

repulsión, causadas por la aversión ó el deseo, son las que me dan la idea de una resistencia interior ó de una fuerza, que reacciona contra los obstáculos. La psicología no puede, sin suicidarse á sí propia, abandonar este punto de vista; y debe relegar á la metafísica las hipótesis, tanto materialistas como espiritualistas. En consecuencia, la concepción psicológica de los *sentimientos-fuerzas*, de las *voliciones-fuerzas* y de las *ideas-fuerzas*, es una explicación necesaria de la conciencia» (1).

Pero, admitido que los estados de conciencia sean *fuerzas*; no todos los fenómenos de la naturaleza son conscientes; unos seres poseen «ideas» y otros no; ¿y cómo es posible armonizar elementos de naturaleza tan distinta, para constituir la unidad sintética que exige la filosofía? Hemos visto ya decir á H. Spencer, «que entre los fenómenos de conciencia y los físicos no aparece comunidad alguna de naturaleza visible ó concebible». A. Fuillée, arguyendo al filósofo inglés, expresaba el mismo pensamiento en estos términos: «De ningún modo el fenómeno mental podría hallarse *implicado* en factores que, por hipótesis, no fueran más que mecánicos; y tampoco ha podido éste provenir ó ser *efecto* de causas, con las cuales no puede demostrarse que tenga dependencia alguna... Creeis, dice á Spencer, no deber colocar en el número de vuestros datos iniciales más que el movimiento y la ma-

(1) *Ibid.*, pp. XXXI-XXXII.

teria; pero sois más ricos de lo que pensábais, os encontráis, en efecto, también con el pensamiento.»

¿Es, según esto, necesario renunciar á la unidad fundamental, que invenciblemente persigue la metafísica; ó ha de incluirse la conciencia entre los elementos de la evolución, y reconocer que hay también en el fondo mismo de la materia elemental «algo de psíquico, un germen de sensación y de apetito?» (1).

Renunciar á la concepción unitaria de la naturaleza sería imposible; «porque equivaldría á echarnos en brazos de un *dualismo ininteligible*».

«Después de haber asimilado á la nuestra, dice, la naturaleza de los demás hombres y de los animales, sin exceptuar los pólipos, casi imposibles de distinguir de la planta, nos veríamos obligados á detenernos de repente al comenzar los vegetales, diciendo: —Aquí comienza un mundo *número 2*, que no tiene ya nada de común en sus elementos propios con el mundo *número 1*; tiremos, pues, una gran línea divisoria de estos dos mundos, que separe lo absolutamente insensible y sin *apetito*, del mundo que siente y hace *esfuerzo*. Llegados después á los animales, verificaremos otra vez la misma operación, levantando un nuevo muro infranqueable; y la naturaleza quedará así dividida en dominios incommunicables por fosas inaccesibles. Sólo faltará entonces explicar, cómo de la na-

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

»naturaleza mineral pudo salir la vida vegetativa
 »primero, después la vida animal, y últimamente
 »el hombre. Es verdad que Jehováh interviene
 »aquí en nuestra ayuda, para hacer que aparez-
 »can los distintos reinos de la naturaleza, y en
 »cada reino las diversas especies, por otros tan-
 »tos *fiat*, ó milagros especiales. Pero entonces la
 »unidad, que se rehúsa á la naturaleza misma,
 »se busca más arriba en un Hombre eterno; y
 »por no haber admitido en la naturaleza ele-
 »mentos sensibles rudimentarios, se enlaza la
 »inteligencia ya desenvuelta y la voluntad re-
 »fleja á un demiurgo ó á un creador. Cierta-
 »mente que esto será siempre una inducción,
 »pero al revés y en un sentido bien distinto de la
 »inducción psicológica, fisiológica y de todas las
 »otras ciencias» (1).

Se impone, pues, según A. Fouillée, el se-
 gundo término de la disyuntiva. Una vez admi-
 tido que la unidad ha de existir en la naturaleza,
 y que la evolución deba revelar los distintos as-
 pectos de esta unidad; y como, por otra parte, se
 supone demostrado que ni la conciencia puede
 nacer del fenómeno físico, ni el pensamiento de
 la materia ó del movimiento, no queda ya más
 que una salida para conciliar estos dos extre-
 mos: asignar al fenómeno mental y al físico, al
 pensamiento y á la materia, un fondo original
 común y único.

Pero, y ¿cómo verificar esta unificación, con-

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

tra la cual parecen protestar todas las energías
 de la conciencia? La repugnancia, que natural-
 mente experimentamos á descender de lo men-
 tal á lo físico por una pendiente no interrumpida,
 y á identificarlos en su origen, proviene de un
 vicio lógico denunciado ya anteriormente, que
 echa á perder todas las psicologías, de una inter-
 pretación estrecha y superficial de la actividad
 consciente. Estamos habituados á considerar la
 conciencia, como un *epifenómeno* sin enlace real
 con la naturaleza, como una simple *luz* que ilu-
 mina lo físico, lo cual, por otra parte, seguiría
 sin ella lo mismo su curso, puesto que ésta es una
 mera circunstancia extrínseca sin influencia al-
 guna en lo físico. Pero semejante interpretación
 de la realidad y de las funciones de la concien-
 cia debe ser condenada. La conciencia no es un
 accesorio sobrepuesto al fenómeno físico para
 esclarecerle; es el mismo físico, su resorte in-
 terno, el principio dinámico de todas sus ener-
 gías.

Para comprender esto, no ha de partirse de
 los actos *intelectuales*, «porque la inteligencia es
 por excelencia, la claridad, la distinción, la dife-
 renciación y la integración compleja de los ele-
 mentos de la conciencia». Ahora bien: la evo-
 lución va de lo indistinto á lo distinto, de lo
 simple á lo compuesto, y no inversamente, de
 lo complejo á lo simple. En los orígenes de la
 conciencia, es necesario suponer, no la incon-
 ciencia absoluta, «porque dos ceros de concien-

cia no suman ni engendrarían jamás la conciencia», sino elementos «subconscientes», es decir, elementos *indistintos* de conciencia». Y es natural buscar estos elementos en las *sensaciones*, no en las sensaciones claramente diferenciadas y perfectas de los cinco sentidos exteriores, sino en las sensaciones internas y vitales, debidas á órganos interiores. Aun, entre estas sensaciones, debe prescindirse de aquellas que presentan caracteres muy claros, y de una diferenciación é integración superiores. Las cualidades fundamentales en las sensaciones, son aquellas que no aparecen como representativas, sino que simplemente son afectivas: tales son los diversos modos del placer y del dolor. Pero estas palabras pueden tener un sentido y aplicación muy amplios; por lo cual es necesario no considerar en el dolor y en el placer más que el grado último inferior, hasta llegar así á concebir un estado obscuro é indefinible de bien ó de malestar; semejante estado es el elemento sensitivo á la vez y emocional. Este elemento implica al mismo tiempo una reacción más ó menos sorda, que se manifiesta en forma de apetito ó tendencia, es decir, en forma de aspiración hacia un objeto ó de aversión contra él, con los movimientos correlativos que los acompañan. Por último, el fondo de las diversas tendencias es el apetito general de vivir, que es lo último que desaparece en los animales, lo mismo en la vida mórbida que en la normal. Vese, pues, por esto, que los cambios

elementales del orden psíquico deben llamarse *apetitos*, inseparables de las modificaciones elementales, que constituyen el fondo de las *sensaciones*, y de estas *emociones* orgánicas, de que resultan el bienestar ó malestar vitales... Este «proceso apetitivo», con sus «tres momentos», apetito, sensación, emoción, proceso á la vez psíquico y mecánico, que adoptamos como punto de partida de toda explicación en psicología, nos parece el único que ofrece los caracteres necesarios y suficientes para una verdadera explicación... Sólo restituyendo así, desde su origen, su aspecto psíquico al movimiento, ó mejor dicho, su *fondo* psicológico (sensación, emoción, apetito), es como puede admitirse la evolución gradual de los movimientos, en forma de actos instintivos y de acciones reflejas propiamente dichas por una parte; y por otra, en forma de movimientos voluntarios, según que el elemento de la conciencia va disminuyendo ó acrecentándose. La explicación de los hechos psíquicos es, por consiguiente, á nuestros ojos, no solamente mecánica, sino también, y antes que todo, apetitiva: *omnia mecanice fiunt*, todo se hace por mecanismo, pero todo se hace también por apetición, á lo menos en los seres sensitivos. Y no hay aquí dos «aspectos», sino una sola realidad, que se revela directamente á sí misma en el *apetito*, y que indirectamente se representa sus relaciones con el medio, bajo la forma de *mecanismo*. El *apetito* será siempre el gran resorte del mecanismo psicológico, y las leyes mecánicas no son más que

leyes de relación mutua entre el apetito y su medio» (1).

Tal es, para Fouillée, la explicación de la unidad universal y de la evolución de todos los seres, á partir de un «fondo» primordial único, el *apetito*.

No es difícil reconocer aquí la influencia del panteísmo de Schopenhauer sobre el pensamiento del filósofo francés. La doctrina de Schopenhauer se basa en el criticismo kantiano. El filósofo de Königsberg había sometido, en el orden criteriológico, el dominio entero del saber á la supremacía de la razón práctica. Schopenhauer traslada la teoría al terreno de la metafísica, y proclama que el fondo de las cosas es el *querer*. El querer, la aspiración á vivir (Der Wille zum Leben), es el resorte interno á que obedecen todos los seres: el hombre con su pensamiento, el animal con sus sensaciones, la planta que crece, la piedra que cae, son otras tantas objetivaciones fenoménicas graduadas del *querer* universal, «semejantes á las degradaciones insensibles de la luz». Este principio interno no es susceptible de representación en la conciencia; porque toda

(1) *Obra cit.*, Introd. p. XXII. En otra parte escribe A. Fouillée: «El mecanicismo y el intelectualismo coinciden, en definitiva, en la sensibilidad y en la actividad. Lo que es *a priori* para la conciencia, no es el *pensar*, sino el *sentir* y el *obrar*. Los principios universales de Kant no son más que la extensión al exterior de nuestra constitución íntima. Después de haber recibido la forma del macrocosmos, reacciona sobre él el microcosmos y expresa el gran mundo, y á su vez le reconstruye dentro de sí mismo...» — *La Liberté et le Déterminisme*, página 188.

representación está subordinada á las formas *a priori* del tiempo, del espacio y de la causalidad; y el querer, como *noumeno*, está fuera de las leyes de nuestras formas representativas; siendo como es universal, siempre idéntico á sí mismo, libre, infinito. La X de la metafísica kantiana queda de este modo suprimida; la cosa en sí es el *querer* cósmico, y la conciencia es la escena donde el querer se ilumina y esclarece.

Con pequeñas variantes, «el apetito» de Fouillée es la traducción francesa del «Wille zum Leben» de Schopenhauer. «Lo que más se acerca de nuestra vida al fondo impenetrable de las cosas, dice el filósofo francés, es el goce inmediato de la existencia y de la acción, en lo cual consistiría el ideal acabado de la felicidad. Hay un punto en que *sentimos* inmediatamente nuestra existencia, y donde la vida, ejercitándose en este sentimiento, goza de sí misma...» (1). Este «punto», donde todo es interior (*dedans*), donde la «concepción abstracta de un *fin* propiamente dicho» se reemplaza por la «posesión concreta y sin intermediario, que se siente precisamente obrar», ¿no es en el fondo el «Wille zum Leben» de Schopenhauer? ¿No es ésta también, más ó menos vagamente entrevista, la antigua concepción de la finalidad interna de la naturaleza, la noción aristotélica de la ἐνέργεια ó de la ἐντελεχεία? (2).

(1) *La Liberté et le Déterminisme*. — París, Alcan., pág. 263.

(2) *Ibid.*

El «proceso apetitivo» significa una reacción contra el mecanismo brutal, que se empeña en no ver en la naturaleza más que fuerzas sometidas á la inflexible ley de la fatalidad, y presta la base para una reconciliación entre el materialismo y el racionalismo de las escuelas salidas de la psicología cartesiana. El foso profundo abierto entre el movimiento y el pensamiento está cegado; y, puesto que el origen de uno y otro es común, esencialmente ambos deben tener idéntica naturaleza.

Pero, más allá de los fenómenos mecánicos ó conscientes, ¿no puede el espíritu humano conocer lo trascendente, el yo, lo absoluto? ¿Cuál es la solución que la teoría de las ideas-fuerzas da á este nuevo problema?

Spencer había concluido en la realidad de un *abstractum* fundamental, origen común de las energías materiales y de la actividad consciente; y creía que el idealismo absoluto era insostenible, por lo cual había dado al suyo el nombre de idealismo «transformado». Su positivismo no es tal, que niegue la realidad de un mundo trascendente, del cual se contentó con decir que su naturaleza nos es desconocida.

En el principio de su obra, *El Porvenir de la Metafísica*, parecía que A. Fouillée no se hallaba distante de asentir á este semi-positivismo spenceriano. Se leen, en efecto, allí páginas muy hermosas sobre la «necesidad metafísica» de la na-

turalidad humana (1), que hacen presentir una creencia en las realidades transcendentales. Pero á medida que el pensamiento se desenvuelve, va dejándose arrastrar de la crítica kantiana cada vez más, hasta que por último declara sin rodeos que «el límite de la experiencia posible y de la conciencia posible, es también el límite de la existencia concebible. Cuanto á lo incognoscible trascendental, añade, ni la ciencia ni la moral deben preocuparse de ello» (2).

Pero entonces ¿de dónde viene esta creencia invencible en lo absoluto? Y la «cosa en sí, irreductible y fundamental, que no debe de estar lejos de mí, puesto que en definitiva soy yo mismo» (3), ¿qué es, y de dónde viene?—La idea-fuerza, sólo la idea-fuerza, es la que deberá resolver estos problemas, que tan de cerca nos interesan.

«Es cierto, escribe Fouillée, que el yo es una idea, y una idea que tiende á realizarse por lo

(1) «El hombre es un animal metafísico», escribe. Además de las cuestiones científicas, hay otras que se imponen al espíritu humano, tales como, por ejemplo: «si la naturaleza visible se basta ó no á sí misma; si hay un principio último de donde todo deriva; si dado que este principio exista, ha de concebirse sobre el tipo de la materia ó sobre el de la conciencia, ó si es absolutamente indeterminable; si él ha tenido ó no un principio...; cuál es nuestra naturaleza, nuestro origen y nuestro destino. — *L'Avenir de la Métaphysique*, p. 16; páginas 12 y 13.

(2) *Le Mouvement idéaliste*. Introd. p. XLIV — Y más adelante dice: «Una vez restablecido el elemento psíquico en el curso de la realidad, no haciéndose ya necesaria la existencia de un mundo trascendente ó incognoscible, podrá la realidad entera concebirse como homogénea y una». — *Ibid.*, p. XLVII.

(3) *L'Avenir de la Métaphysique*, p. 49

mismo que ella se concibe» (1). La idea del yo, crea el yo; y la misma idea de un yo, uno é idéntico, crea la unidad é identidad del yo.

«Cuando se concibe la idea de la simplicidad »del yo, se tiende á producir una aproximación »de esta simplicidad... Tanto la vida orgánica »como la mental necesitan de cierta conexión ó »unión... El sér viviente, después de haber querido ser y vivir, deseará ser y vivir de una »manera interna, y por lo mismo ordenada, armónica, una; á medida que vaya poco á poco »adquiriendo conciencia de sus sensaciones, querrá sentirse uno primero, y después pensarse uno» (2). Por último: «por la representación de »mi yo idéntico, es como yo realizo una identidad relativa» (3).

¿Qué es, por otra parte, el yo en el fondo? ¿Es individual, ó no es quizá más que una parte de la existencia universal? Lo ignoramos.

«Quizá, dice Fouillée, mi conciencia sea la »conciencia de la existencia universal; quizá mi »pensamiento sea una concentración, en un cierto punto del tiempo, del pensamiento extendido »por todas partes en el universo. Nosotros buscamos el yo, sea en los fenómenos, de los cuales »parece ser la armonía concreta, ó también en »el sér universal, que no es entonces *mi* pensamiento, sino *el* pensamiento» (4).

(1) *Psychologie des idées-forces*, II, p. 69.

(2) *Psychologie des idées-forces*, II, p. 75-77.

(3) *Ibid.*, p. 79-80.

(4) *La Liberté et le Déterminisme*, p. 76-90.

Haciéndose eco de Fichte, Fouillée llega hasta á conceder á la idea el poder de crear á Dios. «Debemos desear, escribe, debemos querer que Dios exista; y debemos sobre todo obrar, como si existiese. Si el supremo ideal de la moralidad y del amor no es real todavía, es necesario crearle; á lo menos, que él exista en mí, en nosotros, en todos; si es que no existe en el universo. Quizá entonces concluya por existir en el universo mismo. No, el hombre no puede decir con certeza, lo mismo á nombre de la moral que de la metafísica: Dios existe, y mucho menos aún: Dios no existe; pero en sus palabras, en sus pensamientos y en sus acciones debe decir: Que Dios sea; *fiat Deus*.»

Concluyamos. ¿Cuáles son los caracteres esenciales de la filosofía de A. Fouillée, que se desprenden del precedente análisis? Entre el mecanicismo y el espiritualismo, Descartes había creado una oposición irreductible; y Fouillée se levanta contra esta oposición. El dualismo, dice, es ininteligible; es preciso establecer en los seres la unidad de composición.

El espíritu consciente no puede proceder de la materia en movimiento, la conciencia no puede bruscamente unirse á la naturaleza física; pero ésta se halla por todas partes compenetrada de la conciencia; la cual á su vez constituye el resorte primero de la evolución universal. Para explicar esta evolución, es condición precisa dejar á un lado el viejo prejuicio,

que hace de la inteligencia una especie de foco de luz que ilumina la realidad, sin intervenir en ella. La inteligencia es el resultado último de las manifestaciones de la vida consciente; antes de ella va siempre la emoción, la cual á su vez va precedida del apetito.

«No disponemos de otro medio para entrar en posesión de la realidad, que el sentir... Ni podemos comprender la realidad de otra manera, que por analogía con lo que llamamos sentir, *desear*. De aquí nuestra tendencia á ver en las cosas un sentido interno y verdaderamente *psíquico*, no ya *físico*; á atribuirles algo semejante á nuestras sensaciones, á nuestros placeres, á nuestros dolores, á nuestros deseos» (1).

El apetito, la tendencia interna con una conciencia indistinta y confusa: tal es el primer fondo de los seres, y la fuente originaria de la realidad. La conciencia distinta y clara, en el animal y en el hombre, no es más que el coronamiento del proceso apetitivo.

Este finalismo, á la manera del concebido por Schopenhauer, representa una reacción contra la intervención exclusiva de las causas eficientes en la naturaleza; así como la importancia dada á la realidad mental en la misma, y en su desenvolvimiento, expresaba la oposición entre la nueva filosofía y el materialismo.

Por lo demás, A. Fouillée es siempre *idea-*

(1) *La Liberté et le Déterminisme*, p. 339.

lista, y no duda en escribir estas palabras: «El solo principio evidente es, que el pensamiento existe; siendo á la vez idea, conciencia y realidad.» Es también *positivista*, y no al modo de Spencer, que cree en un incognoscible, sino positivista radical, que niega todo lo trascendente, las substancias, el *yo*, lo absoluto.

El *yo* y lo absoluto trascendente son, dice, creaciones del pensamiento. Conclusión última, que nos hace ver de nuevo en el *idealismo* de A. Fouillée la huella del *panteísmo*, que habíamos ya visto aparecer en su afirmación monística del universo.

Guillermo Wundt.

Las aspiraciones de Wundt son ante todo de orden científico: estudiar los hechos, el hecho fisiológico, el físico y el psicológico; observarlos por sí mismo, describirlos y concretarlos primero, para poder después aislar sus elementos, medirlos por razón de su intensidad y duración; estudiar los *compuestos psíquicos*, que resultan de la diversa combinación de estos elementos, y que la conciencia nos revela en forma de *representaciones* y de *emociones*; fijar las leyes empíricas, según las cuales, aquéllos se asocian y suceden unos á otros: tal es el objeto principal que se propone en sus estudios, el que puede tenerse, si no como el fundador, como el que ha dado mayor impulso á la psicología fisiológica. ✕

«Pero Wundt, á la vez que hombre de ciencia, es también filósofo. Sus *Ensayos*, su *Sistema de la Filosofía*, sus tres volúmenes de *Lógica* y su *Ética*, son una demostración bien clara de que Wundt no participa, con respecto á las especulaciones filosóficas, del desdén, que por ellas suelen afectar muchos hombres de ciencia. Con Volkelt (1) y Paulsen (2), ha continuado vigorosamente las tentativas de Lotzè, Fechner y Lange en favor de una concepción más científica de la filosofía, y de la rehabilitación de la metafísica.

«Concibe la filosofía como el coronamiento y límite de la ciencia, haciéndola salir gradualmente de sus trabajos científicos; y la define así: «El sistema de conocimientos generales suministrados por las ciencias particulares»; ó con más claridad en la forma siguiente: «La coordinación de los conocimientos particulares en una concepción general del mundo y de la vida, de modo que esté en armonía con las exigencias de la razón y con las necesidades de la ciencia» (3). No ignora el psicólogo alemán

(1) VOLKELT. *Ueber die Möglichkeit der Metaphysik*, Leipzig, 1884.

(2) PAULSEN. *Einleitung in die Philosophie*, Berlin, 1886.

(3) WUNDT. *System der Philosophie*, Leipzig, 1889, § 19-21 — Sin hablar de los numerosos artículos publicados desde 1881 en su Revista *Philosophische Studien*, debemos citar entre sus escritos los siguientes: *Handbuch der medizinischen Physik*, Stuttgart, 1867; *Untersuchungen zur Mechanik der Nerven u. Nervencentren*, Stuttgart, 1876; *Lehrbuch der Physiologie des Menschen*, Stuttgart, 4te Aufl., 1878; *Logik*, 2te Aufl., 3 Bde., Stuttgart, 1ter Bd. *Erkenntnislehre*, 1893, 2ter u. 3ter Bd. *Methodenlehre*, 1894 1895; *Ethik*, 2te Aufl., Stuttgart 1892; *Essays*, Leipzig, 1885; *Grundzüge der physiol. Psychologie*, 4te Aufl., 2 Bd., Leipzig, 1893; *Vorlesungen über Menschen u. Thierseele*, 3te Aufl., Hamturg, 1897; *Grundriss der Psychologie*, 2te Aufl., Leipzig, 1897.

la historia de los sistemas; y se aplica á descubrir en ellos la marcha progresiva del pensamiento filosófico, y la aparición lenta de las principales ideas, cuya síntesis él mismo elabora hoy con paciencia. Ha procurado respirar todas las doctrinas extendidas en la atmósfera social de nuestro siglo, y se ha saturado de ellas hasta la médula; por un esfuerzo personal, sin embargo, procura hacerlas suyas, y se le ve, en más de un punto, desprenderse de ellas. Por lo demás, él mismo hace la confesión en el prefacio de sus *Principios de psicología fisiológica*, que á Herbart es á quien debe, después de Kant, su formación filosófica.

«Descartes, Locke, Berkeley y Kant son los que han modelado su espíritu idealista. «El mundo, escribe, no se compone más que de representaciones»; y cuando, al terminar de exponer su pensamiento, se hace la pregunta de lo que podrá y deberá ser la psicología del porvenir, le pone como condición el no contradecir la teoría ideológica y crítica, á la cual demuestra tener una adhesión inquebrantable.»

«El idealismo de Wundt no excluye, sin embargo, todo *realismo*. «Es imposible, dice, no reconocer en los objetos de nuestros pensamientos una cierta realidad que les sea propia.» Y en otra parte escribe: «La psicología tiene por objeto los datos de la experiencia, tales como se presentan inmediatamente á la intuición de la conciencia; es, según esto, independiente de toda hipótesis metafísica, á excepción de