

Para resolver el problema así propuesto, se han tenido en cuenta dos cosas: primero, *la razón pura*, es decir, el espíritu humano considerado en sí mismo, con todas las condiciones que hacen posible el conocimiento, pero anteriormente á la actuación de su poder cognoscitivo; en segundo lugar, la cosa en sí, dejando á un lado sus relaciones con el poder cognoscitivo del espíritu humano. De este modo entendidos los términos del problema, se ha tratado de resolverle, determinando hasta dónde el acto intelectual podía representar las cosas en sí mismas, *das Ding an sich*. Pero el problema, entendido y presentado en semejantes condiciones, carece de sentido, y esto por dos razones: primero, por la muy sencilla de que, pretender juzgar del poder de la inteligencia sin ponerla en ejercicio, es pretender lo imposible. Para apreciar la fuerza muscular de un hombre, se pone á prueba por medio del ejercicio; del mismo modo, para apreciar el poder cognoscitivo del entendimiento, es preciso realizar actos cognoscitivos. Ninguna potencia, en efecto, es apreciable directamente como tal; requiere para ello la condición de su ejercicio; en sus actos, pues, y por sus actos únicamente puede ser conocida; en sí misma es esencialmente incognoscible.

El error fundamental de Kant proviene de haber concebido una «razón pura», de tal modo que sus leyes de acción fueran cognoscibles por el análisis directo de ella misma, anteriormente

á las acciones que de ella proceden. En tal sentido comprendida la crítica «transcendental», es absolutamente imposible; la solución del problema del conocimiento de la verdad por el análisis de las condiciones metafísicas de *la posibilidad* de la ciencia es una quimera. De nuestras facultades cognitivas puede decirse lo que de la conciencia moral de la humanidad: *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*, dice el Evangelio; debe juzgarse el árbol por sus frutos.

El hacer consistir el problema crítico en un paralelismo entre la pura potencia, vacía de todo conocimiento efectivo, y una cosa absoluta, es en segundo lugar absurdo. Una cosa absoluta, es decir, una cosa que se supone existente, pero sin relación con el sujeto apto para conocerle, es en realidad para éste mismo una pura nada. ¿Y cómo comparar un acto intelectual con la nada? ¿Cómo juzgar si hay ó no conformidad entre el conocimiento y lo que para el sujeto no es nada? La cuestión es ininteligible.

La condición absolutamente necesaria para que las cosas se relacionen con el conocimiento de las mismas,—de un todo corporal, por ejemplo, con el conocimiento de este todo—, es que aquéllas lleguen á constituirse en objeto *presente al que ha de conocerlas*. La palabra *objeto* (*ob-jectum*), lo expresa con exactitud; designa, no la realidad en absoluto, sino la realidad colocada *enfrente* (*ob*) del sujeto; indica, pues, las cosas puestas ya en relación con la facultad cogni-

tiva. Dada esta relación, la realidad entra en el dominio de la cognoscibilidad; la realidad cognoscible es lo que la metafísica llama lo verdadero *ontológico*. Cuando, merced al primer acto de aprehensión subjetiva, llega la realidad á hacerse presente al sujeto, y por consiguiente pasa á ser realidad cognoscible, verdad ontológica, entonces y en este momento solamente es *representable*. El sujeto se encuentra, de hecho, sometido á cada instante á sufrir la acción de excitaciones sin número. La substancia cerebral es de una movilidad extremada; de aquí que el objeto de la primera presentación subjetiva no queda fijado de un modo definitivo, sino que se disocia, se difunde y ofrece á la mirada del sujeto diversidad de partes objetivas relacionadas á la vez; cada una de estas partes del todo disociado forma el objeto relativamente simple de una nueva aprehensión; á esta difusión del todo percibido, es á lo que llamamos manifestación de la verdad ontológica ó, en lenguaje técnico, la *evidencia de la verdad*.

Cuando el objeto del primer concepto ha difundido así su contenido dando materia para nuevas representaciones, aparecen entonces á la vista del espíritu dos términos objetivos susceptibles ya de comparación, y habiendo dos términos comparables (*compar, par* que indica la dualidad de los términos, y *cum* la simultaneidad), es posible la comparación entre ellos; hay ya dos términos referibles uno á otro, y que pueden ó no identificarse.

El objeto del primer acto aprehensivo contenía la materia de esta relación, pero de un modo nada más *implícito*; el desenvolvimiento de este objeto, esto es, lo que hemos llamado difusión de su contenido, hace formalmente posible el formular dicha relación, y esto es lo que se llama juicio.

Juzgar es, según esto, enunciar expresamente que un objeto representado en la inteligencia es idéntico, en todo ó en parte, á otro objeto ya anteriormente presente á la misma. El objeto del acto representativo se llama *predicado*, y el de la primera aprehensión recibe el nombre de sujeto. El juicio, pues, consiste en el acto mental por el que se relacionan uno ó más predicados á un sujeto dado en la inteligencia. La relación expresada en el juicio, enuncia la conformidad ó no conformidad de un predicado con un sujeto; y el juicio es *verdadero*, cuando esta relación se establece conforme á las exigencias del contenido de la primera aprehensión, esto es, á la verdad ontológica; es falso, cuando la fórmula del juicio no está de acuerdo con las exigencias de la verdad ontológica.

En una palabra, la verdad del conocimiento ó lógica, es la conformidad del mismo con la verdad ontológica; y falsedad lógica, es el desacuerdo del conocimiento con la verdad ontológica (1).

(1) Apliquemos á un ejemplo concreto estas consideraciones abstractas. Su capital importancia en criteriología, justificará esta insistencia.—Sea un todo dividido en partes. Ni éste todo en sí mismo, ni

El problema crítico recae sobre la existencia ó no existencia de la verdad lógica; consiste, según esto, en hacer un examen reflexivo del primer juicio espontáneo, con el objeto de ver si éste contiene la verdad lógica, ó, lo que es lo mismo, á fin de ver si el juicio espontáneo está de acuerdo con las exigencias de la verdad ontológica realmente contenida en el objeto del primer acto aprehensivo del espíritu. La con-

aprehendido por un primer acto representativo, son verdaderos ni falsos.

Pero supongamos que este todo se difunde revelando al espíritu lo que es, y que por un segundo acto de aprehensión el espíritu se le representa de nuevo, en todo ó en parte, y entonces hay ya en el espíritu dos términos comparables entre sí, y por tanto, la relación es posible. El todo dividido en partes — término del primer acto de aprehensión, — es idéntico al mismo todo, colección de partes divididas, — término del segundo acto de aprehensión; en una palabra, el todo es idéntico á la suma de sus partes. Por el contrario, el todo dividido — objeto de la primera aprehensión, — no es idéntico á este mismo objeto considerado en cada una de sus partes, ó lo que es lo mismo, el todo no es idéntico á una cualquiera de sus partes. Dos relaciones, una de identidad y otra de no identidad, dos verdades ontológicas, reclaman de parte del espíritu dos actos, el uno de composición y el otro de división, esto es, dos juicios, uno afirmativo y otro negativo.

El todo en sí mismo forma el objeto de la primera representación intelectual; la suma de las partes reunidas del todo difundido, constituyen el objeto de la segunda representación; la relación de identidad entre los dos objetos, es una verdad objetiva ú ontológica; la intuición, y de consiguiente, la afirmación de esta verdad, un juicio lógicamente verdadera.

Los escolásticos tenían, pues, razón al decir que la verdad lógica no existe en su estado formal más que en el juicio. Y de hecho, el sentido común confirma esta doctrina: las palabras del diccionario, en efecto, que expresan la simple aprehensión ideal no son para nadie ni verdaderas ni falsas. La verdad y el error son atributos de la proposición. «Περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαφασίν ἐστὶ τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές. Circa conjunctionem et disjunctionem falsum et verum est.» ARIST., *De Interpret.* C. I.

ciencia de la verdad lógica de este juicio causa en el alma cierta tranquilidad y bienestar, que resulta de haber satisfecho su natural necesidad de conocer, y que se llama *certidumbre*.

Del análisis que precede resulta que los iniciadores de la filosofía idealista no han llegado á comprender las condiciones ontológicas de la posibilidad del conocimiento cierto. Enfrente de la realidad en sí, han concebido el sujeto capaz de representarla; y en estas condiciones han creído poder analizar la estructura mental del sujeto y deducir de este análisis si la representación es ó no la expresión fiel de la realidad absoluta. Pero semejantes pretensiones hemos demostrado ser intrínsecamente imposibles por dos razones principales. El poder representativo, en efecto, sólo es apreciable por medio del acto de representación en donde aquél se manifiesta; y la cosa en sí, en su entidad absoluta es nada, como si no existiera para el sujeto; el problema del conocimiento es, pues, tal como le presenta el idealismo dos veces insoluble. Así que las críticas idealistas contra la posibilidad del conocimiento, cuyas condiciones no han sido comprendidas, caen en falso, sin que puedan comprometer en nada la verdadera teoría de la ciencia cierta.

La condición esencial de la posibilidad del problema del conocimiento consiste, hemos dicho, en la presencia al espíritu de dos conceptos, provenientes de dos actos sucesivos de aprehensión; y en el juicio que une estos dos conceptos,

afirmando la conveniencia ó no conveniencia del segundo al primero, del predicado al sujeto, es donde solamente puede residir la verdad ó la falsedad.

Y por lo mismo que el juicio puede ser verdadero ó falso, requiere un examen previo. Este examen, cuyo ejercicio supone lo que Montaigne llamaba «instrumento judicial», es decir, un medio de discernir lo verdadero de lo falso, lo que se llama criterio de verdad, constituye todo el objeto de la crítica del conocimiento.

Respecto de este objeto, la criteriología suscita dos problemas esencialmente distintos. El acto por el cual se verifica la síntesis del predicado con el sujeto, ¿tiene como causa determinante una ley puramente *subjetiva* del pensamiento, ó es provocada por una *causa objetiva*, que ejerce su acción sobre el espíritu? ¿Es este acto un *juicio sintético a priori*, como lo pretendía Kant, ó es un acto de percepción y de adhesión *motivada* por la evidencia de la conveniencia objetiva del predicado con el sujeto? Tal es, en pocas palabras, el enunciado del *primer* problema, el de la subjetividad ú objetividad del acto del juicio.

Admitamos que el dogmatismo tiene razón, y que el valor objetivo de los principios esté asegurado; el principio de contradicción «lo que es no puede no ser», y el de causalidad «el ser contingente depende por necesidad de una causa», por ejemplo, ofrecerán entonces la garantía de una plena certeza. Pero no se limita á esto el pro-

blema crítico; la aplicación de estos principios á los datos de la experiencia da lugar á otro segundo problema esencial de la filosofía crítica.

Hemos visto confesar á los más idealistas extremados que se sienten dominados bajo el imperio de una necesidad, que no proviene de ellos mismos, de algo cuya acción de bueno ó mal grado deben sufrir, y á que forzosamente llaman, como todo el mundo, *realidad, experiencia*. ¿Habrá, en efecto, nadie en el mundo que se atreviese á sostener que un dolor de dientes, por ejemplo, no es en realidad más que una representación del espíritu? Evidentemente que no; y quien pretendiera lo contrario, faltaría á la sinceridad. Si pues el espíritu, ó esta otra parte de nosotros mismos que llamamos cuerpo, experimentan el sentimiento pasivo de una impresión recibida, debe haber una causa activa de donde viene la impresión; y si esta causa no es el yo que la experimenta, será forzosamente el no-yo, el mundo exterior. Luego, si es posible demostrar que el objeto de nuestros conceptos está tomado de realidades, cuyo sentimiento se origina en la experiencia, ya sea interna ó externa, síguese evidentemente que tales conceptos no expresan simplemente una objetividad fenoménica ó subjetiva, sino que envuelven una realidad objetiva. Tal es el *segundo* problema esencial de la filosofía crítica.

No seguiremos más adelante; nuestro fin era únicamente hacer la crítica del principio que

inspira al idealismo contemporáneo; dejamos para otro lugar más oportuno el estudio amplio de los problemas criteriológicos, y allí trataremos de presentar la solución positiva de los mismos (1).

(1) D. MERCIER, *La Critériologie générale*, Vol. IV del *Cours de philosophie*.

CAPÍTULO VI

Crítica de los principios mecanicistas.

El mecanicismo *materialista* está hoy juzgado. Hemos oído ya contra él las solemnes protestas de Dubois-Reymond en el Congreso de naturalistas de Leipzig (1882) (1); hemos presenciado la reacción espiritualista de Durand de Gros, de A. Fouillée, de G. Wundt, y el mismo H. Spencer ha formulado respecto del materialismo su juicio nada favorable. Las primeras figuras de la psicología contemporánea confiesan unánimemente, «que es imposible reducir, por identificaciones sucesivas, la psicología á la fisiología, ésta á la química ó á la física, y éstas, á su vez, á simples modificaciones espaciales del movimiento ó de la extensión.»

No obstante esto, las ideas mecanicistas invaden el pensamiento contemporáneo, y no son pocos los sabios y filósofos que, respirando esa atmósfera intelectual, han venido á parar en un estado de alma indefinido y excéptico semejan-

(1) Véanse las páginas 84 y siguientes.