

te. De donde se sigue, que la imposibilidad de pensar en el *hielo caliente*, era real al principio, pero no absoluta.

Lo contrario que en las anteriores, sucede en las dos últimas proposiciones: «la presión de un cuerpo se ejerce en el espacio», y «el movimiento supone algo que se mueve»; la necesidad que en éstas experimenta el espíritu de unir el predicado y el sujeto, es absoluta; prueba de ello es, que todo esfuerzo para romper la asociación de los estados de conciencia, representados por los términos de estas dos proposiciones, sería completamente inútil. La contradictoria de estas proposiciones no puede concebirse.

Ahora bien, dice Spencer, una proposición es cierta, cuando el enlace entre los estados de conciencia expresados por los dos términos, es indisoluble. El medio de cerciorarse de su indisolubilidad consiste en hacer esfuerzos por romper esta unión representada en la conciencia, y sustituirla por su contradictoria; la esterilidad de estos esfuerzos es la piedra de toque de la certidumbre. Luego, concluye Spencer, el criterio de la verdad de una proposición consiste en que su contradictoria sea inconcebible.

Frecuentemente suele decirse que el criterio de la certeza, en H. Spencer, es puramente *subjetivo*. Hay, efectivamente, en los *Principios de psicología*, más de una página que parecen justificar este juicio; pero están evidentemente en desacuerdo con el último pensamiento del filósofo inglés. En la contestación á Stuart Mill, ha

formulado con más exactitud y claridad su sistema criteriológico; rechaza en ella abiertamente el subjetivismo, y declara en términos precisos que la inconcebibilidad de la contradictoria, no es para él la expresión de una impotencia exclusivamente subjetiva, sino el resultado de la experiencia.

Concibo, dice, sin dificultad, y *creo* sin esfuerzo, que tal pájaro es negro, y que tal otro es amarillo; porque la experiencia me ha hecho ver unas veces pájaros negros, y otras veces amarillos. En cuanto á la proposición el «hielo está caliente», no la tengo por inconcebible, puesto que encuentro en la experiencia medios de imaginar la congelación del agua á una temperatura superior á la de mi organismo; pero llamo á esta proposición *increíble*, por hallarse en oposición con la experiencia habitual, y necesita, á causa de esto, un esfuerzo de espíritu extraordinario para ser concebida. Al contrario, esta otra proposición: «uno de los lados de un triángulo es igual á la suma de los otros dos», no solamente es «increíble», sino también *inconcebible*. Respecto á la inconcebibilidad de esta proposición, no tiene otra razón de ser, que su desacuerdo con todas nuestras observaciones personales y con los resultados uniformes y permanentes, depositados por las experiencias del pasado en nuestra organización cerebral.

Y si, con Stuart Mill, se le arguye diciendo, por ejemplo, que los antiguos griegos tenían por inconcebible la existencia de los antípodas,

mientras que nosotros la concebimos y admitimos, Spencer contesta que la inconcebibilidad de la contradictoria no es una regla crítica absoluta, ni un juicio sin apelación. Sólo aquél podrá juzgar en esta apelación, y en juicio definitivo, que sepa leer en su conciencia, y reducir á sus más simples elementos los datos contenidos en ella (1). En estas condiciones, la teoría crítica de Spencer se aproxima á la tesis clásica de la evidencia objetiva de la verdad.

No hay duda de que la experiencia sensible no encierra ella sola toda manifestación de la verdad; en la cuestión *ideológica* del origen de nuestros estados de conciencia, hay una distancia muy grande entre nosotros y el psicólogo inglés; pero cuando la cuestión se coloca en el terreno *criteriológico*, y nos preguntamos con él, cuál sea el valor del enlace entre nuestros estados de conciencia, nuestra respuesta, de la que no difiere esencialmente la teoría spenceriana, puede resumirse en estos términos: Los datos de la conciencia, si son complejos, deben reducirse á sus elementos; cuando éstos son de una simplicidad absoluta, basta poner unos en presen-

(1) «Cuando S. Mill recusa la piedra de toque de la necesidad como garantía de la verdad, so pretexto de que lo que es necesario para uno no lo es para otro, se olvida de que no todo el mundo tiene el poder de introspección necesaria para apreciar en cada caso particular lo que atestigua la conciencia; y de hecho, la mayor parte de los hombres no se halla en condiciones de interpretar los datos de la conciencia más que en sus manifestaciones las más simples, y aun aquellos que pueden hacerlo, se exponen á tomar, cuando no se reflexiona lo suficiente, por datos de la conciencia, lo que después de un examen más atento se ve que ésta no contiene.»—*Essays*, tomo II, pág. 392.

cia de otros para ver surgir entre ellos relaciones contingentes ó necesarias; la manifestación evidente de una relación de identidad ó de no identidad entre dos datos elementales de la conciencia, es decir, entre dos conceptos irreductibles: tal es el motivo último de la ciencia cierta, tal es la regla directriz suprema de la certidumbre.

H. Spencer no es, pues, subjetivista. El enlace establecido entre los estados de conciencia, representados por los términos de la proposición, se apoya objetivamente sobre la experiencia.

Queda aún por saber, cuál es en la crítica spenceriana el valor de los términos enlazados en la proposición; ó más claramente, si los datos elementales de la conciencia son estados puramente subjetivos ó tienen valor real; y en el último caso, si esta realidad es *fenoménica* nada más, ó también *nouménica*. La contestación de Spencer á estos problemas se resume en lo que él llama «el realismo transformado», especie de teoría híbrida en que se encuentran, sin poder formar un cuerpo de doctrina, el idealismo, el monismo y el positivismo mecanicista.

¿En qué consiste este «realismo transformado»? No obstante su tesis inicial, según la cual nuestros estados de conciencia «no son más que afecciones subjetivas» (1), H. Spencer profesa el *realismo*, y trata de probarle *negativa y positivamente*.

(1) *Princ. de Psic.*, §§ 86 y 87.

La prueba *negativa* reside principalmente en un argumento, que Spencer llama «argumento de prioridad». Aun dado el supuesto—dice él—de que el realismo no estuviera suficientemente demostrado, debería preferirse al idealismo, por ser imposible formular, y *a fortiori* demostrar, el idealismo, sin que á cada caso se presuponga el realismo, y haya necesidad de buscar apoyo en él; de aquí que las supuestas probabilidades de error en el realismo se encuentran también, pero centuplicadas, en la concepción idealista (1). Añádase á esto la mayor «sencillez» y «claridad» de la teoría realista sobre la antirealista,

(1) Inténtese—dice Spencer—oponer al realismo del hombre vulgar la concepción idealista de la naturaleza, y será imposible no suponer la tesis realista que se trata de combatir. «Decid, por ejemplo, á un hombre del campo que el sonido de la campana de su pueblo existe en él mismo, y que si no hubiera criaturas dotadas de sensibilidad, no habría sonido ninguno. Cuando haya salido de su asombro, procurad hacerle comprender esta verdad que os parece tan clara. Explicadle cómo las vibraciones de la campana son comunicadas al aire, que las transporta en forma de ondulaciones ó pulsaciones, cómo estas pulsaciones hieren sucesivamente la membrana de su oído y la hacen vibrar; hacedle, en fin, ver cómo lo que en la atmósfera es movimiento mecánico, llega en él á ser la sensación del sonido, que tiene variedad de grados y matices como los movimientos de que procede.

•Preguntaos después á vos mismo lo que le habéis dicho cuando le hablabais de la campana, del aire, de los movimientos mecánicos; ¿entendéis las *ideas* que él tiene de estos objetos? En caso afirmativo, suponéis que poseía él ya los conceptos que tratáis de hacerle comprender, lo cual es una suposición absurda. En caso negativo, por campana, aire y movimientos entendéis lo mismo que él entiende: es decir, verdaderas existencias reales y objetivas, y os será imposible suponer que, lo que él conocía como sonido, existe subjetivamente en él, y nada más que en él, sin suponer á la vez con él mismo las realidades objetivas que queréis negar. Imposible, pues, hacerle ver que él no conoce más que sus sensaciones, sin suponer antes la conciencia de todas las realidades y de todos los cambios que son causa de estas sensaciones.—*Ibid.*, § 404

por lo que también debe aquélla preferirse á ésta (1).

La *prueba* positiva es doble, y se funda á la vez en el análisis de la conciencia y en el de la realidad. El objeto de todo acto de conciencia aparece en condiciones limitadas; luego hay una realidad más universal, de la cual es una parte limitada el objeto presente en un momento dado á la conciencia; luego la posibilidad de la conciencia es por sí sola una demostración de que hay una realidad absoluta. La conciencia del yo, además, está acondicionada por la del no yo, y recíprocamente, la conciencia del no yo está acondicionada por la del yo. Pero lo absoluto es incondicional; luego hay por encima del yo y del no yo, una realidad absoluta. Por último, la ciencia ha establecido que, á través de los fenómenos físicos y químicos de la naturaleza, la energía permanece constante; luego la energía es la única realidad verdadera, de la cual son expresiones fenoménicas los cambios físico-químicos.

Por todas estas razones, concluye el filósofo inglés, que «el postulado, inevitablemente contenido en todos los razonamientos que demuestran la relatividad de las sensaciones, es que existen fuera de la conciencia condiciones por las que se manifiestan los objetos, simbolizadas en las relaciones que nosotros concebimos» (2).

(1) *Ibid.*, §§ 407-412.

(2) *Ibid.*, § 472.

Pero el realismo de Spencer no se parece, desde luego, al «realismo vulgar y grosero del niño ó del salvaje», que no solamente cree en la existencia de una realidad opuesta al pensamiento, sino que se figura candorosamente conocer también las cosas de la naturaleza, tales como son. Entre uno y otro realismo hay una distancia inmensa. «La conciencia, dice, no tiene semejanza alguna con las cosas exteriores, con las cuales se halla en relación, ni hay que pensar en aproximación de ninguna clase.» «De que una existencia objetiva *cualquiera*, manifestada en determinadas condiciones, *cualesquiera* también que éstas sean, aparezca y sea como una necesidad final del pensamiento, no se sigue de aquí en modo alguno, que esta existencia y estas condiciones sean para nosotros nada más que los correlativos desconocidos de nuestras sensaciones, y de las relaciones que las enlazan. El realismo que subscribimos, afirma la existencia del objeto, como separada é independiente de la existencia del sujeto; pero no afirma que los modos de la existencia objetiva ni las conexiones que unen estos modos sean objetivamente tales como aparecen. Así entendido nuestro realismo, en nada se asemeja al vulgar; y con el fin de hacer resaltar esta diferencia, nos ha parecido bien denominarle realismo transformado» (1).

Un ejemplo de analogía podrá aclarar esta

(1) *Ibid.*, § 472.

doctrina abstracta, para lo cual bastará con recordar la teoría de la perspectiva. Al dirigir la vista á través de una ventana sobre un objeto cualquiera, sea, por ejemplo, un cofre expuesto á la luz solar, es fácil, teniendo la mirada fija en el objeto, señalar en el cristal de la ventana puntos de tal manera dispuestos, que cada uno de ellos corresponda á un ángulo del cofre, y unir después estos puntos por líneas de modo que cada una corresponda á uno de los bordes de este mismo cofre. Una vez hecho esto, resulta en la superficie del cristal una imagen lineal del cofre—lo que se dice una imagen en perspectiva,—una representación de su forma, no al modo como aquél es concebido, sino tal como es visto en la realidad. Si ahora se considera la relación entre la figura y el objeto, encontramos que difieren por muchas razones; el uno ocupa un espacio de tres dimensiones y el otro solamente de dos; las relaciones entre las líneas del uno, no son las mismas que existen entre las del otro; las direcciones en el espacio de las líneas representativas, son enteramente distintas de las direcciones de las líneas reales; los ángulos en que se unen unas con otras son en los dos objetos también distintos, y así de lo demás. Sin embargo de esto, están de tal modo unidas la representación y la realidad, que dados el objeto, las condiciones de la visual y el plano intermedio del cristal, no es posible otra figura distinta; y toda modificación de posición ó distancia, que pudiera afectar al objeto, se traduciría

fatalmente en una correspondiente modificación de la figura en el cristal. Hay aquí por consiguiente un caso de *simbolización* tal, que, no obstante la diferencia esencial entre la cosa y el símbolo, aparece siempre una correspondencia exacta, aunque indirecta, entre las relaciones variables producidas en los elementos del uno, y las relaciones variables que resultan en los elementos del otro (1).

Estamos, pues, invenciblemente obligados á creer en la existencia de *una cierta realidad objetiva*, que se nos manifiesta en *ciertas condiciones*, pero á la vez somos condenados á ignorar la naturaleza de esta realidad mal definida. Tal es la conclusión de la Psicología; y las inducciones que ésta autoriza, no van más lejos.

Queda todavía por resolver un problema fundamental. Si ignoramos la naturaleza de la realidad objetiva, ¿de dónde procede nuestra ignorancia? ¿Viene de la naturaleza de la cosa conocida, ó de la del sujeto que la conoce, ó de una y otra á la vez? La cuestión, de este modo propuesta, es en el fondo la que ha llegado á ser, después de Kant, el problema esencial de la metafísica, esto es, la determinación de los límites de la inteligencia humana.

Kant ha tratado de resolverle estudiando la naturaleza de la razón en sí misma; H. Spencer, más avisado, somete al análisis, no la facultad de conocer, sino sus actos, es decir, nuestros co-

1) *Princ. de Psic.*, § 473.

nocimientos. El análisis de Kant dió como resultado la incognoscibilidad de los «noumenos»; y H. Spencer concluye, inductiva y deductivamente, en la existencia de un *no yo nouménico*, y á la vez en la incognoscibilidad de la naturaleza distintiva del *noumeno* ó de los *noumenos* que le componen.

Hemos seguido hasta aquí al filósofo inglés en los análisis inductivos de sus *Principios de Psicología*; sigámosle también en su obra deductiva de los *Primeros principios*.

*
* *

En los *Primeros principios* se propone H. Spencer hacer un examen profundo de las nociones primordiales de la religión, de la ciencia, de la conciencia, etc., y buscar después su conciliación.

En el momento de entrar en escena H. Spencer, el idealismo, llamémosle así, domina en el terreno de la psicología y de la metafísica. Parecía ya definitivamente resuelto, después de los trabajos de Hume, que el espíritu humano debía quedar enmurallado en el recinto de su conciencia; y, después de Kant, que más allá del fenómeno todo es necesariamente incognoscible.

En la filosofía de la naturaleza había adquirido un dominio absoluto la teoría mecanicista. Proscritas las causas finales, quedaban reducidos á modos de movimiento todos los hechos de

orden físico, químico, biológico y hasta psicológico; el universo no era más que un conjunto de fuerzas mecánicas transformables unas en otras, sin aumento ni disminución; la cantidad total de la materia y de la energía era considerada invariable.

Es, sin embargo, muy difícil no creer en la existencia independiente de la realidad; así que Spencer se encargó de demostrarla en sus *Primeros principios*; el idealismo no puede ser enunciado, ni sobre todo demostrado, sin que se presuponga el realismo; la misma conciencia, por otra parte, no resignándose á quedar encerrada dentro de sí misma, rompe en sus propias afirmaciones los muros que se pretende imponerla; el sentimiento del yo acusa invenciblemente la realidad del no yo.

Tan difícil como esto es que la humanidad prescindiera de lo absoluto. Todas las razas y todos los pueblos han tenido fe, y la tienen hoy, en su existencia. Las religiones, que un antropólogo de primer orden, de Quatrefages, consideraba como un carácter distintivo de la especie humana, hasta el punto de negar la existencia histórica y prehistórica de un pueblo sin religión, viven de lo absoluto. ¿Es creíble que no haya en las religiones un fondo de verdad? Ahora bien: si hay razón de presumir ó de creer que las aspiraciones religiosas no son vanas, el conflicto entre las creencias religiosas de la humanidad y la metafísica idealista, es manifiesto. No es posible, por otra parte, descansar

en una abstención escéptica y sistemática, á la vista de una tan evidente oposición y tan general; sentimos en el corazón una necesidad de armonía y de unidad demasiado fuerte é imperiosa, para permanecer espectadores impasibles de semejante desorden. Hay aquí, pues, un primer conflicto, que la filosofía está llamada á resolver.

Hé aquí el segundo: el mecanicismo se presenta adornado con ropaje científico, como la única interpretación plausible de la ciencia. Pero es bien difícil suprimir los aspectos cualitativos de la naturaleza, para reducirla toda á cantidades; es imposible identificar la conciencia con el fenómeno nervioso; porque, aun en el supuesto de que nos fuera dable reconocer en la conciencia y en el fenómeno nervioso dos aspectos distintos de un mismo hecho, faltaría explicar cómo y por qué ciertos hechos materiales tienen solamente, entre tantísimos otros, el privilegio de presentar este doble aspecto.

La solución de este doble conflicto ha de buscarse en el análisis profundo de las nociones fundamentales del espíritu humano: nociones religiosas; nociones de la ciencia, ó más bien del mecanicismo considerado como concepción científica de la naturaleza; nociones de filosofía, ó más bien de idealismo, es decir, del conocimiento según la interpretación idealista.

Las religiones suscitan en el espíritu estos dos problemas: ¿Qué es el universo? y ¿cuál es su origen?

Sobre la cuestión del origen del universo, se presentan tres hipótesis posibles: el ateísmo, que concibe el mundo como existiendo por sí mismo; el panteísmo, según el cual, el mundo se hace pasar á sí mismo de la potencia al acto; y el teísmo, que profesa la creación del universo por un agente exterior. Ahora bien, estas tres hipótesis son inconcebibles. Todas ellas, en efecto, terminan, más tarde ó más temprano, abierta y claramente ó de un modo indirecto é implícito, en la afirmación de un sér existente por sí mismo, de una «existencia autónoma». Pero una «existencia independiente» no pudo tener principio, y la duración sin límites es inconcebible; luego, el problema del origen del universo conduce irremediamente al espíritu á afirmaciones verbales inconcebibles.

La cuestión de la naturaleza de la Causa Primera del universo, es también un callejón sin salida. Nos vemos obligados á concluir en la existencia de una causa primera del universo; y esta causa primera no puede ser otra que un infinito ó un absoluto. Pero las nociones de causa, de infinito y de absoluto son incompatibles. Luego, nuestras ideas sobre la naturaleza del universo, así como las relativas á su origen, son contradictorias, y, por tanto, las proposiciones encerradas en las creencias religiosas no tienen sentido alguno representable por el pensamiento.

La sola conclusión abstracta que aparece en el fondo de todos nuestros estudios sobre la causa primera, como en el fondo de todas las

creencias, politeístas, monoteístas, panteístas y ateas, es que el universo manifiesta la existencia de un poder absolutamente insondable. Las teologías científicas están acordes también con esta conclusión: Dios es incomprendible.

Las nociones fundamentales de la ciencia, consideradas desde el punto de vista mecanicista, son las de espacio, de tiempo, de movimiento y de traslación del movimiento, de fuerza y de modo de acción de las fuerzas; y desde el punto de vista del idealismo, son estas nociones de sensación y de un sujeto consciente de la sensación. Creemos invenciblemente en las nociones del *espacio* y del *tiempo*; pero cuando reflexionamos sobre lo que pensamos saber de ellas, nos encontramos enfrente de lo incomprendible. Respecto de la *materia*, ya se acepte la explicación que hace de ella un agregado de elementos, ó de centros de fuerza, como pensaba Boscovich, una y otra son igualmente inconcebibles. Cuanto al *movimiento* y á sus *transformaciones*, á la *fuerza* considerada en sí misma y en sus *modos de acción*, por todas partes y siempre se nos presentan envueltos en afirmaciones inconcebibles y contradictorias.

No se ve mayor luz en las nociones implicadas en la *conciencia del yo*. Los *estados de conciencia* se ordenan en una serie de hechos y cambios sucesivos; esta serie podrá ser, y no cabe medio, finita ó infinita, pero ninguna de estas dos hipótesis está exenta de contradicción. De una parte, la conciencia implica un *yo* consciente; é inútil-