

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 movibles, 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.<sup>a</sup>*—Cfr. sobre la ideología cartesiana D. Mercier: *Origines de la psicol. 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 vigiliás no son 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 fisiologistas 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 anomalía 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?