

mente se empeña el fenomenista en reducir el *yo* á un agregado de impresiones; no tiene más remedio que confesar sinceramente que los mira como suyos. De otra, resulta que la conciencia de *sí* es imposible, porque la conciencia supone necesariamente dos términos, un sujeto y un objeto; y la conciencia de *sí* supondrá que el sujeto y el objeto son uno mismo; luego la conciencia de *sí* es imposible.

En conclusión: sea que analicemos nuestros conocimientos relativos á la naturaleza exterior, tal como nos la presenta la mecánica, sea que tratemos de escudriñar nuestros estados de conciencia, las cosas y el *yo*, todo aparece igualmente envuelto en la obscuridad de lo inconcebible y de lo contradictorio. Estamos, pues, imposibilitados para conocer nada fuera de los *fenómenos* de la experiencia.

Las leyes de la inteligencia nos llevan á la misma conclusión. En efecto, el ejercicio del pensamiento está sometido á las leyes de la *relación*, de la *diferencia* y de la *semejanza*; conocer una cosa es percibirla en relación con la conciencia, distinguirla de las demás cosas, y reducirla á otras más simples y de la misma naturaleza. Ahora bien: el conocimiento de lo absoluto y de lo infinito excluye estas tres condiciones; luego, lo absoluto y lo infinito no pueden caer bajo el dominio del pensamiento; luego son incognoscibles.

*
*
*

Las conclusiones establecidas por H. Spencer en sus *Primeros principios* pueden resumirse en lo siguiente: Las nociones de causa primera, absoluta, infinita, que se hallan en el fondo de todas las religiones, son incompatibles ó contradictorias. Las nociones de tiempo, de espacio, de materia, de movimiento, de fuerza, que forman la base de la ciencia del universo, desde el punto de vista mecanicista, son inconcebibles ó contradictorias. Las nociones de estados de conciencia y de la conciencia misma, que constituyen el fundamento de toda psicología, son también inconcebibles y contradictorias. Por último, para ser concebible un objeto, ha de reunir estas tres condiciones del pensamiento: debe ser *relativo*, *diferente* de otros objetos, *semejante* á otros objetos; en dos palabras: ha de ser *relativo* y *limitado*; que es la llamada *ley de relatividad del pensamiento humano*.

Pero entonces, ¿á qué queda reducido lo absoluto y lo infinito? ¿Designan acaso estas palabras otra cosa que una pura y simple negación, la negación de lo concebible, según lo afirmaba Hamilton? Considerada desde el punto de vista estrictamente *lógico*, contesta Spencer, esta conclusión sería inevitable. Pero las leyes de la lógica, conciernen sólo á los objetos del pensamiento, de los cuales poseemos una conciencia *definida*; y hay en cambio, otros pensamientos incompletos, que nunca podrán completarse, y de los cuales tenemos una conciencia *indefinida*, los cuales no son menos reales que los an-

teriores, en el sentido de constituir tendencias y afecciones normales é indeclinables de la inteligencia. Y la conciencia de lo absoluto pertenece á esta segunda categoría.

Cuantos argumentos tiendan á establecer la relatividad de nuestro conocimiento, suponen la existencia de algo que no es relativo. Afirmar que no podemos conocer lo absoluto, equivale á reconocer implícitamente que hay un *absoluto*, pero que no podemos saber *lo que él es*. Es imposible además, concebir un conocimiento que no tuviera por objeto más que las apariencias; una apariencia, en efecto, sin una realidad de la que fuese apariencia, es inconcebible. Un espacio limitado tampoco es concebible, á no suponer necesariamente algo más allá de los límites; luego, la noción de lo absoluto no es de lo puramente inconcebible, sino que es la afirmación de alguna existencia más allá de lo positivamente conocido. Y, en general, concebir un objeto como relativo, es concebirle en oposición con un *no-relativo*, es decir, con un *absoluto*. Por último, no podemos concebir nuestras impresiones sensibles, sin afirmar la existencia de una causa que nos impresiona. Luego, por todo lo anterior, debe concluirse necesariamente que existe un *absoluto*, del cual poseemos una conciencia *indefinida*.

Pero se dirá: si el pensamiento está sujeto á la ley de relación y de límite, ¿cómo explicar el origen de la idea de un objeto, que no tiene relación ni límite? Por medio de nociones múltiples,

contesta Spencer, en las cuales vamos suprimiendo mentalmente las formas especiales y los límites.

La conciencia de lo absoluto es una idea abstracta, no de un grupo particular de conceptos, sino de *todos* nuestros conceptos. Todos los objetos particulares del pensamiento varían; pero siempre hay algo constante *que subsiste á través de todos los cambios*; este algo es la *existencia en general*, lo *inmutable en general*, lo *absoluto*.

Y no solamente es legítima la creencia en la existencia de lo absoluto, sino que ningún otro conocimiento es más firme y cierto que éste. En efecto: la certidumbre de un conocimiento se mide por la impotencia del esfuerzo que es necesario poner, para eliminarle del campo de la conciencia; pero el conocimiento de lo absoluto va necesariamente unido á cualquier otro; luego es el más cierto de todos nuestros conocimientos.

¿Cuál será, después de todo lo dicho anteriormente, la solución de los dos conflictos que Spencer trataba de resolver? En primer lugar, la religión y la ciencia son conciliables; porque si la ciencia y la filosofía establecen que no poseemos noción *distinta* de lo absoluto y de lo infinito, queda siempre en pie la creencia en un sér misterioso, insondable, objeto de la religión.

También son conciliables la ciencia, entendida como concepción mecánica del universo, y la filosofía idealista; porque si el fondo de las

nociones de tiempo, de espacio, de materia, de movimiento y de fuerza, es inconcebible y contradictorio, hay, sin embargo, *un absoluto*, que se manifiesta por los fenómenos de movimiento y de fuerza; y nada impide que se interpreten todos los fenómenos de que se ocupa la ciencia, es decir, lo cognoscible, en términos de masa, de energía y de movimiento.

En estas condiciones, la filosofía está perfectamente acorde con la ciencia; pero, ¿de dónde vienen los conflictos por parte de la filosofía? De que los metafísicos se creen con derecho á pronunciarse sobre la naturaleza de lo absoluto; unos, diciendo que el universo existe por sí mismo, sin causa primera (ateísmo); otros, que la causa primera es un sér personal, existente por sí y creador (teísmo); y otros, finalmente, diciendo que es un sér en potencia, de que van resultando el universo y el yo (panteísmo). Ahora bien, la ciencia es independiente de estas tres explicaciones.

Podrían venir también los conflictos, de que los metafísicos quisieran determinar la naturaleza del universo y del yo; reduciendo unos la materia á elementos corpóreos, y otros á centros de fuerza; haciendo unos del yo un espíritu, y convirtiéndole otros en objeto material. Y aquí también la filosofía y la ciencia han demostrado que no conocemos la naturaleza de la materia y del yo; luego el atomismo y el dinamismo, el materialismo y el espiritualismo, son igualmente arbitrarios. Por consiguiente, no puede haber

conflicto entre dos cosas, cuando éstas no se encuentran.

Una sola cosa permanece cierta, y es, que existe *un sujeto* último, cuyas manifestaciones son los fenómenos materiales y los fenómenos conscientes.

La identidad substancial del no-yo y del yo, de la materia y del espíritu, constituye el *monismo*. La reducción de todos los fenómenos exteriores, sin exceptuar los nerviosos, susceptibles de observación fisiológica, á fenómenos mecánicos que puedan interpretarse en términos de masa y energía, forma el *mecanicismo*. La afirmación de que no conocemos más que nuestros estados de conciencia, y de que los *objetos* son el aspecto ó cara exterior de los fenómenos psicológicos, cuyo interior percibe la conciencia, es la fórmula concreta del *idealismo*.

La *metafísica* de Spencer, y más particularmente su psicología *racional*, se caracteriza por esta *fusión* de doctrinas filosóficas diversas, salidas de Descartes y extendidas en la atmósfera intelectual de nuestro siglo. Pero esta aglomeración de ideas carece de verdadera unidad orgánica; de aquí que Spencer es, más bien que el creador de una filosofía, un *coleccionador de ideas*.

Había hecho, por otra parte, la declaración expresa de que la filosofía era para él lo que para A. Comte, la ciencia general, la síntesis de los fenómenos y de sus leyes, es decir, de sus relaciones de coexistencia y de sucesión.

Por lo que toca á su doctrina de la evolución,

no pasa de ser una simple *analogía*, atrevidamente injertada sobre una *hipótesis*. La *hipótesis* consiste en que las especies vegetales y animales podrían derivar, por vía de transformación, de uno ó muchos tipos primitivos, en virtud de la selección natural, ó, más claramente, bajo la influencia favorablemente combinada del medio, de la supervivencia de los más aptos en la lucha por la vida, y de la herencia. La *analogía* se reduce á extender indefinidamente la hipótesis transformista y aplicarla á todos los hechos observables, desde la formación de los mundos estelares, del sistema solar y de nuestro globo, hasta la constitución de las sociedades y el desenvolvimiento de las civilizaciones.

Todo el mundo convendrá, desde luego, en que no hay en tan vasta concepción, ni ciencia propiamente dicha, ni verdadera filosofía.

El éxito momentáneo de la doctrina spenceriana de la evolución obedece á causas extrínsecas, más bien que á su valor real. El apasionamiento de los sabios por el estudio de los orígenes de la vida, después el descubrimiento genial de Schwann acerca de la constitución celular de los organismos y la utilización de instrumentos maravillosamente perfeccionados de micrografía; las relaciones sorprendentes, observadas por Darwin, entre los tipos más distintos de la flora y de la fauna de ambos mundos; los estudios comparativos de etnografía y de antropología, de filología, de sociología, de las religiones; y su coincidencia con los descubrimientos de la bio-

logía celular, de la historia natural y de la embriogenia; la necesidad de enlazar unos con otros los hechos esparcidos, y debidos á los trabajos inmensos de análisis á que con tanto fervor se ha entregado nuestro siglo: todo esto había ya predisuelto el espíritu público á aceptar cualquiera ordenada reunión de los hechos, para la explicación última de las cosas por sus causas; que es el fin supremo é inmutable de la filosofía.

Alfredo Fouillée.

A. Fouillée da principio á su obra, *Evolucionismo de las ideas-fuerzas*, por una crítica de la filosofía de H. Spencer.

Tratábase, por parte del filósofo inglés, de llevar á cabo una síntesis filosófica, para lo cual tomó de la ciencia los materiales, de la evolución el enlace que debía unirlos, y acudió al idealismo para asegurarse de la solidez. Así lo exigía el estado de la filosofía, en el momento de intentar el gran arquitecto inglés su construcción filosófica. Pero, ante todo, era necesaria una verdadera síntesis, es decir, unidad; en presencia de los materiales acumulados por las ciencias de observación, durante el siglo XVIII y en la primera mitad del XIX, era más que nunca imperiosamente reclamada una vista comprensiva del conjunto. Ahora bien: Spencer no ha cumplido su propósito, dice Fouillée. «A su teoría le falta unidad. Deja al espíritu en presencia de tres términos cuyo enlace no se en-

cuentra: primero un incognoscible, después do series de hechos cognoscibles—hechos físicos y hechos psíquicos,— de los cuales la segunda viene, sin saber cómo, á añadirse á la primera...» (1).

Emprender, con mayor fe y constancia, la construcción ante la cual ha sucumbido Spencer; partir, lo mismo que éste, de los datos idealistas y positivistas reunidos por la psicología contemporánea; buscar, como él, en una ley evolucionista la explicación universal de las cosas; suprimir, por el contrario, lo trascendente, y el dualismo de lo físico y de lo psicológico, para llegar así á un riguroso monismo, pero «inmanente y experimental»: tal es el ideal perseguido con constancia por este fecundo escritor, cuyo pensamiento filosófico nos toca ahora exponer (2).

El secreto de la síntesis de A. Fouillée está en lo que él llama *idea-fuerza*. Por *idea* entiende el

(1) A. FOULLÉE, *L'Évolutionnisme des idées-forces*. Introd., p. VI-VII.

(2) Sin contar diversos estudios fragmentarios, artículos de revistas, ediciones clásicas, etc... A. Fouillée ha escrito lo siguiente: *L'Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*; *L'Évolutionnisme des idées-forces*; dos volúmenes sobre la *Psychologie des idées-forces*; *La Liberté et le Déterminisme*; *Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*; *Tempérament et caractère*; y, en el dominio de la moral y de la sociología: *La Morale, Art et Religion, d'après GUYAU*; *Critique des systèmes de morale contemporains*; *Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*; *La science sociale contemporaine*; *La propriété sociale et la démocratie*; *L'idée moderne du droit*; *L'Enseignement au point de vue national*. Debemos además mencionar cuatro volúmenes sobre *La philosophie de Platon*; una *Histoire générale de la philosophie*; dos volúmenes sobre *La philosophie de Socrate*, y uno sobre *Descartes*. Casi todas estas obras están editadas por Alcan ó Hachette, en París.

filósofo francés, no sólo el fenómeno estrictamente «intelectual», ó el conocimiento, sino, en el sentido cartesiano de la palabra, todos los hechos internos que sean conscientes ó puedan llegar á serlo (1).

El pensamiento y el fenómeno mecánico eran tenidos, después de Descartés, como opuestos uno á otro; y tales eran las condiciones de esta oposición, que de ella resultaba un dualismo irreductible. Al producirse un fenómeno mecánico en la naturaleza, el sujeto consciente se relaciona con él y contempla su producción, pero sin que sea capaz de acción alguna sobre él; de aquí que puede considerarse á éste nada más que como un testimonio pasivo; sus ideas son «reflejos», «sombras» de la realidad, y no fuerzas

(1) «Tomamos la palabra *idea* ó *pensamiento* en el sentido cartesiano, expresando por ella los estados de conciencia, no sólo intelectuales ó representativos, sino también el *sentimiento* y la *apetición*, que son inseparables de aquéllos. La *idea*, en el sentido más estricto, es una representación interior de lo que es ó puede ser, un estado de conciencia representativo de un objeto; es, diría con Spinoza, un modo del *pensamiento*. Pero también puede tomarse la palabra *idea* en un sentido más amplio, comprensivo de todos los estados de conciencia actual ó virtualmente reflejados sobre ellos mismos. Estos dos sentidos de la palabra *idea* están necesariamente unidos. Desde que un estado de conciencia es presentado como distinto por la conciencia misma, ya sea aquél un placer ó un dolor, ó también una impulsión, un apetito ó una volición, es ya una *forma* de conciencia susceptible de *reflejarse* sobre sí (*εἶδος*); además de que todo estado de conciencia así *percibido* existe de algún modo para un *sujeto*, y es más ó menos representativo de *objetos*: no se dan en nosotros placeres ni penas, y menos aún apetitos, sin alguna representación. Es, según esto, exactamente riguroso dar el nombre de *ideas* á todos los estados de conciencia, por lo mismo que son inseparables de alguna representación, que les da una *forma*, un *objeto*, y les hace susceptibles de *reflexión sobre sí* en el sujeto consciente.»—*L'Évolutionnisme des idées-forces*. Introd., p. XI-XII.

capaces de intervenir en la evolución universal.

Spencer no vió el lado débil é insostenible de esta filosofía, y cayó como todos en el engaño. Porque no solamente creyó ver en el fenómeno intelectual propiamente dicho, nada más que la contemplación subjetiva de una realidad ya presupuesta é independiente de la idea que la representa; sino que, con Huxley, Bain y Maudsley, llega á persuadirse que nuestros sentimientos y voliciones no intervienen para nada en el mecanismo de la naturaleza y de la vida. «Toda una escuela de psicólogos contemporáneos viene repitiendo constantemente, que el automatismo de las acciones reflejas, descrito ya por Descartes con el nombre de *ondulatio reflexa*, explica suficientemente cuanto atribuimos á la acción de nuestras ideas, sentimientos y voliciones» (1).

(1) Nos parece conveniente citar toda la página de donde han sido extractadas estas líneas, porque en ella se resume con toda claridad la idea maestra del autor, y se precisa con exactitud el punto de vista donde se coloca en su psicología. «Huxley, escribe Fouillée, comentando la célebre doctrina de Descartes sobre el automatismo de las bestias, mostraba á sus oyentes una rana privada de hemisferios cerebrales, que sin embargo realizaba prodigios de equilibrio á fin de no caer de la mano, no obstante los distintos movimientos de ésta en uno y otro sentido. Si la rana fuera un filósofo, decía con cierta gracia Huxley, podría haber razonado del modo siguiente: «Yo me siento incómoda así, y en grave peligro de caer; debo, por tanto, colocar mis patas hacia adelante para evitarlo. Y puesto que sé que voy á caer, si no las pongo aún más lejos, debo asegurarmelas de nuevo, y mi voluntad debe poner todos los medios necesarios con que asegurarme y evitar la caída.» Pero, concluye Huxley, si la rana discurre así, estaría en un error, porque de hecho realizaba ya todos aquellos actos del mismo modo, sin tener ni razón, ni sensación, ni idea de ningún género: luego los animales son autómatas, pero autómatas conscientes.

«El hombre, que Descartes había tenido gran cuidado de colocar

Si así fuera, observa Fouillée, la conciencia estaría demás en el universo, en el que sería un accesorio inútil; y hace ya mucho tiempo que debió haber desaparecido, como desaparecen, atrofiándose, los órganos que no tienen función útil. Pero no es así; la doctrina psicológica de las «ideas reflejas» es arbitraria, y no tiene justifi-

aparte, entra naturalmente en la definición general. Toda una escuela de psicólogos contemporáneos repite que el automatismo de las acciones reflejas, ya descrito por Descartes con el nombre de *ondulatio reflexa*, explica de este modo lo que nosotros atribuimos á la acción de las ideas, de los sentimientos y de las voliciones. La forma en que se presenta el problema es nuevo, pero el problema es antiguo. Si pudiéramos trasladarnos á una época de hace dos mil años, á los tiempos de Sócrates, y asistir á las últimas explicaciones del sabio en su prisión, le oiríamos proponer el mismo problema y las dos soluciones, la mecánica y la psicológica. Sócrates, en efecto, decía que, si se preguntaba á los partidarios del mecanismo universal, por qué él estaba sentado en su prisión dispuesto á beber la cicuta, de seguro responderían: —Es que los músculos de Sócrates, obrando de cierta manera sobre sus huesos y sobre sus miembros, determinan tal ó cual posición de su cuerpo.—Y Sócrates añadía: —La verdadera razón es porque tengo la idea del bien, y prefiero morir, antes que vivir como infame y perjuro.» «Nuestros sabios de hoy, á no ser por ciertos respetos de dignidad, de seguro compararían aquí á Sócrates con la rana filósofa de Huxley y dirían: —La causa que invocáis no es tal causa. Sois víctima de una ilusión al creer que se realiza un acto bajo la influencia de una idea, de un sentimiento, de una volición; confundís el reflejo del mecanismo con el resorte. Convenimos en que esta es una ilusión natural y universal. Todos nosotros creemos, por ejemplo, elegir nuestros manjares para proporcionar el *placer*; nos persuadimos de que el *sentimiento* de satisfacción ó de disgusto sirve para regular la elección; y nos parece que las acciones voluntarias provienen de algún *deseo*. Pero el *deseo* y la *aversión*, el *placer* y el *dolor*, son nada más que *índices* psicológicos de movimientos corporales, en los cuales únicamente hay eficacia. Si, pues, preguntáis:—¿Ha tenido alguna intervención el sentimiento (idea, emoción, etc.) en el movimiento de Sócrates al tomar la copa para beber la cicuta, ó hubiera ocurrido lo mismo aun cuando no existiera ningún sentimiento de este género?—Spencer, con Huxley, Bain y Maudsley, contestará afirmativamente. Los hechos de conciencia son nada más que «aspectos subjetivos y accesorios» del autómata

cación alguna en las consideraciones sobre que se apoya (1). Por una abstracción ilegítima, se mira la idea únicamente desde un punto de vista *estático*, dotada de cierto *contenido* cualitativo, que la constituye *tal* y no otra; cuando se necesita considerarla también desde el punto de vista *dinámico*, como una *condición* ó una *causa* de cambio en el sistema total de que forma parte; y aquí está el origen erróneo de la teoría.

Cuando sólo se acepta el primer punto de vista, «sin reconocer en las ideas otra cosa que una simple representación, actualmente presente á la conciencia, y considerándolas á manera de grabados inmóviles ó de reproducciones fotográficas, resulta inconcebible toda noción de *dinamismo psíquico*, es decir, de una acción mutua de los hechos psíquicos, por la cual irían apareciendo unos y desapareciendo otros sucesivamente; en una palabra, el concepto de ideas-fuerzas es un absurdo. Pero esta manera exclusivamente estática de representar las ideas y

viviente. Suprimase el placer, el dolor, el deseo, la idea; y el mecanismo de la vida se desenvolverá del mismo modo, por efecto de las fuerzas meramente naturales; el animal-máquina y el hombre-máquina funcionarán con la misma precisión matemática; solamente podrá decirse de ellos con razón lo que Malebranche decía equivocadamente de su perro: «Éste no siente...» Nosotros sentimos (como sentía también el perro de Malebranche) y además pensamos; ¿qué debe concluirse de aquí, sino que somos autómatas conscientes?

«Así que, en esta filosofía, la conciencia es el paralítico y el cuerpo es como el ciego; solamente que el ciego recorre su camino como si viese claro, y el paralítico ve muy claro, pero no conduce al ciego, que no necesita de él para andar sin tropiezo su camino.»—*Obra cit.* Introd. p. VIII-XI.

(1) *Obr. cit.*, Introd. p. XVII-XXIX.

demás hechos de conciencia, es una metáfora materialista, que el psicólogo no tiene derecho á erigir en principio. Puede, al contrario, y debe concebirse todo estado de conciencia, como conteniendo en sí mismo ciertas *condiciones de cambio*, para dar lugar á otros estados de conciencia.

Aún más todavía; la actividad consciente no es solamente una fuerza psíquica, sino que es la única fuerza propiamente dicha; porque en realidad no hay fuerzas mecánicas, sólo hay movimientos y fórmulas matemáticas, que expresan la sucesión de los movimientos. La causalidad eficiente, la acción y la fuerza, nada tienen que ver con la mecánica como con la lógica, y sólo pueden concebirse en cuanto nociones psíquicas.

A la teoría de las «ideas-reflejas» es, por consiguiente, necesario oponer la doctrina de las ideas-fuerzas; según la cual, la conciencia con sus representaciones, sentimientos y voliciones, son factores que intervienen todos en la evolución mental y también en la física (1).

«Cuando, por ejemplo, el dolor me obliga á separarme de un objeto, la conciencia del dolor es la razón que explica mi *aversión*; porque el dolor encierra en sí ciertas condiciones indispensables de la modificación interior, llamada *aversión*. Cualquiera otra razón explicativa está fuera de la psicología. Los mismos conceptos de *influencia*, *acción*, *eficacia*, *fuerza* se toman siempre en sentido psicológico; porque la impulsión ó

(1) *Ibid.*, p. XVI.