

á su vez, es causa de la eficiencia, porque ésta no se produce si no es para realizar el fin; el agente recibe, por tanto, del fin su poder de eficiencia (1).

Negar la realidad de estos principios internos, equivale á sustituir la explicación racional de los hechos por una palabra mágica que nada explica, el acaso; ó, de lo contrario, á buscar en una causa extrínseca, y en su intervención á cada momento en la producción de todos los fenómenos creados, la razón inmediata de la existencia y conservación del orden de la naturaleza. La historia confirma estas deducciones. El ocasionalismo de Malebranche y de Leibniz, que sustituye la acción inmediata de Dios á la acción de las causas segundas; las teorías darwinianas, reproducción de la teoría del acaso de Demócrito y Empédocles, brotaron de la física antifinialista de Descartes y de Bacon, como la explosión resulta desubstancias explosivas lentamente acumuladas.

(1) *Efficiens est causa finis, finis autem causa efficiens. Efficiens est causa finis quantum ad esse quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc quod est finis. Finis autem est causa efficiens non quantum ad esse, sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa in quantum agit; non autem agit nisi causa finis. Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens.* (S. THOMAS, in V *Metaph. lect. 2*).— Puede leerse sobre este punto el hermoso estudio de M. D. MET DE VORGES, *Cause efficiente et cause finale*, publicado en los *Annales de phil. chret.*, p. 130 y sig.— Véase también P. DE REGNON, *La Métaphysique des causes*, lib. VI, c. III.

CAPÍTULO VII

Crítica de los principios positivistas.

Lo sensible constituye el objeto único del conocimiento; por manera que lo no sensible ó suprasensible debe para nosotros ser sinónimo de no real. Tal es la doctrina fundamental de los positivistas al erigir en principio, con Stuart Mill, que el espíritu humano no tiene más modos de pensar que uno: «el modo de pensar positivo»; lo que quiere decir en lenguaje vulgar, que el hombre no tiene más medios de conocer que por los sentidos.

Todo el problema positivista se encierra en esta proposición fundamental: Lo sensible constituye la esfera toda del conocimiento; el hombre ignora, por constitución de su propia naturaleza, lo que traspasa el orden empírico.

Esta proposición es un postulado sin razón alguna que le justifique. Ciertamente que los primeros materiales de todos nuestros conocimientos proceden de la experiencia sensible, externa ó interna; y ya anteriormente hemos sostenido esta misma doctrina, oponiéndola á las teorías inna-

tistas de Descartes. Pero no está demostrado, ni mucho menos, que estos materiales deban conservar indefinidamente los caracteres de particularidad y de contingencia que afectan en la naturaleza y en nuestras percepciones sensibles. Con Aristóteles y con todos los filósofos que han ilustrado la Edad Media, y éstos constituyen lección, hay razones evidentes para sostener que los materiales empíricos se hallan sometidos á una elaboración mental, que los presenta en un estado abstracto. Cuando nos preguntamos lo que una cosa es, τί ἐστὶ según la frase de Aristóteles, empleamos siempre en la definición una fórmula abstracta; aquello, cualquiera cosa que sea, τὸ τί ἐστὶ εἶναι, que está presente al espíritu de un modo abstracto.

Los seres se agrupan en *clases*; los hechos se condensan en *leyes*; las ciencias *generales* de la naturaleza se constituyen por abstracción; en todos estos casos, el sér abstracto es considerado reflexivamente sin los caracteres individuales con que aparece en la naturaleza y en la sensación, refiriéndose á toda una serie indefinida de objetos que poseen ó pueden poseer, bajo la envoltura de sus caracteres distintivos, la naturaleza común que la inteligencia había separado por su acto abstractivo.

Si el positivismo tiene razón, todo esto son ilusiones; el concepto que todos tenemos de lo abstracto es una quimera; las ideas universales no son más que nociones colectivas, ó sea, un conjunto limitado de percepciones; el concepto

de línea recta, por ejemplo, aplicable á todas las rectas particulares, sería imposible; sólo conoceríamos líneas determinadas por sus caracteres concretos de largura y dirección, por su posición en el espacio ó por la realización en la naturaleza en un momento dado de tiempo. Las leyes matemáticas y metafísicas serían nada más que fórmulas abreviadas, condensando, para comodidad de la memoria, un número limitado de experiencias verificadas y de resultados adquiridos; el razonamiento demostrativo, fuera de la inducción, no tendría más que un valor puramente verbal, y hasta la inducción misma comprendería tan sólo una acumulación de experiencias. La ciencia y la filosofía quedarían, en una palabra, reducidas á una coordinación de juicios empíricos.

Ahora bien: para erigir en tesis ideas tan disparatadas y opuestas al sentido común, sería preciso poder apoyarlas en alguna prueba. Porque de lo contrario, antes de creer que los juicios espontáneos de la humanidad son engañosos, observa el P. Monsabré, es muy justo presumir que la humanidad tiene razón.

Pero el positivismo no se para en barras, importándole muy poco los asentimientos espontáneos de la humanidad, y de un golpe, sin detenerse en demostraciones que le justifiquen, propone como un axioma evidente, para tomarle como base de todas sus deducciones, el principio de que únicamente lo sensible puede ser objeto del conocimiento. Veamos cuál es la «evidencia» de este principio.

Las ideas de *ser* y de *ser material*, no tienen una comprensión idéntica; la materialidad añade al *sér* algo que no se halla incluido necesariamente en esta idea; luego el concepto intrínseco del *sér* es en sí mismo independiente del concepto de *sér material*. De donde resulta evidentemente, que no puede *rechazarse a priori* la posibilidad intrínseca de seres inmateriales, en nombre del análisis de nuestros conceptos esenciales.

Sin duda que no es *afirmable a priori* la posibilidad intrínseca de seres distintos de los cuerpos, puesto que de hecho deben su contenido nuestros conceptos á la experiencia sensible, y la experiencia sensible no percibe ni puede alcanzar más que al *sér* corporal. Así que, no se ve la posibilidad positiva de lo inmaterial, ni, por consiguiente, su positiva inteligibilidad por medio de un conocimiento superior á los sentidos, pero tampoco aparece la imposibilidad de lo inmaterial, y por consecuencia necesaria, ni la imposibilidad del conocimiento hiper-empírico. En esta distinción estriba toda la cuestión sobre la posibilidad ó imposibilidad de la metafísica; cuestión que no puede resolverse *a priori*, y sería además de irracional anti-científico, cortarla de buenas á primeras y sin prueba alguna con una negación, como lo hace el positivismo.

Nosotros, por el contrario, al oponer la metafísica al agnosticismo lo hacemos partiendo de los hechos empíricos, y demostrando que, en

el terreno mismo de la experiencia se impone la contradicción, si no se admite lo inmaterial; y si existe, luego es posible; luego los derechos y la razón de ser de la ciencia metafísica son legítimos. Por consiguiente, cuando el positivismo pretende encastillarse en sus negaciones *a priori*, sólo puede hacerlo hollando los derechos á la vez de la razón y de la misma experiencia. Quien se ofrece á presentar pruebas de la existencia, y por tanto, de la posibilidad de lo inmaterial, tiene derecho á ser escuchado; rehusar prestarle atención como lo hace el positivismo, sería dar por resuelto lo que se discute. Además de que todo hombre que piensa hace metafísica, lo mismo el que la niega que quien la afirma; en el mismo hecho de negarla reconoce implícitamente el agnosticismo la existencia de los problemas que ella encierra.

¿Se quiere decir, acaso, que los tiempos de construcciones sistemáticas *a priori*, á la manera de las de Fichte, Schelling, Hegel, von Hartmann y Schopenhauer ya pasaron; que la comparación entre los progresos continuos de las ciencias experimentales de una parte, y la esterilidad de la metafísica durante la primera mitad del siglo XIX de otra, deben alejarnos de ciertos sistemas, cuyo solo mérito, si tal pudiera llamarse, consiste en la originalidad rebuscada de sus autores? Estamos conformes. Pero hay ciertos problemas generales que las ciencias particulares no resuelven; hay fuera de los confines de la física y de la psicología ciertas cuestiones

últimas sobre la naturaleza de los cuerpos y del espíritu, sobre el modo de concebir la universalidad de las cosas...; á estos problemas últimos y universales», dice justamente Paulsen, tratará siempre el hombre de buscar invenciblemente una respuesta, mientras aliente en su alma el deseo de conocer; y en este sentido, dice, la metafísica es inmortal (1). El fondo íntimo de los seres, sus relaciones en el conjunto del universo, la objetividad y génesis del conocimiento, la transcendencia moral de las acciones humanas: estas cuestiones y otras de la misma naturaleza, no podrán jamás ser indiferentes á los espíritus reflexivos (2).

Hace unos sesenta años poco más ó menos,

(1) PAULSEN. *Einleitung in die Philosophie*, S. 46, 47.

(2) M. PAULSEN expresa del modo siguiente los principales problemas metafísicos, que ocupan el pensamiento contemporáneo:

El primero se refiere á la naturaleza de la realidad. Esta cuestión no puede tener una contestación absoluta; porque la realidad no se presenta al conocimiento idéntica y de una manera uniforme. Hay, en efecto, realidad visible como la física, y la hay también invisible, como la psicológica. ¿Hay dos especies de realidades completamente distintas? ¿Pueden reducirse á una sola las formas de la realidad física y psíquica? De las distintas respuestas á esta cuestión, resultan los diferentes puntos de vista metafísicos que reciben los nombres de *dualismo*, *materialismo* y *espiritualismo* ó *idealismo*. La filosofía tiende siempre del dualismo á la unidad, y según el término de esta unidad así el monismo será materialista, espiritualista ó idealista, ó también un monismo envuelto por el agnosticismo.

El segundo problema es el cosmológico ó teológico, y puede formularse en estos términos:

¿Qué idea debemos formarnos del *encadenamiento de las cosas*? ¿Cuál es la forma de la realidad considerada como un todo? El *atomismo*, el *teísmo* y el *panteísmo*, son otras tantas respuestas á esta cuestión. El atomismo no es necesariamente materialista, y un ejemplo tenemos en la monadología de Leibniz, que tiene un aspecto espiritualista. Pero aquí también la filosofía pluralista encierra alguna tendencia á la unidad. La concepción monística del universo supone

en la época en que Hegel, derribado de su pedestal, era pisoteado por Schopenhauer; cuando «la extrema izquierda hegeliana», representada por Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner y Arnold Ruge, volvía la espalda al maestro, é identificaba la «idea» y la naturaleza concreta, ni más ni menos como lo hubiera hecho un materialista ateo del siglo XVIII; cuando Büchner, Moleschott y Carlos Vogt colocaban el materialismo sobre el altar deshonorado de la ciencia; cualquier observador superficial hubiera podido predecir la muerte definitiva de la metafísica, sin que pudiera volver á la vida después de pasada la tormenta revolucionaria.

Pero la reacción no ha traído otros resultados que atar corto á las «ficciones» del espíritu metafísico, según la frase de Wundt; el estudio de los problemas fundamentales, ante los cuales

entonces ó una unidad de plan, que es el teísmo, ó unidad real, substancial, que da origen al panteísmo.

Otros problemas tienen por objeto el conocimiento, de los cuales hay dos fundamentales, que se refieren, respectivamente, al valor objetivo y al origen del conocimiento. ¿Qué es conocer? Á esta primera cuestión responden el *realismo* y el *idealismo* ó *fenomenismo*. ¿Cómo se produce el conocimiento? Las respuestas á esta segunda cuestión se encuentran en el *empirismo* y en el *racionalismo*.

Existen, por último, otros problemas de orden moral. Las acciones y los sentimientos del hombre no tienen el mismo valor; ¿cuál es la norma suprema del valor de las acciones humanas? La *ética teleológica*, llamada en Inglaterra *utilitarismo*, considera como bueno ó malo lo que es favorable ó desfavorable al individuo ó á la totalidad de los individuos; la moral formalística ó intuicionista está representada por el *hedonismo*, que da por base á la moralidad los sentimientos de placer ó de felicidad, y por el *energismo*, que hace consistir el bien supremo en hacer valer todo lo posible las aptitudes más elevadas de la naturaleza humana. *Obra cit.*, pp. 48-52.

se detienen las ciencias particulares, domina hoy como siempre todo el pensamiento filosófico.

La unidad de composición de los seres de la naturaleza; la prioridad ontológica de *lo mental*, es decir, de un fondo de *apetición*, sobre la realidad física, por el mecanismo de las ideas-fuerzas; la ley de la evolución universal, y la negación de lo trascendente; el idealismo como solución al problema del conocimiento; la construcción de la moral sobre la idea ilusoria de la libertad: tal es, bajo forma de postulados (1) ó de conclusiones, la metafísica de A. Fouillée.

La experiencia necesita un complemento, escribe Wundt; el principio de razón suficiente apoyado sobre los datos empíricos sostiene á la razón en su camino hacia lo trascendente, y la conduce á la aplicación en psicología, en cosmología y en ontología, de las ideas de unidad y de totalidad.

Y la filosofía de Herbert Spencer, filosofía

(1) Cuando A. Fouillée, idealista y agnóstico en su teoría del conocimiento, reprocha á Spencer el carácter trascendente de lo incognoscible, y le substituye por una filosofía radicalmente immanente; cuando acusa al evolucionismo spenceriano de haber dejado subsistir el dualismo entre las dos series física y psíquica, oponiéndole la unidad de composición de los seres y la universalidad ilimitada de su ley de evolución, ¿qué hace sino poner á su vez los postulados necesarios de su metafísica? Y decimos *postulados*, porque, en realidad, ¿dónde está la prueba *a posteriori* de que todos los seres sean, y cuál la prueba *a priori* de que todos deban ser de idéntica naturaleza (monismo), sometidos á una evolución perpetua (evolucionismo) é independientes de toda influencia trascendente (filosofía de la immanencia)?

¿Qué razón tiene y cuánto más avisado aparece Wundt, cuando compara semejantes construcciones *a priori* á las ficciones de los poetas y renuncia á ellas para colocarse resueltamente sobre el terreno firme de la experiencia!

que en el pensamiento de su autor no parece ser otra cosa que una generalización de la experiencia, ¿no constituye, en último término, una reacción contra los radicalismos positivistas? Las leyes fundamentales de la evolución, especialmente la ley de «la inestabilidad de lo homogéneo» (1) con su movimiento rítmico de asociación y disociación, de evolución y disolución; la ley de «la polaridad de las unidades fisiológicas» (2) ¿no son acaso hipótesis metafísicas sobre

(1) No entra en el plan de esta obra discutir aquí la doctrina spenceriana de la evolución, y por eso la dejamos para el siguiente volumen de nuestros *Estudios psicológicos*. Sin embargo, no estará demás hacer aquí una observación sobre el carácter esencialmente hipotético de las «leyes» invocadas por el filósofo inglés. Dejemos la palabra al naturalista Ives Delage. «La Biología, escribe éste, no sacará jamás partido alguno de estas fórmulas sonoras, tales como, por ejemplo, la de la *Inestabilidad de lo homogéneo*. ¿Qué significa semejante principio? ¿que un sistema homogéneo tiende á convertirse en heterogéneo por las fuerzas incidentes? Sea. Pero, ¿qué se deduce de aquí? Nada.

«La variación, dice él (Spencer), es inevitable á causa de la inestabilidad de todo sistema, aunque éste sea homogéneo. De otra parte, el huevo no fecundado no puede desenvolverse, porque siendo homogéneo no es tan inestable, le es necesario el espermatozoide para diversificar su substancia, hacerla heterogénea, romper su equilibrio estable y abrir así el camino á la evolución. De donde se sigue, que en un caso se produce el efecto *á pesar* de la homogeneidad, y en otro no puede producirse *á causa* de la homogeneidad. Todo depende, pues, de la cantidad, del grado de homogeneidad. ¿Y cuál es el grado compatible con la producción de un efecto dado? El principio no lo dice; y precisamente esto es lo único que interesa. La causa por que el sér varía en un caso, aunque sea homogéneo, y por que el huevo permanece en estado pasivo, *por lo mismo* que es homogéneo, es lo único que importa saber, y para lo cual de nada sirve el principio». DELAGE, *La structure du protoplasma et les théories sur l'hérédité*, página 438. París, Reinwald, 1895.

(2) «Polaridad significa simplemente una fuerza atractiva dirigida en cierto sentido. Esta fuerza no puede variar más que en intensidad, en dirección y respecto de su punto de aplicación. Estos tres factores no son, á la verdad, susceptibles de combinaciones muy variadas. La

el origen de las cosas? Y cuando en sus *Primeros principios* formula la conclusión general de que: «Existe un absoluto que nos es desconocido; substratum único y permanente del movimiento, de los cambios, de la materia, de la fuerza y de la conciencia»; ¿no es esto la contestación á los problemas ontológico y epistemológico, de los cuales decía Paulsen que preocupaban y atormentaban siempre al espíritu humano?

Cierto que la solución dada por Spencer á tales problemas es á primera vista contradictoria. Si, como ha intentado demostrarlo, lo absoluto, la materia, el yo, son nociones formadas de elementos contradictorios, lo absoluto, la materia y el yo son intrínsecamente imposibles, y entonces resulta por demás evidente que lo absoluto, la materia y el yo, no existen. Si el pensamiento está condenado á sufrir la ley de la relatividad (1), como por otra parte el conocimiento de lo absoluto excluye las condiciones de esta ley; y si la conciencia implica necesariamente dualidad real de términos, resulta evidente que un sujeto conociéndose á sí mismo en su identidad como objeto es una cosa contradic-

variedad de formas cristalinas nos muestra sin duda todo cuanto se puede sacar de ellos. Supongamos que además interviene la forma que el agregado reviste á cada momento de su complicación progresiva. La imaginación se resiste á concebir que pueda haber allí los elementos de una variedad de formas igual á la variedad de organismos. ¿Ha podido Spencer mismo representarse, ni siquiera en imagen aproximada, la diferencia inicial entre las unidades de dos especies vecinas, que sólo se distinguen por algunos caracteres mínimos que aparecen al fin de su ontogenesis? *Ibid*, pág. 439.

(1) Véase más arriba, pág. 119.

toria, y se impone la conclusión de que, el pensamiento no alcanza á lo absoluto ni al yo.

¿Qué imperiosa necesidad metafísica habrá forzado la inteligencia del filósofo inglés para afirmar, pasando por encima del criterio de la inconcebibilidad del cual hizo la norma de su pensamiento, la existencia de lo trascendente incognoscible? Y este trascendente, *que dice no conocer, lo declara único, lo juzga permanente*, y dice que se halla *sometido á la ley* de la evolución de lo homogéneo y de lo heterogéneo. Y la *materia* incognoscible, objeto de los movimientos, y el *yo* incognoscible, sujeto de los estados conscientes, y *Dios*, el fondo incognoscible de todas las religiones, son tenidos por idénticos. ¿Hay nada más inconcebible y al mismo tiempo más arbitrario que semejante identificación? ¿Las resistencias interiores, que Spencer ha tenido que forzar, para afirmar la coexistencia, en un mismo sistema de pensamientos, de tantas partes incoherentes, ¿no nos ofrecen una prueba bien clara y elocuente de que la ciencia llevada á sus últimas generalizaciones conduce necesariamente á la metafísica?

Pero la metafísica, aunque sea posible y reclamada por la razón, necesaria á todos, aun á los agnósticos que al negarla la ponen en práctica, ¿no es, por su propia naturaleza, de tendencia contraria al progreso científico? ¿Las tres etapas, que señaló A. Comte, de la teología á la metafísica y de ésta á la física, ¿no siguen la línea del progreso del pensamiento? ¿No respon-

den, según lo quería Comte, en la vida de los pueblos lo mismo que en el desarrollo del individuo, á las tres edades de la infancia, de la juventud y de la virilidad?

Aun históricamente esto no es exacto, ó al menos exige muchas reservas.

Podrá admitirse que en distintas épocas de su historia se caracterice el esfuerzo del espíritu humano por una tendencia más acentuada á la fe, ó á la metafísica, ó á las ciencias de observación; pero es enteramente falso que en época alguna de la vida histórica de los pueblos, haya excluido cualquiera de estas tendencias á las otras dos. ¿Quién se atreverá á negar que en Aristóteles, por ejemplo, el espíritu metafísico más completo aparece unido en armoniosa síntesis al espíritu de observación el más intenso? ¿No se ha visto á toda una escuela, la gloriosa escuela de Alejandría, que tanto se distinguió por su fe, reaccionar enérgicamente contra las exageraciones anticientíficas de la escuela africana, y unir brillantemente en los nombres de los principales maestros del Didascáleon la ciencia más analítica de las cosas á las más abstractas concepciones del universo? ¿Descartes, Leibniz, Newton, no fueron á la vez creyentes, metafísicos y hombres de ciencia? ¿Kant y Helmholtz y Wundt, en nuestros días, han dejado de ser sabios por ser metafísicos? No: todos ellos comenzaron por la ciencia, y contra las pretensiones arbitrarias de Comte, la ciencia los condujo á la metafísica.

Pierden inútilmente el tiempo los positivistas, cuando se entretienen en buscar la conciliación de estos hechos y de tantos otros, con las tres supuestas fases «históricas» de Augusto Comte. Lo único que de aquí claramente se deduce es, que A. Comte ha confundido lastimosamente los sueños y construcciones imaginarias con la metafísica, el fetichismo con la religión.

«Sin duda, escribe un joven filósofo amigo nuestro á propósito de semejante confusión de ideas, que la religión y la superstición suponen una y otra la creencia en algo incomprensible y sobrenatural; pero la creencia supersticiosa es ciega, arbitraria, las más de las veces tonta, y en contradicción manifiesta con las conclusiones de la experiencia, que revela la existencia de un orden universal y constante en el mundo; por el contrario, la creencia religiosa, cuya expresión más elevada es el monoteísmo, lejos de oponerse á un orden de esta naturaleza, se deduce espontáneamente de él... Y, pues que la religión y la superstición se desenvuelven en sentido inverso la una de la otra, el confundirlas equivaldría á incurrir en un error crasísimo y evidente» (1).

En la vida individual es indudable que el niño cree, antes de aparecer la reflexión personal; la educación y la fe forman aquí el primer fondo del saber. ¿Pero acaso cuando la reflexión nace, destruye las creencias que la educación y

(1) JEAN HALLEUX, *Les principes du positivisme contemporain*, Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1895.