

doble influencia de la filosofía y de la ciencia, y contribuirá á la fusión del positivismo é idealismo contemporáneos.

ARTÍCULO PRIMERO

LA EVOLUCIÓN DEL ESPIRITUALISMO CARTESIANO

Sección 1.^a--El ocasionalismo, el espinosismo y el ontologismo.

La psicología de Descartes contenía ya en germen la filosofía ocasionalista y ontologista de Malebranche. Es imposible, había dicho Descartes, concebir una acción *real* del alma sobre el cuerpo, ó del cuerpo sobre el alma; porque las dos sustancias tienen propiedades opuestas, que hacen incomprendible su acción mutua: ¿no es natural negar esta acción, y sostener que cuando creemos ejercer un imperio sobre nuestros órganos, la acción producida tiene á Dios por autor, y cuando nos parece sufrir en el alma la influencia de los espíritus animados, esta influencia emana realmente de Dios? Las voliciones del alma serían entonces la *ocasión* de una acción causal de Dios sobre el cuerpo; y los movimientos de los espíritus animales serían también la *ocasión* de una acción de Dios sobre el alma; por manera que ni el cuerpo ni el alma tendrían causalidad efectiva.

Ahora bien: nunca el sentimiento de la acción es más intenso que en las relaciones entre el

alma y el cuerpo; y si aquí el sentimiento de la acción es ilusorio, parece natural concluir, que toda acción de los seres creados no es más que aparente, y la causalidad efectiva corresponde exclusivamente al Creador.

¿Qué sería en realidad la acción de un agente creado sobre un paciente, de un motor sobre un móvil? Si se atribuye al motor y al móvil una substancialidad propia á cada uno, ¿cómo es posible que la primera substancia actúe sobre la segunda? ¿Imaginaremos una entidad, que de el agente desciende al paciente? Es evidente que no; porque ¿dónde residiría esta entidad, al pasar de uno á otro término? ¿Existiría ésta por su cuenta, en el estado de substancia; ó, por el contrario, en el estado de accidente, inherente á una substancia intermedia? En ambos casos, la dificultad queda en pie; porque sería entonces preciso explicar tanto la posibilidad de una acción real de esta substancia *intermediaria* sobre el paciente, como la realidad de la acción del *primer* agente sobre un paciente substancialmente distinto de él.

Sólo hay una solución para este problema obscuro y difícil, dice Malebranche; y consiste en considerar los seres creados como *presentes* unos á otros, pero sin admitir en ellos una reciprocidad real de acción; su actividad aparente es la obra de sólo Dios, con *ocasión* de la presencia mutua de aquéllos.

Mejor aún, dirá Spinoza, suprimamos la distinción substancial de los seres; sostengamos

que no hay más que *una sola substancia*, dotada de pensamiento y extensión; de pensamiento para explicar las acciones de que el alma tiene conciencia, y de extensión para explicar los movimientos corporales; y así quedará radicalmente suprimido el problema de la comunicación causal.

¿Y queda con esto el problema suprimido? Esta es una cuestión que por ahora no nos interesa; bástenos con haber establecido que la psicología exclusivista de Descartes llevaba en su seno el ocasionalismo de Malebranche y el panteísmo de Spinoza.

* * *

Bajo la influencia del mismo espiritualismo exagerado del innovador francés, debía nacer el ontologismo, y á la vez prepararse el terreno al panteísmo.

Colocándonos ahora en el dominio de la ideología y de la crítica, cabe preguntar: ¿de dónde vienen al alma sus ideas de extensión, de forma ó figura, y de movimientos corporales? ¿Del alma misma? Pero los atributos del alma son diametralmente opuestos á los del cuerpo, y no pueden darnos idea alguna de éstos. ¿Del cuerpo? El cuerpo es independiente del alma, con la cual nada tiene de común. Queda Dios, el refugio supremo de la ideología, cuando ya no hay á qué acogerse. Las nociones de extensión, de figura, de movimiento, tienen su objeto en Dios,

origen primero de toda realidad creada, y aquí, en Dios, es donde las percibe la razón humana. Dios solo, pues, explica el origen de nuestros conocimientos intelectuales, y solo él también explica su certidumbre.

Hemos dicho ya que, para Descartes, la certidumbre de la existencia de Dios se encuentra envuelta en la noción que tenemos del Sér perfecto. Según esto, es necesario que, bajo una ú otra forma, conceda Descartes á la inteligencia la intuición del Sér supremo.

Por lo demás, si el alma no está en relación directa con los seres corporales, puesto que en sí misma no encuentra vestigio de la acción de éstos sobre ella, la certidumbre de la experiencia externa no puede tener su fundamento más que en Dios.

Luego, considerada en su doble aspecto, ideológico y crítico, la existencia y la naturaleza de nuestras ideas del mundo corporal, conducen lógicamente á la afirmación de una intuición inmediata de lo infinito.

Añádase á esto que, en la época en que Descartes escribía su *Discurso del método* y sus *Meditaciones*, la teoría ideológica de la Escuela sobre la abstracción intelectual había sido falseada, y que, á causa de esto, fácilmente podían confundirse con los atributos divinos los caracteres de necesidad, de universalidad y de eternidad del objeto del pensamiento. Al percibir los caracteres metafísicos de la Verdad, de la Bondad y de la Belleza, se creyó ver en ellos las ideas

divinas mismas, y penetrar directamente en el seno de lo Absoluto. *El ontologismo* había nacido, según esto, para trazar y allanar el camino al *panteísmo*.

Sección 2.^a—El idealismo.

§ 1.—Origen del idealismo.

La psicología de Descartes se ha desenvuelto en una segunda dirección con Locke, Berkeley, Hume y Kant, dando lugar á la tendencia idealista, de la cual está profundamente saturada la psicología contemporánea.

Bajo el nombre de *idealismo* entendemos la negación de la cognoscibilidad de todo lo que no es la idea; ó en su forma positiva, la afirmación de la incognoscibilidad de todo lo que no es la idea. Descartes es el padre del idealismo.

Conviene, sin embargo, precisar las cosas. El idealismo de Descartes no era universal; se limitaba á los seres materiales. La realidad del alma pensante, objeto de la conciencia, y la existencia del Sér perfecto, principio inmediato de la idea de perfecto, estaban fuera de duda; únicamente era puesta en tela de juicio la realidad de seres materiales.

En efecto, decía Descartes, para ser los cuerpos percibidos por el alma, deberían obrar sobre ella; y de la naturaleza de la acción recibida, inferiría el alma la naturaleza del agente que causa la impresión; pero ¿y cómo un cuerpo, que sólo es susceptible de movimientos y de formas, puede obrar sobre un espíritu,

cuya actividad se encierra toda en el pensamiento? Aun suponiendo, por otra parte, que tal acción fuera posible, ¿de qué serviría? Porque, de cualquier modo que se considere el cuerpo, tal y como existe en la naturaleza, se compone de extensión, forma, movimiento y nada más; ahora bien: nuestras representaciones y sensaciones corporales son nociones de color, de sonido, afecciones de placer ó dolor; ¿y qué puede encontrarse de común entre las primeras nociones y las segundas?

Nuestra alma es como un arpa, en la cual ha dispuesto la naturaleza sabiamente y en la tensión conveniente todas sus cuerdas; cuando el aire exterior las mueve, ó el dedo del artista las percute, vibran las cuerdas produciendo sonidos armoniosos; ¿se dirá que la fuerza del aire ó el dedo del artista son armoniosos? Claro está que no. Pues del mismo modo, los movimientos de los espíritus animales, á manera de prolongaciones de los movimientos exteriores, son para el alma causas ocasionales que la excitan á pensar; pero los pensamientos mismos, «las ideas de dolor, de los colores, sonidos y otras semejantes» del dominio del sentido íntimo ó de la conciencia, son obra exclusiva del alma (1).

Debe de haber, es verdad, para Descartes *algo fuera de nosotros*, algo que no se sabe lo que

(1) «El que haya comprendido bien hasta dónde se extienden nuestros sentidos, y qué es lo que ellos pueden transmitir á la facultad de pensar, debe sostener, al contrario, que ninguna idea de las cosas nos es representada por ellos, tal como la formamos por el pensamiento; de suerte que nada hay en nuestras ideas que no sea natu-

es y que despierta la actividad del alma, haciéndola pasar al acto del conocimiento, lo que Kant llamará un *noumeno*, una *cosa en sí*; pero cuando se admite que el cuerpo no tiene acción real sobre el alma pensante, que no hay semejanza alguna entre nuestras representaciones y el movimiento que las provoca, como no la hay entre la armonía de un instrumento de música y el aire ó el dedo que le hacen vibrar, es lógico concluir que nosotros no conocemos más que nuestras ideas. Y esta conclusión es la definición misma del idealismo.

* * *

Hubiérase podido creer á primera vista, que el empirismo de Locke debía determinar una

ral al espíritu, ó á la facultad que éste tiene de pensar; exceptuando solamente ciertas circunstancias que no pertenecen más que á la experiencia. Así, por la sola experiencia juzgamos que tales ideas que tenemos presentes al espíritu, se relacionan á cosas que existen fuera de nosotros; no que estas cosas las hayan transmitido á nuestro espíritu por los órganos de los sentidos, tal y como los sentimos, sino porque han transmitido algo que ha dado ocasión á nuestro espíritu por la facultad natural que éste tiene de formarlos en esta ocasión más bien que en otra. Porque, como nuestro autor asegura también en el artículo diez y nueve, conforme á lo que él ha tomado de mis Principios, 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 la Dióptrica; de donde se sigue que también las ideas de movimiento y de 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 ocasión de ciertos movimientos corporales, con los cuales aquéllas no tienen semejanza alguna. —DESCARTES. *Lettres. Remarques sur un certain placard, imprimé aux Pays-Bas vers la fin de l'année 1647.* Œuvres de Descartes, ed. Cousin, t. X, p. 94-96.

reacción contra el idealismo cartesiano. Locke, en efecto, desechó las ideas innatas de Descartes; pero los argumentos del filósofo inglés se fundaban en un supuesto falso, el de creer que las ideas innatas eran concebidas como conocimientos *actuales*; y Descartes no había sostenido que nuestras ideas *actuales* fuesen innatas, sino solamente el *poter* de formarlas sin el concurso efectivo de ninguna actividad extraña al alma. De aquí resultó que los esfuerzos de Locke para reivindicar la parte de la experiencia sensible en la formación de nuestros conocimientos, debían volverse contra la intención de su autor, y han confirmado efectivamente, más bien que debilitado, las posiciones del idealismo cartesiano. Por lo demás, en lo que toca á la tesis de la incognoscibilidad de las substancias, no hay entre Locke y Descartes diferencia alguna esencial.

Según el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, nuestras ideas tienen un doble origen: la *sensación* y la *reflexión*; la primera nos hace conocer las cualidades sensibles, y la segunda las operaciones del alma; después, toda la actividad del espíritu se reduce á establecer entre las ideas simples procedentes de estos dos orígenes, relaciones de identidad ó diversidad, de conveniencia ó no conveniencia; el entendimiento humano no va más allá de la coordinación de estos accidentes. «Las ideas específicas que poseemos de substancias corporales, no son otra cosa que una colección de un

número determinado de ideas simples, consideradas como unidas en un solo sujeto» (1).

El idealismo de Locke dejó atrás al idealismo cartesiano. Jamás, en efecto, se le ocurrió á Descartes poner en duda la substancialidad del yo pensante; y para el filósofo inglés, la realidad substancial del espíritu es tan precaria como la de los seres materiales; porque, dice él, «considerando las ideas de pensar, querer, ó de poder excitar y contrarrestar los movimientos de los cuerpos, como inherentes á cierta substancia, es como adquirimos la idea de espíritu inmaterial». Ahora bien: no tenemos noción alguna distinta de lo que es la substancia corporal ni de lo que es la substancia espiritual; luego «en uno y otro caso, la idea de *substancia* es igualmente obscura, ó más bien no es nada para nosotros, puesto que es *un no sé qué*, que suponemos ser el sostén de estas ideas que llamamos *accidentes*» (2).

*
* *

Locke había, pues, reducido la psicología á estos términos: Las cualidades sensibles de los cuerpos y las operaciones del alma se representan por ideas, simples las unas, y las otras compuestas, entre las cuales establece relaciones el entendimiento; y en la base de todas

(1) LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. II, cap. 23, § 15.

(2) LOCKE, *ibid.*

ellas coloca un sostén desconocido que llama substancia, materia ó espíritu.

Este sostén desconocido de las cualidades corporales es superfluo para Berkeley; el filósofo irlandés suprime la substancia de los cuerpos, y no deja subsistente más que el espíritu.

Podrían negarse las premisas de su razonamiento; pero, puesta una vez la tesis inicial del idealismo de Descartes y de Locke, no puede negarse el rigor lógico de su deducción.

«Las cualidades sensibles, dice él, son el color, la figura, el movimiento, el olor, el sabor, etc..., es decir, las ideas percibidas por los sentidos. Ahora bien: es contradictorio colocar la existencia de una idea en una cosa que no está actualmente dotada de percepción, porque *tener una idea* y *percibir* es todo uno. Luego el sujeto, en que existen el color, la figura y las demás cualidades sensibles, debe conocerlas; de donde se deduce con toda evidencia que no puede existir una substancia *no-pensante*. De aquí se sigue como última consecuencia, que la *materia* ó substancia corporal no existe; y que sólo puede existir la substancia pensante y espiritual» (1).

*
* *

Hume es aún más radical; no reconoce substancia de ningún género, y concluye por suprimir el «sostén desconocido de las ideas,» que se

(1) BERKELEY, *The principles of human knowledge*, by Collyns Simon, p. 33, 34 y 40. Londres, Rontledge, 1893.