Bethe, Beer, etc., los animales no sienten, carecen de conciencia, no puede por tanto hablarse de «psicología animal», y debe desterrarse el lenguaje con que expresamos sus acciones vitales por *antropomórfico*. Algunos, como Claparède (*lug. cit.*) admiten el psiquismo animal á título de hipótesis. Pero en general, la mayor parte de los psicólogos, con Wasmann, De Santis, Fabre, Lloyd Morgan, etcétera, admiten la existencia en el animal de un psiquismo inferior, y por consiguiente la legitimidad de una «psicología animal» fundada en la analogía. Acerca del método ultra-fisiológico de los primeros dice Claparède: «...es de ordinario impracticable, ó su empleo no es más que una inutilización; conduce á complicaciones de lenguaje absolutamente inútiles, ó se resuelve en neologismos pueriles; por otro lado favorece las exageraciones mecanicistas inocentes, y vulgares.» — Cfr. Wasmann: *lug. cit.*, pág. 317. — J. de la Vaissière: *Éléments de psych. expér.*, página 36 y sig.

Romanes, conforme á la *lógica* de los receptos.». Hay también en el animal una especie de «inferencia concreta y práctica de lo particular á lo particular». El prevé de algún modo lo futuro, y dispone los medios en armonía con esta previsión: «el fenómeno de *expectación* es una especie de conclusión en acción.» (1).

Cierto que no es posible sacar de todo esto, y fundados en una simple analogía, una conclusión absoluta y verdaderamente científica respecto de la naturaleza de estos fenómenos, ni aún respecto de su carácter consciente. Sería para esto necesario entrar en el pellejo de los animales, sustituirnos por ellos, verlos por dentro y sentir lo que allí pasa, como ellos se sienten. Ellos tienen órganos para sentir, un sistema nervioso estructural y funcionalmente semejantes á los nuestros, reaccionan á las excitaciones exteriores y se conducen en su vida de relación en parte como nosotros; pero no es imposible concebir todo esto dirigido por un principio, psíquico desde luego, pero muy diferente de la idea que tenemos de nuestra vida psicológica. Y tengo para mí, que si nos fuera dado tener intuición directa y positiva de la psicología animal, quedaríamos sorprendidos ante la distancia de la realidad, á la idea de esta realidad que por analogía nos formamos.

5.—El animal no es, pues, una «máquina»; la inducción nos fuerza á reconocer en sus acciones instintivas y en sus adaptaciones vitales un principio psíquico de espontaneidad y de conocimiento, superior al juego fatal de fuerzas mecánicas.

¿Pero, en qué consiste este principio psíquico? ¿Habríamos de suponer en él una inteligencia semejante á la humana, capaz de concebir lo abstracto y universal, y de comprender las razones de las cosas? «Es deplorable la confusión

(1) *L'èvolutionnisme et l'intelligence humaine* en la *Revue de Philosophie*, año 1911, vol. XIX, p. 279.

de ideas y la falta en precisión analítica en la mayor parte de los naturalistas, aún los mejores, cuando se trata de psicología animal. De ordinario, estos hombres de ciencia comienzan por distribuir las acciones de los animales en dos grupos: las unas, marcadas con el sello de la fijeza y de la uniformidad, son atribuidas al *instinto*; las otras, las que presentan ciertas variaciones individuales momentáneas, las hacen depender de la *inteligencia*. Así la psicología animal completa se explica por dos factores, el instinto y la inteligencia. ¿Pero qué son este instinto y esta inteligencia? He aquí lo que generalmente no se define ni concreta; se habla de una «cierta» inteligencia en los animales, de una inteligencia «de cierta especie», prueba evidente de la imprecisión de los términos empleados.» (1).

Esta vaguedad é imprecisión no son de lenguaje solamente. Después de una breve reseña de las principales obras de psicología animal, hace suyo G. Villa este juicio justo y severo de Wundt, quien dice: «no ser posible deducir de todas las observaciones hechas sobre los animales ninguna explicación psicológica precisa y estable, siendo la principal causa, que tales estudios proceden de simples naturalistas y zoólogos, ó de personas desconocedoras de las leyes y los métodos psicológicos.» (2).

Habitados los naturalistas-psicólogos á proceder en los análisis y clasificación de los seres por semejanzas externas, no aciertan á discurrir sino es por comparaciones imaginarias, en que basan sus inducciones explicativas. La lógica y la filosofía suele ser terreno vedado á sus inteligencias. De aquí es que cuando se proponen estudiar al hombre descienden á buscar la explicación de su naturaleza en los seres inferiores; y cuando tratan de explicar estos últimos suben al hombre en busca de explicación adecuada, sin salir del círculo de comparaciones estériles, y de transposiciones metafóricas

(1) Mercier: *La Psychologie*, 5.ª ed., pág. 234.

(2) G. Villa: *La Psicología contemporánea*, pág. 90. Torino, 1899.

de conceptos. De aquí también que los estudios de psicología animal hechos por naturalistas ó *dilettantes*, faltos por lo general de hábitos lógicos y de reflexión psicológica, no puedan sustraerse al peligro de caer en un antropomorfismo pueril y hasta ridículo: los maravillosos instintos observados en la vida y costumbres de ciertos animales, los fascinan, haciéndoles proyectar su propia inteligencia en el interior de los pobres animales, suponiendo en éstos las mismas ideas y razonamientos con que ellos mismos discurrirían en semejantes circunstancias (1).

No dejan de ser curiosas y entretenidas ciertas descripciones de psicología y sociología animales, sobre todo acerca de las costumbres é industrias de algunos insectos, como las abejas y las hormigas. Nos parece estar viendo á hombres diminutos organizados en sociedades y con perfecta conciencia de cuanto hacen, pensando y discurriendo medios de previsión para atender á sus necesidades y hacer la vida feliz, con sus leyes morales y jurídicas, dándose, en fin, cuenta de todos sus actos. Se supone á los pobres animalitos obrando con el mismo fondo de ideas, pasiones y sentimientos con que obran los hombres; aquello es una traducción fiel de las sociedades humanas en pequeño; hay allí una inteligencia que produce ideas como la nuestra, formula juicios, razona y discurre acerca de las cosas como nosotros, á veces más acertadamente que nosotros.

Algunos extreman sus simpatías generosas para la especie animal hasta ver en ella manifestaciones inequívocas de ideas y sentimientos estéticos, morales, sociales, y hasta religiosos. Los animales poseen igualmente un lenguaje con que se comunican sus pensamientos y emociones, lenguaje

(1) Lloyd Morgan y, sobre todo, Ed. Thorndike han criticado con justa severidad esta tendencia vulgar seguida por naturalistas y psicólogos como Romanes, Lubbock, etc., de introducir en la psicología animal su propia psicología, é interpretarla al través de la conciencia superior humana. (Lloyd Morgan; *Animal Life and Intelligence*, 1890; Ed. Thorndike: *Animal Intelligence*, Psych. Rev. 1898.)

que no hemos llegado á descifrar todavía, como ellos no comprenden el nuestro; el día que se llegue á una mutua inteligencia, y quizá no esté lejos el en que la evolución haga este milagro, hombres y animales vivirán «como hermanos» en reciprocidad mutua de derechos y deberes, borradas de hecho las diferencias que en derecho no existen; al modo como la evolución histórica de la humanidad ha hecho desaparecer los prejuicios de diferencias naturales entre esclavos y dominadores. No nos dicen estos sabios si los animales poseen también una ciencia para su uso, que la dificultad de entendernos impida conocer, puesto que inteligencia para construirla no les falta; y quizá tenga razón quien dijo, que «en esta evolución constante y sucesiva de los animales, un mono ó un gorila podrán ser un Newton ó un Leibniz.» Esto, si es que los animales no están ya de vuelta en el camino de la evolución; porque no falta quien cree que el «razonamiento inconsciente» que se manifiesta en los instintos de los animales es el ideal de perfección intelectual á que el hombre no ha llegado todavía. (1).

Todo esto podrá ser muy entretenido y ameno, pero no tiene nada de científico. Al leer ciertos trabajos en que se describen minuciosamente las costumbres de algunos insectos

(1) A título de curiosidad solamente, citamos aquí el libro de un tal Dr. Marechal acerca de psicología comparada. (*Supériorité des animaux sur l'homme*, 1901), en donde se considera el estado de inconsciencia de los instintos animales como el ideal superior á que el hombre tiende en su evolución, reputándose á éste en situación de inferioridad mental respecto de los animales. Hasta el lenguaje de estos se supone más perfecto que el del hombre, por ser universal, una especie de *volapuk*, que hace entre ellos inútil el uso de diccionario. A no ser por el tono formal y serio en que el libro está escrito, hubiérase creído que el autor se había propuesto dar una bruma pesada á los lectores. Se revuelve airado contra Descartes por haberse atrevido éste á comparar á los animales con artefactos mecánicos, llamándole «imbécil genio»; y no se da cuenta de que al pretender elevarlos sobre el hombre, lo único demostrado cumplidamente es que se puede ser «imbécil» sin ser «genio»

tos ó la vida social de los animales, acompañados de una interpretación psicológica al través de la psicología humana, no se puede menos de pensar en cierto género de composiciones literarias heroico-cómicas, con la diferencia de que en los primeros piensan los animalitos y discurren, pero no hablan, ó á lo menos no entendemos su lenguaje, y en las segundas se les hace además hablar el lenguaje de los hombres. «Los poetas tienen algún derecho para que no se les tome siempre en serio las cosas que dicen; pero los sabios no gozan de este privilegio; y el sabio, en estos casos, ha convertido en afirmaciones científicas los juegos de imaginación del poeta.» (1).

6.—Una cosa debe quedar definitivamente sentada y en la que parece inútil mover discusión; á saber: que la actividad intelectual humana se extiende á un orden absolutamente extraño al animal: el animal no conoce la *justicia*, la *moralidad*, la *religión*; no habla un *lenguaje conceptual*, no inventa la *industria*, no construye la *ciencia*, no crea el *arte*. Y si en esto consiste la razón, evidentemente los animales carecen de ella.

Pero si el animal no presiente ni alcanza con su mirada estas regiones superiores de la actividad humana, dentro de los límites restringidos del orden material y sensible en que se mueve su vida, posee *instintos* maravillosos que imitan el razonamiento humano, traduciéndose exteriormente en resultados semejantes á las producciones de la inteligencia humana, en conjuntos tan sorprendentes por su complejidad y armonía y tan sabiamente dispuestos, que en muchos casos superan á las creaciones humanas. Son de tal naturaleza las obras del instinto, que parecen inexplicables á no suponerlas dirigidas por nociones de utilidad y conveniencia, previsión, finalidad, proporción de medios y fines, etc., de un orden superior al sensible.

(1) P. de Bonniot: *La bête comparée à l'homme*, pág. 48. Paris, 1899.

Las aves que emprenden su emigración á otros climas y las hormigas que almacenan provisiones en sus graneros, parecen hacerlo en previsión de las circunstancias del invierno y de las necesidades futuras que más tarde no podrían atender; las abejas y las arañas parecen dirigirse por el cálculo, cuando disponen aquéllas sus celdillas según la ley económica del mayor aprovechamiento y el menor trabajo, y cuando éstas fabrican sus telares según la ley también de la mayor resistencia y el menor esfuerzo; los castores construyen sus casas, las aves sus nidos, los insectos depositan los gérmenes que han de continuar la vida de la especie rodeándolos de condiciones apropiadas á la mejor conservación y desenvolvimiento orgánicos, etc., etc. Y estas manifestaciones maravillosas de la psicología animal no son casos excepcionales en su vida, lo serán nada más para nuestros groseros sentidos y para nuestro conocimiento incompleto y superficial de las cosas; porque el mismo orden y la misma finalidad imperan en las costumbres todas de los animales, en su vida interior y en la exterior.

Indudable que el orden, la finalidad, la previsión, son producto de una inteligencia, y allí donde encontremos algún vestigio de estas cosas habrá de reconocerse la intervención de una causa inteligente. ¿Pero será necesario suponer en los animales una inteligencia personal, á semejanza de la humana, que concibe y realiza conscientemente el orden, los planes, los medios y los fines? De ninguna manera.

Sería necesario admitir en los instintos animales una inteligencia superior á la del hombre, como son superiores á esta inteligencia las obras del instinto. El instinto hace las cosas desde el principio y sin aprendizaje con toda perfección, tiene previsión de lo futuro, de lo absolutamente desconocido, de lo que no ha podido haber ni experiencia, ni percepción, ni imágenes anteriores: todo lo cual es incompatible con la hipótesis de una inteligencia personal y cons-

ciente (1). Más aún, habría que poner inteligencia muy superiores á la humana, no sólo en los animales, sino en todos los seres del universo: los organismos disponen sus funciones complejas haciéndolas converger en un orden de finalidad, seleccionan las substancias útiles asimilables desechando las inútiles ó nocivas, y en su desenvolvimiento crean formas de arquitectura admirable ajustándose á un plan prefijado, como si una idea inteligente presidiera todo este movimiento; los cuerpos brutos adoptan formas y actividades perfectamente modeladas y orientadas conforme á un plan ideal; todo el universo obedece, en fin, á un orden de finalidad inmanente expresado en sus leyes. ¿Habremos de suponer la naturaleza constituida y movida por un fondo psíquico é inteligente?

7.— «Si el animal muestra tanta habilidad en sus obras—dice Santo Tomás—no es porque sea guiado en ellas por *su propia* inteligencia, sino porque el Autor de la naturaleza ha

(1) El animal realiza una serie de actos, en los cuales el conocimiento no toma evidentemente parte alguna. Los polluelos de pato, criados por una gallina, se van derechos á la orilla del río y se lanzan intrépidamente al agua, sin hacer caso del llamamiento y las angustias de su madre adoptiva. La ardilla hace su provisión de avellanas y bellotas antes de conocer el invierno. El pájaro nacido y educado en una jaula construirá su nido, dejado en libertad, sin haberle nunca visto ni haber aprendido, del mismo modo que le construyeron sus padres, en un árbol, en la hendedura de una piedra ó sobre la tierra, con los mismos materiales, en la misma forma. La araña teje, sin aprendizaje, el tejido geométrico de su tela; la abeja fabrica geoméricamente su panal. El capullo de la oruga, la cabaña del castor, las galerías de las hormigas, el nido de la avispa, en una palabra, todo lo que hay de más admirable en las obras de los animales, todo debe ser atribuido á un principio distinto de la inteligencia. Y la razón es concluyente: el animal no ha tenido ni tiempo ni medios de aprender, luego no sabe ni tiene conciencia de lo que hace, luego cede á impulso de una tendencia ciega. Este principio se llama *instinto*. Cfr. P. de Bonnot: *La bête comparée à l'homme*, página 66. Paris, 1889.

sabido, con una sabiduría suprema, llevarle por una inclinación natural á realizar obras de orden perfecto.» (1).

En los planes ordenados que realiza el instinto no aparece indicio alguno de conciencia de los medios y fines, como tales, en sus relaciones abstractas, no hay asomo de que vayan presididos por ninguna idea de finalidad. La idea de finalidad lleva consigo en el hombre el poder de elección de medios múltiples y variables que conducen á un mismo fin, y de aquí la ausencia de uniformidad en los planes de la inteligencia humana, que contrasta con la fijeza invariable de las obras del instinto. Si á varios hombres se propone realizar una empresa, cada uno concebirá el plan á su manera, siendo una verdadera casualidad la coincidencia en la elección y ordenación de los elementos, que si son numerosos y complejos puede de antemano asegurarse que no habrá dos que coincidan; el instinto, en cambio, es tan uniforme en los fines como en la elección y orden de los medios. De aquí la perfección relativa, los tanteos y retoques, la variación y el progreso constantes del hombre en sus industrias, y la seguridad y el estancamiento perpetuo del animal en las suyas (2); las costumbres que hoy obser-

(1) *Summ. Theol.* I. II, 13 ad 2.—«Admiremos en los animales, dice Bossuet, no su ingeniosidad y sus maravillosas industrias, porque no hay industria donde no hay invención, sino la sabiduría de Aquel que los ha construido con tal arte, que parecen ellos mismos obrar también con arte.» *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, V, § 10.

(2) «Supongamos, dice el P. de Bonniot, que en estas diminutas cabezas (de las abejas) se añade al instinto la razón; resulta absolutamente imposible que la uniformidad no quede deshecha. Instruida por la experiencia, la razón no puede darse cuenta de alguna modificación ó progreso posibles, sin intentar realizar de algún modo este progreso entrevisto. Supóngase que en una colmena, por ejemplo, cada obrera está dotada de razón, ó lo que es igual, que pueda discutir alguna modificación ventajosa en la celdilla que está construyendo, y lo realiza así como lo ha concebido. ¿Qué resultará? Que la pequeña ciudad recibirá las formas más irregulares y variadas, á

vamos en los animales no difieren un ápice de las que Aristóteles nos dejó descritas en su *Historia de los animales*. Si la razón concibe las relaciones universales y los medios diferentes con que puede realizarse un mismo fin, bastaría con introducir en la cabeza del animal un adarme de razón para dar al traste con la fija uniformidad de los instintos.

No podemos observar directamente la psicología com-

menos que la reina haya impuesto eficazmente un plan á toda la colonia »

E. Rabier señala como caracteres del instinto los siguientes: a) *Especialidad*: La razón sirve para todo, el instinto no sirve más que para una cosa. No hay instinto general como hay razón universal, solamente hay instintos especiales. El castor, el ave, la abeja, no tienen el instinto de construcción en general, lo que ya sería una especialización, sino el instinto de construir, el uno chozas, la otra nidos, la tercera panales; y chozas, nidos y panales de tal forma determinada.—b) *Ignorancia del fin*: El instinto es consciente, pero no tiene conciencia de su fin; por aquí el acto instintivo se distingue de la razón reflexiva. No es que el acto instintivo no tenga fin, pero este fin no es conocido por el animal. Si el instinto tiene conciencia de lo que hace, no tiene conciencia del *por qué* de lo que hace.—c) *Perfección inmediata y sin estudio*. ¿Qué ejercicio, dice Du Bois-Reymond, podría enseñar á los pájaros á construir sus nidos en mejores condiciones para guardar el calor, á encontrar más seguramente el camino del Mediodía; á las abejas á realizar sus trabajos geométricos, á las arañas á resolver mejor sus problemas de mecánica?—d) *Fijeza*, ausencia de progreso: esta es la regla ordinaria, y consecuencia natural del precedente. Cierta que cuando las circunstancias del medio cambian, el instinto puede á la larga modificarse y adaptarse á las nuevas circunstancias; pero en estos casos las nuevas adaptaciones que se forman pasan al estado de instintos.—e) *Universalidad* en la especie: todas las abejas de la misma especie dan la misma forma á las celdillas de sus panales; todas las arañas de la misma especie tejen del mismo modo su tela, etc. Y esta es la razón por qué allí donde el instinto gobierna solo la vida animal, los individuos quedan confundidos con la especie (ejemplo, las hormigas). Al contrario en las especies donde la individualidad está más marcada, en los perros, por ejemplo, los instintos son más raros, y el individuo se conduce sobre todo por su experiencia individual.—*Psychologie*, 8.ª ed., pág. 668 y siguientes.



plicada de los instintos animales, si obedecen á un puro automatismo psicológico, ó brilla en ellos un destello de razón; y no estando al alcance de nuestra observación más que el exterior, nuestros conocimientos del fondo psíquico interno han de ser analógicos solamente, simbólicos y aproximativos. Pero el hombre vive también en parte una vida animal y posee instintos semejantes á los instintos animales (1). Y en el hombre los instintos y la inteligencia se desenvuelven en razón inversa. Cuando la razón no se ha despertado todavía ó ejerce una acción débil en la direc-

(1) Es común la creencia de que el hombre se distingue del animal por la ausencia de instintos; pero esto evidentemente es insostenible. Los psicólogos convienen en admitir la existencia de tendencias instintivas en el hombre; para unos, como Preyer, quien los ha estudiado en su mayor espontaneidad en los primeros años de la vida del niño, «los movimientos instintivos no son numerosos en el hombre»; otros, por el contrario, sostienen con W. James que «el hombre tiene una variedad de impulsos instintos bastante mayor que la de cualquier animal inferior». La ausencia aparente de instintos en el hombre proviene de la influencia de las facultades superiores, por las cuales él dirige sus tendencias naturales, las adapta á fines racionales, á las necesidades sociales, á las condiciones del medio en que vive, las reprime ó endereza unas veces y no pocas también las degrada y pervierte. De aquí resulta que el ejercicio de las tendencias instintivas pierde en el hombre el carácter rígido y fatal que aparece en los animales, y fácilmente se confunde en el adulto con las acciones voluntarias ó con la práctica de hábitos adquiridos. Para estudiar el instinto es necesario observar al hombre en circunstancias en que estas influencias extrínsecas no intervienen; en el idiota, v. gr., que manifiesta un gran desenvolvimiento de los instintos de conservación y de nutrición; en el niño, en el que se observan una serie compleja de instintos, algunos de los cuales no sobreviven á los primeros años, y otros, los menos, se encuentran desenvueltos y modificados en el adulto; y en circunstancias excepcionales, que dejan, por decirlo así, al desnudo el fondo espontáneo de la naturaleza, reducida ésta por la ausencia del ejercicio de las facultades superiores, y aun de todo hábito adquirido, á una especie de automatismo semi-inconsciente. — Cfr. J. de la Vaissière, *lug. cit.*, págs. 206 y siguientes.

ción de la vida, como ocurre en el niño ó en el idiota, los instintos se revelan en toda su pureza, fuertes y seguros, reaccionando á las excitaciones del exterior con su espontaneidad natural. A medida que la razón despierta é interviene activamente en la vida, los hábitos instintivos van modificándose y debilitándose, la fuerza asociativa de su mecanismo se afloja ó deshace totalmente, y hasta los instintos más fuertes, como es el de conservación, pueden ser inhibidos. En el hombre, pues, el instinto y la razón siguen direcciones divergentes y opuestas: la razón es esencialmente modificadora y destructora de los instintos naturales.

No es necesario insistir en este punto. Hoy todos convienen, zoólogos y psicólogos, sin exceptuar los teóricos de la evolución, en que el instinto propiamente dicho—tal como le define, por ejemplo, Claparède: «Una reacción hereditaria de tipo sensorio-motor, de finalidad especialmente dinámica, y común á un grupo de individuos»; ó mejor aún W. James: «La facultad de realizar actos en armonía con determinados fines, sin previsión de estos fines y sin previa educación de aquellos actos»—, es decir, la serie de acciones que observamos en la vida de los animales, tan complejas y tan perfectamente coordinadas y ajustadas á un fin, que parecen revelar un arte y una ciencia á veces superiores á los esfuerzos de la inteligencia humana más desarrollada, son debidas á una espontaneidad psicofisiológica, sin asomo de reflexión, ni conciencia de los fines ni de los motivos, ni libre elección de los medios, que acusarían la intervención de una razón. Y se conviene, además, en que los instintos se hallan repartidos en los seres de la naturaleza en razón inversa de su «inteligencia» (1).

(1) Damos aquí á esta palabra el sentido amplio é impreciso que suele tener entre los naturalistas, comprensivo no solo de la inteligencia discursiva conocedora de lo universal, sino también de la facultad de percepción y asociación, del poder de aprender que tienen

8.—No es, pues, en estas obras más perfectas y admirables del instinto, donde podría encontrarse algún fundamento de aproximación entre la psicología animal y la mentalidad humana; sino, al contrario, en las variaciones y adaptaciones de su espontaneidad individual que más se alejan de la fijeza y uniformidad específicas del instinto: «en sus indecisos tanteos y torpes ensayos, en sus pequeñas invenciones y humildes progresos, en sus aciertos y en sus mismos errores». El animal no solamente siente las cosas, percibe además lo útil ó nocivo de ellas y adopta actitudes y arbitra medios apropiados en frente de ellas según los casos; no siempre acierta en lo más conveniente, á veces se equivoca y otras parece dudar, remedando las maneras del juicio humano. Posee una memoria de los hechos como el hombre, á veces más pronta y más fiel que la del hombre, y una facultad de asociación de las experiencias pasadas, que le sirven de enseñanza en circunstancias semejantes futuras, dirigiéndole y advirtiéndole sobre lo conveniente para captarlo y sobre los peligros para evitarlos; tiene una manera de previsión ó sensación de lo futuro, especie de inferencia práctica de las consecuencias, que imita al razonamiento humano. Proverbiales son la sagacidad y astucia de ciertos animales, la habilidad y destreza en otros, la prudencia, la cautela, el recelo, etc.

los animales, y de adaptarse á nuevas circunstancias por experiencias sucesivas, modificando y variando las direcciones del instinto. Así, las abejas, las hormigas y otros insectos, son los que mejor imitan en sus industrias é instituciones sociales á la inteligencia humana; en este punto superan inmensamente á los vertebrados superiores, los cuales, y á medida que se asciende en la escala zoológica, poseen instintos menos numerosos y más imperfectos. «La teoría zoológica de la descendencia (transformismo) conviene hoy en que las hormigas y demás insectos no son, hablando con propiedad, inteligentes, y que sus facultades psíquicas se reducen á un desenvolvimiento muy complejo y muy perfecto de los instintos.»—E. Wassmann: *lug. cit.*, p. 320.

El animal es educable y susceptible de progreso en cierta medida. Nacen unos con instintos totalmente desenvueltos y definidos hasta en los más pequeños detalles de su ejercicio; pero otros, especialmente los vertebrados superiores, poseen solamente instintos sin modelar en sus detalles, y necesitan un periodo de aprendizaje y adiestramiento con que adaptarlos á las circunstancias del medio; se observan en general mayores habilidad, destreza y astucia en los individuos viejos que en los jóvenes; la experiencia les sirve también de enseñanza como al hombre. El hombre domestica los animales, hasta los de ferocidad más salvaje, modificando sus instintos naturales y adiestrándolos para fines útiles. Es un hecho de experiencia vulgar que los animales cambian y dulcifican sus costumbres en la convivencia con el hombre, participando en algún modo de los efectos de su civilización (1).

9.—Ahora bien; este conjunto de adaptaciones psíquicas del animal á las condiciones del medio, el adiestramiento en la coordinación de sus actos para fines siempre útiles, ¿supone una actividad capaz de concebir lo universal, de formular juicios, de percibir las relaciones entre antecedente y consecuente, característicos de la inteligencia humana?

El «principio de economía», fundamental en la metodología científica, exige que cuando causas de un orden inferior y más simple bastan para explicar un hecho, no debe recurrirse á causas de un orden más elevado. Así, en psico-

(1) Es de notar, por ejemplo, cómo los animales se adaptan al medio en las grandes ciudades, circulando impasibles entre el movimiento vertiginoso y el estrépito de los modernos aparatos de locomoción. Cuando los automóviles comenzaron á circular por las carreteras, eran el terror y el espanto de las bestias; la experiencia les ha ido acostumbrando á verlos pasar tranquilamente, y los perros, antes víctimas frecuentes de su inexperiencia, han aprendido á ser cautos.

logía animal, la regla fundamental será: *no atribuir á los animales facultades superiores, cuando las inferiores bastan para explicarlo todo*. Si, pues, los actos de la vida animal pueden explicarse por la percepción, la memoria y el apetito sensibles, por las tendencias instintivas, modificadas en cada individuo bajo la influencia de la experiencia puramente sensible; en este caso el recurso á la hipótesis de una actividad racional semejante á la del hombre será un antropomorfismo sin carácter científico (1).

Ahora bien, si se examinan las adaptaciones especiales de los instintos animales, la domesticación y los casos más raros y admirables de adiestramiento debidos á la industria del hombre, todo encuentra explicación en el principio de asociación puramente sensible (2); nada encontramos en la vida animal que exija el recurso á la inteligencia lógica y

(1) E. Wasmann: *l. c.*, pág. 316.

(2) El adiestramiento de los animales es un simple fenómeno de asociación.

«Adiestrar un animal es asociar artificialmente ciertos movimientos á determinadas actitudes ó gritos del educador, de tal manera que la percepción del gesto ó del grito despierte en el animal la imagen de los movimientos que ha de ejecutar. Para formar estas asociaciones se encamina al animal por sus instintos; es decir, se saca partido hábilmente de sus tendencias á buscar lo que le conviene, ó del terror natural que le produce el sufrimiento físico. Un perro, por ejemplo, á la voz de su dueño que le grita: ¡presente!, se levanta sobre sus dos patas traseras y las otras dos al aire, avanzando hacia él erguido y marcial; se creará ver á un militar presentando las armas, con la conciencia del papel que se le hace representar. ¿Qué ha sido necesario para esto? Simplemente la paciencia de asociar repetidas veces una golosina ó una caricia al movimiento ordenado, al gesto y á la voz de mando, y una corrección cuando se resiste á practicarlo; á esto se reduce todo el mecanismo de su actitud cómica. Inútil añadir que el aire marcial, la seriedad, etc., son productos subjetivos de nuestra imaginación. Del mismo modo se ha asociado cierto movimiento de la caballería á la sensación de un trallazo y á la percepción auditiva de una ruda exclamación, y cuando la asociación se ha grabado en el cerebro del animal basta oír tal ó cual grito para que se produzca éste ó el otro movimiento determinado, para

reflexiva, á esta facultad que el hombre posee de abstraer y generalizar, de deliberar y juzgar, de discurrir por conceptos.

«La cuestión no se resuelve, dice Wasmann, con traer á cuento y acumular anécdotas sobre la inteligencia de los animales; es necesario *examinar los resultados críticos de la psicología animal experimental*, y estos resultados son evidentemente desfavorables á la suposición de inteligencia en las bestias... Conocida es la historia del caballo «Kluge Hans» de M. von Osten, de Berlin. Cuando los psicólogos Stumpf y Pfungst le examinaron detenidamente, observaron que le faltaba totalmente la facultad de formar conceptos. Thorndike, Kinnann, Hobhouse, Watson, etc., trabajando sobre monos y otros animales superiores, llegaron á la misma conclusión; y el psicólogo bien conocido Ed. Claparède ha podido decir en el Congreso de Psicología de Francfort (1908) que el resultado de todos los estudios críticos, de todas las experiencias hechas en psicología animal experimental, se encerraba en esta tesis: «*El animal no tiene inteligencia; el animal es incapaz de reflexión.*» El psicólogo inglés Lloyd Morgan reconoce que no existe prueba positiva alguna que autorice la atribución al animal de la facultad de pensar por conceptos.» (1).

En un capítulo de sus Principios de Psicología. — «*Contraste intelectual entre el bruto y el hombre*» — hace W. James una crítica de las anécdotas ó historias más salientes recogidas por Darwin, Romanes, etc., acerca de la inteligencia de los animales, y cree poder demostrar que el proceso mental implicado en ellas es explicable por la mera asociación de contigüidad. Podemos considerar como probado — concluye — *que la diferencia particular más elemental entre la mente humana y la del bruto estriba en esta deficiencia por parte del*

echar á andar ó detenerse, para dirigirse á la derecha ó á la izquierda, con movimiento acelerado ó pausado. — Mercier: *Psych.* pág. 233.

(1) Cfr. Wasmann, *l. c.* p. 321.

último para asociar ideas por semejanza (por abstracción conceptual). El bruto nunca llegará á concebir el pensamiento como tal.»

10.—La crítica de los hechos, verdaderamente científica, no autoriza, pues, la generosidad con que los discípulos de Darwin pretenden dotar al animal de todas las facultades superiores humanas. Cualquiera que sea la naturaleza de la conciencia animal, es lo cierto que la experiencia no descubre en ella nada que de cerca ni de lejos se parezca á este poder que el hombre posee de pasar de lo real á lo lógico, del hecho á lo posible, de lo particular y contingente á lo absoluto necesario, que da origen á las concepciones humanas de la ciencia y del arte, de la religión, moralidad, justicia, lenguaje, progreso industrial, organización social, etc.

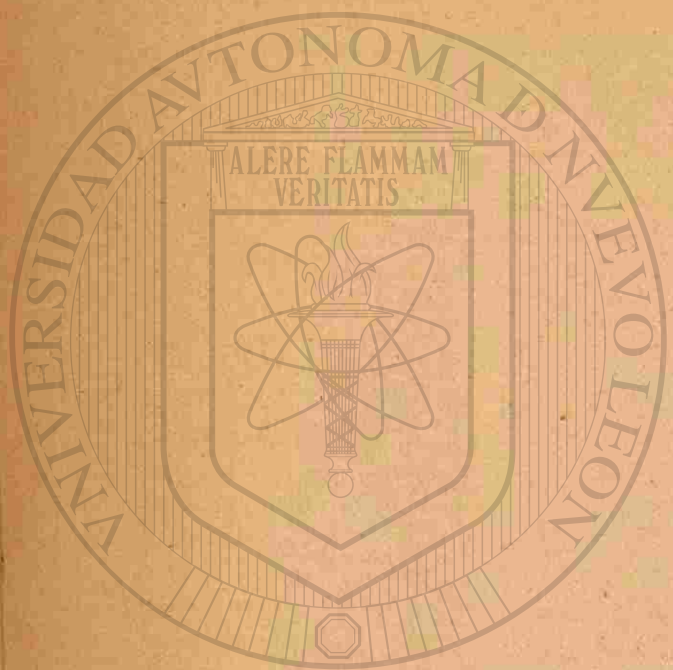
Si los animales poseen, aunque sólo sea en grado ínfimo—escribe Piat (1)—este poder de análisis y deducción que llamamos inteligencia; si saben, como el hombre, romper la trama que constituye la realidad viviente para descubrir los elementos íntimos y hacer con estos materiales esparcidos síntesis nuevas, su energía mental debe extenderse en todos sentidos. «La abeja, por ejemplo, debe descubrir en sus celdillas sólidos; en estos sólidos planos; en los planos, líneas; en las líneas, puntos, y en estos puntos, el concepto de ser, que es otro abismo de atracción para el pensamiento humano. Debe conocer no solamente la práctica, sino la teoría de la geometría; es necesario que en cierta manera sea también metafísica, porque la actividad intelectual es como un sol cuyos radios se extienden en todas direcciones. De hecho, nada semejante se observa en los animales, ó mejor dicho todo lo contrario; se parecen á un maquinista que dirige una máquina, pero ignora su mecanismo y las leyes de su funcionamiento y construcción. La abeja, arquitecto práctico consumado, no comprende ni

(1) *La personne humaine*, pág. 250 y sig. Paris, 1897.

trata de comprender la arquitectura de sus panales, ni la araña la de sus telas, ni el castor la de sus maravillosas construcciones; nada hay en todo esto que se parezca á esa serie indefinida de combinaciones diferentes que puede y debe producir la vista de lo posible, y á la que debe la inteligencia humana el progreso en todas las manifestaciones de su vida; la evolución mental de las bestias no presenta analogía alguna con la inteligencia del hombre, no hay en ellas asomo de vida racional.»

Concluamos, pues, con el citado E. Wasmann (1): «En esta cuestión, la verdad está en un medio igualmente distante de dos exageraciones extremas. El animal no es un hombre, tampoco es una máquina; ni antropomorfismo, ni materialismo mecánico. El animal es un *ser sensible*, dotado de instintos hereditarios y específicos que se modifican más ó menos bajo la influencia de la experiencia sensible. En las hormigas y en los vertebrados superiores, este instinto, así modificado, puede ofrecer sorprendentes analogías con las acciones inteligentes. Cuanto á la evolución gradual, de que habla la teoría de la descendencia, y gracias á la cual habría lentamente surgido desprendida de las formas inferiores de la vida animal la actividad consciente superior del hombre, no encuentra en la psicología animal crítica, ninguna confirmación. Desde el punto de vista psicológico, el abismo que separa al hombre de la bestia, queda siempre abierto. Solamente en el hombre la vida sensible se corona y acaba en vida intelectual.»

(1) *Ibid*, pág. 321.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

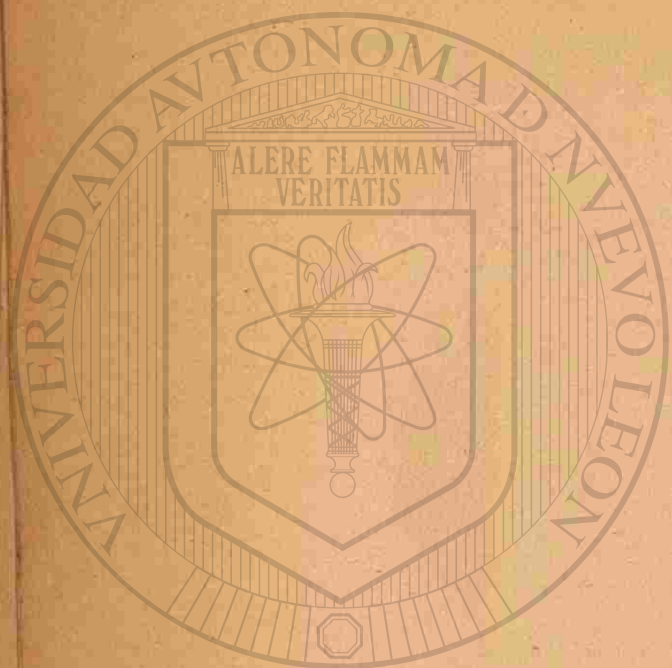
### CORRIGENDA

Pág. 144: Windelbant—léase: Windelband.

Pág. 164: ...haya de resolverse de modo tan simple en los problemas; reales la línea recta...— léase: haya de resolverse de modo tan simple; en los problemas reales...

Pág. 275: ...la filosofía tradicional y escolástica injustamente tachada de intelectualista...— entiéndase aquí la palabra «intelectualista» en el sentido *peyorativo* de formulismo dialéctico vacío, construido fuera de la realidad; que en su recto sentido, la escolástica es esencialmente intelectualista.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
MAY 1985



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

## INDICE SUMARIO DE MATERIAS

	Páginas.
INTRODUCCIÓN.—1. Evolución de la metodología experimental en psicología (Leipzig-Wüzburg).—2. Resultados de la aplicación de los nuevos métodos al estudio experimental de la inteligencia.—3. Psicología y Lógica.....	V
<b>I.—Los conceptos.</b>	
§ I.—Análisis de los conceptos.—1. El pensamiento conceptual.—2. Clasificación general de los fenómenos de conciencia: representaciones y tendencias.—3. Formas representativas inferiores: sensaciones, imágenes.—4. Formas superiores de la representación: conceptos ó ideas. 5, 6. Diferencias entre unas y otras.—7. La idea es una síntesis.—8, 9. Aspectos subjetivo y objetivo de la idea. 10. Doble relación de la idea, al sujeto y á las cosas.—11, 12. Toda interpretación teórica debe respetar la realidad integral de los hechos. Idealismo y empirismo....	1-15
§ II.—1. Relaciones de los conceptos con las representaciones empíricas de la sensibilidad.—2. Diferencias esenciales é irreductibles.—3. El pensamiento sin imágenes. 4. Imágenes generales y compuestas.—5. Comparación de éstas con los conceptos universales.—Asociación imaginaria y lógica conceptual.....	16-30
§ III.—1. Caracteres específicos de las ideas. Análisis psicológico de la abstracción conceptual.—2, 3. Modos de abstracción.—4. La abstracción de la inteligencia y la que realizan los sentidos.—5. La labor abstractiva de la inteligencia no falsea la realidad. 6. Carácter universal de los conceptos; sus relaciones con la abstracción.—7. Generalización é inducción científicas.—8, 9. Necesidad entrañada por las ideas, fundamento de las relaciones lógicas.—10. Interpretación de los datos de la conciencia: los hechos y las teorías.....	31-49

## II.—Los conceptos.—Teorías.

- § I.—*El empirismo*.—1. Empirismo, nominalismo, simbolismo.—2. Teoría asociacionista.—3. H. Spencer.—4. Crítica del asociacionismo.—5. La actividad voluntaria en la asociación ideal: el hábito, la tendencia, la atención, el interés.—6, 7. Empirismo de Hume.—8. Nominalismo de Taine.—9. Conclusión de A. Binet.—10. Fundamento de la ideación según Höfding..... 50-72
- § II.—*Apriorismo conceptual*.—1. Insuficiencia del empirismo para explicar la génesis y los caracteres del pensamiento conceptual. El apriorismo.—2. Concepción platónica de las ideas.—3. Innatismo de Descartes.—4. Apriorismo de Leibniz.—5. Crítica.—6. Origen experimental de los conceptos.—7. Imposibilidad de armonizar en el apriorismo la inteligencia y la experiencia.—8. Conclusión..... 73-87
- § III.—*Formalismo kantiano*.—1. Cómo ha intentado Kant resolver la antítesis de la inteligencia y la experiencia.—2. Las formas y la materia del conocimiento.—3. Idealismo kantiano.—4. En qué consiste y cómo existen en el espíritu las formas del conocimiento: nebulosidades del pensamiento de Kant en este punto.—5. Las formas consideradas como conformaciones, aptitudes ó virtualidades innatas del espíritu, ó como leyes reguladoras de su actividad.—6. La *materia* y la *forma* en Aristóteles y en Kant.—7. Imposibilidad de establecer la armonía entre las formas *a priori* y la materia del conocimiento.—8. Las formas *a priori* no explican la necesidad y universalidad del pensamiento.—9. Subjetividad de las formas y objetividad del pensamiento. La construcción kantiana y los datos inmediatos de la conciencia y del sentido común..... 88-106
- § IV.—*Teoría instrumentalista de los conceptos*.—1, 2. Orientación vitalista y pragmatista de la filosofía actual (*pragmatismo, humanismo, intuicionismo, filosofía de la acción, etcétera*).—3. Teoría de los conceptos según Bergson.—4. Inteligencia, acción, realidad.—5. Crítica de la teoría bergsoniana.—6. Fundamento de verdad en exigir el «sentido de las realidades» contra las exageraciones intelectualistas.—7. Proporcionalidad entre los conceptos de la inteligencia y los modos del sér real.—8. El sér y el *fieri* de las cosas en relación con la inteligencia.—9. Lógica

- gica intelectual y lógica real.—10. La «intuición pura» como función perceptiva de lo real.—11. Noción de la verdad según el pragmatismo (W. James).—12. El valor del conocimiento y de la ciencia depende de su eficacia y utilidad prácticas.—14, 15. Crítica del pragmatismo: incoherencias y contradicciones.—16. Imprecisión de ideas y nebulosidad sofística.—17. La verdad y la utilidad.—18. Concepto *industrialista* de la ciencia.—19. «Empirismo radical» y subjetivismo.—Elementos que integran la idea pragmatista y aplicaciones..... 107-145
- § V.—*Ideo-realismo*. (Aristóteles. Santo Tomás.)—1. Correlación de los problemas del conocer y del sér: idealismo, ideo-realismo.—2. Inteligencia y realidad según Aristóteles: el sér es primero y causa del conocer.—3. Estado de la inteligencia anterior al ejercicio del pensamiento: potencialidad pura, indeterminación, pasividad.—4, 5. Necesidad de un complemento intrínseco de determinación.—6. Teoría metafísica de la realidad: la *idea* forma común determinante de las cosas y de la inteligencia.—7. Condición de la posibilidad del conocimiento.—8. La *idea* pura, abstracta y universal de la inteligencia, y la *idea* inmanente en las cosas.—9. Elaboración de las ideas por el espíritu sobre los datos de la experiencia.—10. Ideología de Santo Tomás.—11. Tendencia del espíritu á la generalización: el *intellectus agens*.—12. Pasividad y receptividad de la inteligencia.—13. Proceso de ideación.—14. La ideación lógica y la invención científica.—15. La experiencia origen primero de toda forma intelectual. Conclusión..... 146-178

## III.—Integración de las ideas en la vida psicológica.

1. El pensamiento conceptual en relación con la vida total de la conciencia.—2. Ideas, imágenes, sensaciones: condicionalidad y eficiencia mutuas.—3. Los símbolos verbales del pensamiento.—4, 5. Las tendencias afectivas y volitivas en relación con las representaciones.—6. Su intervención en la organización y en el curso de las ideas.—7. La inteligencia y las pasiones: el amor y el interés, resortes de la actividad intelectual.—8. La inteligencia y la voluntad: influencia de la voluntad en el cur-

so del pensamiento.—9. Desinterés relativo de la inteligencia en la ciencia.—10. Las ideas principios de acción  
11. Eficacia de las ideas.—12. Cómo las ideas abstractas descienden y encarnan en la corriente concreta de la vida psicológica..... 179-211

#### IV.—Síntesis intelectual.

1. Complemento sintético del análisis conceptual.—Tendencia del espíritu a la unificación..... 212-216

§ I.—*Juicio-verdad-certeza*.—1. Sentido de la palabra: *est.*  
2. El juicio función central de la inteligencia: análisis lógico.—3. La relación formulada en el juicio, y la asociación de representaciones.—4. Juicios *analíticos* y sintéticos.—5. Estructura y condiciones psicológicas del juicio.  
6. Dos formas de psicologismo (mecánico y asociacionista de St. Mill, Bain, Spencer; y finalista de W. James, Bergson, etc.).—7. Crítica del psicologismo.—8. Objetividad del juicio.—9. Juicio y verdad.—10. Interpretación de la definición: *adaequatio rei et intellectus*.—11. El juicio expresión de una identidad real.—12. Estados psicológicos de certidumbre é incertidumbre.—13. Fundamento psicológico de la certeza.—14. Certidumbres legítimas é ilegítimas.—15. La evidencia.—16. Formas de evidencia. Evidencias indiscernibles.—17. Cómo la voluntad interviene en la fijación de nuestros juicios.—18. La voluntad en los juicios morales y prácticos..... 217-275

§ II.—*El razonamiento*.—1. Intuición y discurso.—2. Juicio y razonamiento.—Formas lógicas y actividad psicológica del razonamiento.—3. Fundamento psicológico del mismo.—4. Mecanismo lógico del raciocinio.—5. La deducción: su valor científico.—6. La inducción.—7. Proceso psicológico de la inducción.—8. La inducción analítica. Génesis de los primeros principios.—9. Los principios de las ciencias especiales.—10. La inducción científica.—11. Fundamento de la inducción: empirismo é idealismo.—12. Causalidad y determinismo de la naturaleza.—13. Fundamento metafísico de las leyes inducidas..... 276-306

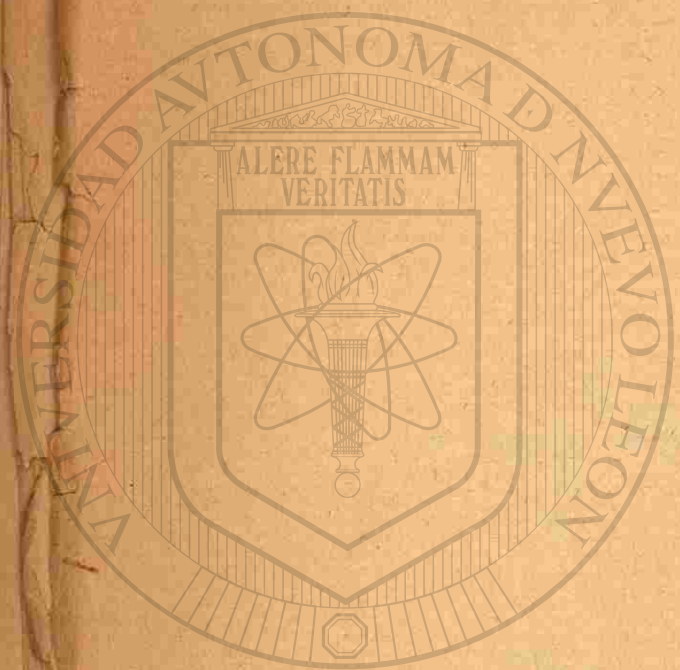
§ III.—*Idea de realidad objetiva*.—*Percepción del mundo exterior*.—1. El problema: conciencia y realidad.—2. Los datos inmediatos de la conciencia.—3. Interpretación subjetivista de estos datos.—Imposibilidad de explicar los caracteres fundamentales de la percepción: *objetivi-*

*dad y exterioridad*.—5. Teoría de la inferencia causal (Descartes).—6. Teorías empíricas fundadas en la asociación.—7 y 8. La *alucinación verdadera* de Taine: construcción del propio cuerpo; ídem del mundo exterior.  
9. Idea de exterioridad.—10. Realidad objetiva de la percepción exterior.—Relatividad de las sensaciones... 307-337

#### V.—Apéndice de psicología comparada.—El instinto animal y la inteligencia humana.

1.—Evolución mental en el hombre y en el animal.—2. Diferencias características: fundamento de estas diferencias en el *concepto*.—3. Imposibilidad de establecer el origen de los conceptos en los *receptos* y *perceptos* (Romanes).—4. Psiquismo animal: Teorías antropomórfica y mecanicista.—5. Métodos y resultados en los estudios de psicología animal.—6. Instinto é inteligencia.—7. Sus opuestos caracteres.—8. Adaptaciones del instinto.—9. La educación de los animales y el desenvolvimiento de la inteligencia.—10. Conclusión: desde el punto de vista intelectual un abismo separa al hombre de la bestia..... 338-361





UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



CAPILLA ALFONSINA  
U. A. N. L.

Esta publicación deberá ser devuelta  
antes de la última fecha abajo indi-  
cada.


9779

150  
A 742p

BF125  
A74  
v.2  
46221

AUTOR  
ARNAIZ, Marcelino.  
TITULO  
Elementos de psicología fundada  
en la experiencia.

FECHA DE VENCIMIENTO	NOMBRE DEL LECTOR

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



