

PSICOLOGIA

CONTEMPORANEA

BF 125

M32

C.1

M555e

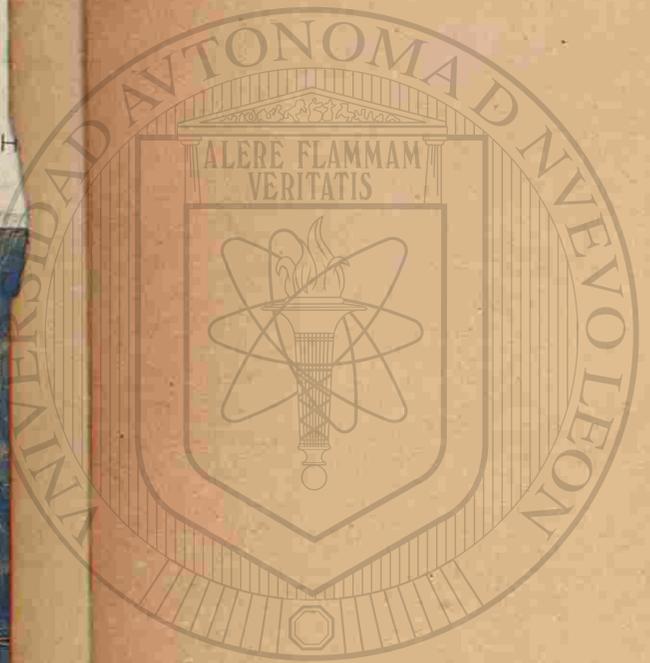
009803



1080021669

EX LIBRIS

HEMETHERII VALVERDE TELLEZ
Episcopi Leonensis



LOS ORÍGENES

DE LA

PSICOLOGÍA CONTEMPORANEA,

U A N L

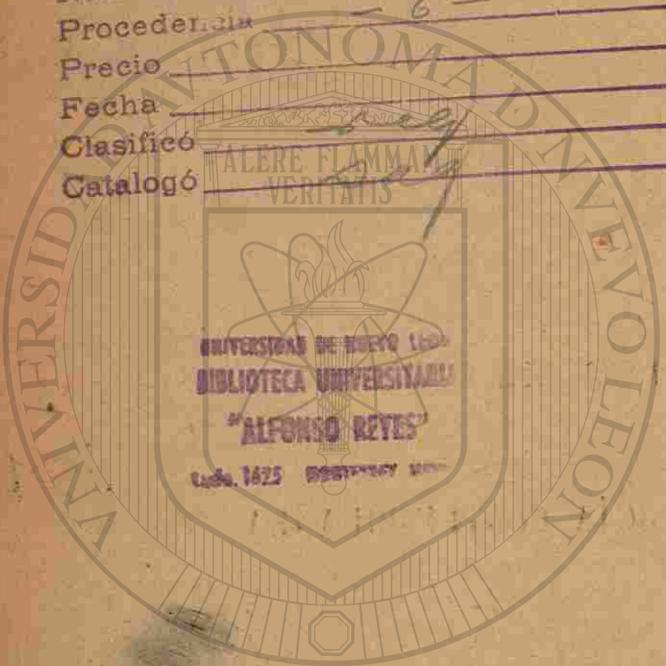
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



Núm. Clas. 150.9
Núm. Autor M 555
Núm. Adq. 9203
Procedencia - 6 -
Precio _____
Fecha _____
Clasificación _____
Catalogo _____



2
LOS ORÍGENES
DE LA
PSICOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

OBRA ESCRITA EN FRANCÉS POR

D. MERCIER

PROFESOR DE FILOSOFÍA
Y DIRECTOR DEL INSTITUTO SUPERIOR DE FILOSOFÍA
EN LA UNIVERSIDAD DE LOVAINA

TRADUCCIÓN CASTELLANA

POR EL

P. M. ARNAIZ, Agustino.

*Profesor de Filosofía
en el Real Colegio de Alfonso XII, en El Escorial.*

CON LAS LICENCIAS NECESARIAS



Capilla Alfonsina
Biblioteca Universitaria

MADRID

SAENZ DE JUBERA, HERMANOS, EDITORES

10 - Campomanes. - 10

1901

46238

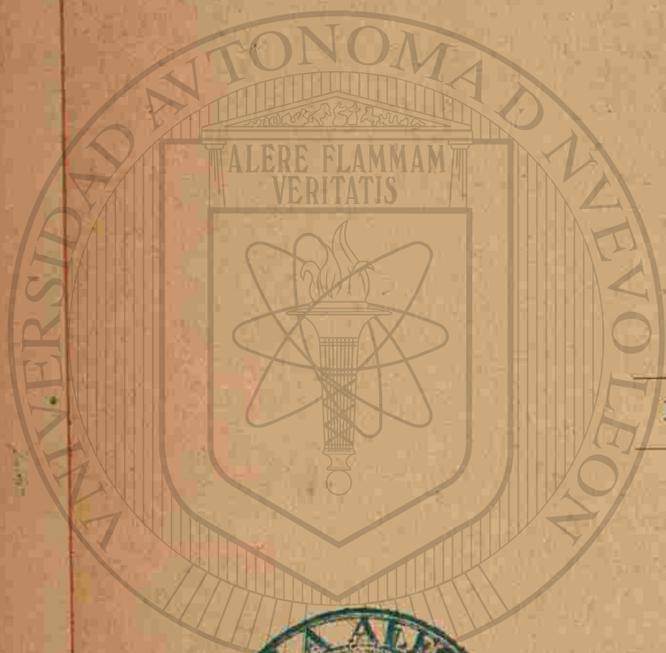
UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
Fund. 1625 MONTERREY, N.M.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
Biblioteca Valverde y Tellez

9803

BF125

M32



Es PROPIEDAD.



OFICINA EDITORIAL
VALVERDE Y TELLEZ

Imprenta de Ricardo Rojas, Campomanes, 8.—Teléfono 316.

PRÓLOGO DEL AUTOR A LA EDICIÓN CASTELLANA

España ha sido la tierra clásica del aristotelismo; Toledo y Córdoba fueron los centros del saber, en donde, á fines del siglo XII, fueron importadas por los árabes, y comunicadas á los pueblos occidentales, las obras metafísicas y psicológicas de Aristóteles.

Sin duda que Avicena y Averroes no supieron interpretar el verdadero pensamiento del maestro; y de aquí que fuesen necesarios el genio especulativo y la labor paciente de Alberto el Grande y de Santo Tomás de Aquino, para devolver á la doctrina aristotélica su fisonomía propia y original. Colonia, París, Nápoles: tales fueron los principales centros de la restauración filosófica medioeval.

Pero si en esta época de formación y grandeza de la filosofía aristotélico-cristiana, no cupo á España el papel principal, más tarde, cuando en los siglos XV y XVI, á im-

000803

pulsos del movimiento revolucionario falsamente llamado Renacimiento, cayó en el mayor descrédito la filosofía escolástica en casi todas las naciones de Europa. España fué la que preservó de un naufragio general las doctrinas de Aristóteles y de Santo Tomás. La Universidad de Salamanca con sus grandes hombres; Vitoria (1480-1566), Soto (1494-1560), Báñez (1528-1604), Toledo (1596), Vázquez (1509-1566), Suárez (1548-1617); y tantos otros que dieron días de esplendor y gloria á las Universidades españolas, atestiguan por modo evidente, que la fidelidad á las doctrinas del escolasticismo, y su conservación á través de aquella época de confusión y de reñida lucha, serán siempre una gloria imperecedera de la ciencia española.

¿Y por qué la España de hoy no ha de continuar las glorias científicas de la España del siglo XVI? La estela luminosa que en el siglo último marcó el genio de Balmes, y el vigoroso esfuerzo de restauración neotomista del Cardenal González, ¿han de quedar reducidos á iniciativas aisladas, sin provocar algún movimiento de actividad y entusiasmo más generales?

Los portentosos descubrimientos de las ciencias positivas han despertado en nuestros días un entusiasmo exageradamente exclusivista en perjuicio de las ciencias filosóficas, siendo esto causa de esa atmósfera general de tendencias cuando no son doctrinas positivistas, de que se hallan saturadas la vida del pensamiento y la vida real por todas partes. Las ideas importadas de Alemania á las Universidades españolas durante la segunda mitad del siglo XIX pasaron ya de moda, habiendo quedado casi relegadas al olvido; é igual suerte ha cabido á cierto eclecticismo sin consistencia y sin orientación fija, amasijo incoherente de ideas y tendencias muchas veces inconciliables, que, á falta de otros ideales, constituía el bagaje de la ciencia oficial; la decadencia de este espiritualismo informe, sin enlace alguno con el pensamiento tradicional, ha sido en gran parte beneficiosa para la invasión de doctrinas exóticas, aceptadas casi siempre inconscientemente y tan sólo por el prurito de la novedad, y bebidas en traducciones de positivistas como Spencer, Taine, Ribot, Lombroso, Ferri, Tarde, etc.

Al lado de esta dirección positivista, y por oposición á ella, se ha visto desarrollarse

otra tendencia bastante general en los últimos años hacia la tradición escolástica, pero que vive quizás demasiado del pasado, y poco del presente; apenas se ha preocupado de recibir la sabia bienhechora de las ciencias, ni ha parado mientes en lo que puedan tener de aceptables las doctrinas filosóficas contemporáneas.

Los adversarios más intransigentes del espiritualismo tienen hoy la franqueza de confesar, que el neo-tomismo es una filosofía que se armoniza admirablemente con las conclusiones últimas de la ciencia. No hace aún mucho tiempo que la *Quinzaine*, revista muy apreciada entre los católicos franceses, reproducía estas frases significativas de la *Revue scientifique* de París, dirigida por C. Richet: «La vitalidad de la filosofía neotomista es tan grande, que puede hacer entrar en sus cuadros los estudios contemporáneos de fisiología y de psico-física, sin necesidad de ceder en nada de sus principios, sin desnaturalizar nunca la ciencia. Nada teme esta filosofía de las investigaciones fisiológicas; desearía, por el contrario, que los estudios sobre el sistema nervioso y las localizaciones de los sentidos adquiriesen mayor desenvolvimiento, por reconocer en ellos los auxiliares

indispensables... D. Mercier felicita á los promotores de la psicología fisiológica, por haber renovado las tradiciones interrumpidas durante muchos siglos...» (1).

Y no basta reanudar estas tradiciones, según como las han transmitido nuestros maestros de siglos pasados, y sostener en nombre de la ortodoxia que en ellas se encierra el monopolio de la verdad. Vivimos en el siglo XX, en cuya filosofía, mezcladas con grandes errores, hay también verdades; de aquí que sea preciso estudiar y conocer á fondo el pensamiento y estado de alma de nuestros contemporáneos, con quienes hemos de vivir; reconociendo sinceramente que, si entre éstos abundan los errores, tampoco quizá nosotros estemos exentos de algunos, y procurando sacar partido de lo que entre ellos haya de bueno, y enmendar á la vez lo que en nosotros hallemos defectuoso (2).

(1) LA QUINZAINE. *Une vue de la philosophie du siècle*, 16 de Junio de 1901, p. 502.

(2) Podríamos aquí preguntar á algunos de nuestros colegas de España, si no sería conveniente y fructuoso hacer sobre este punto un examen de conciencia.

¿No han tenido muchas veces una confianza quizá exagerada en el valor intrínseco de su fe cristiana, y en el recuerdo de sus glorias nacionales? ¿Se han dado exacta cuenta de la infiltración lenta en la enseñanza universitaria, en la prensa periódica y en los libros, de doctrinas extranjeras que ellos mismos desapruban?

No hace mucho tiempo que Lutoslowski escribía en los *Kantstu-*

Esto es lo que recomienda con su autoridad la Encíclica *Aeterni Patris*, que tan vigoroso impulso dió al renacimiento escolástico desde 1879: «Es necesario, dice el gran León XIII, aceptar de buen grado y con reconocimiento, todo pensamiento sabio y todo descubrimiento útil, vengan de donde vieren...» y, «si apareciere en las doctrinas escolásticas alguna cuestión sutil, alguna afirmación poco fundada, ó algo que no se armonice bien con doctrinas demostradas en edades posteriores, ó que, en fin, esté destituido de probabilidad, de ningún modo es nuestro ánimo proponerlo á la imitación de nuestro siglo.»

Aden, después de un viaje por España, que Kant es aquí desconocido ó poco menos (a). Que no se acepten las *Criticas* del filósofo de Königsberg está bien; tampoco los kantianos aceptan las de Santo Tomás. Rodolfo Eucken escribía hace poco con justa razón, que «Tomás de Aquino y Kant representan dos mundos en lucha» (Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten). Y no es necesario añadir, que para combatir con éxito el kantismo, precisa estudiarlo en sus fuentes.

Nosotros tenemos confianza en lo porvenir. Y cuanto mejor se examinen las relaciones de la metafísica, de la psicología, de la filosofía moral ó social de Santo Tomás de Aquino, con los descubrimientos nuevos de las ciencias físicas, biológicas ó sociales, tanto más se pondrá de manifiesto el paralelo entre el escolasticismo y las formas contemporáneas del pensamiento filosófico, y se apreciará también mejor la penetración y firmeza vigorosas de los genios que tomamos por guías.

(a) REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, Mayo, 1901. *Une excursion philosophique en Espagne.*

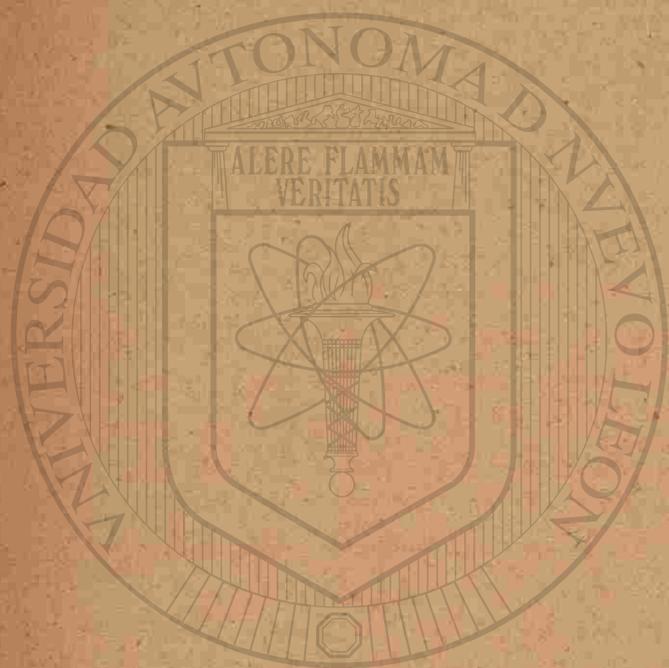
El presente volumen, con cuya traducción en lengua castellana ha tenido á bien honrarnos el R. P. Arnáiz, tiene por objeto, no solamente infundir en el seno del escolasticismo la vida de las ciencias experimentales, sino también escoger, de las principales fuentes de la filosofía contemporánea, las ideas que puedan armonizarse con el pensamiento tradicional.

No podríamos haber deseado una presentación al público español tan autorizada, como la de los sabios PP. Agustinos de El Escorial. *La Ciudad de Dios*, acreditada revista que éstos dirigen con tanta competencia, á la vez que con un conocimiento tan profundo y verdadero de las necesidades del pensamiento contemporáneo, es bien conocida y justamente apreciada en los centros intelectuales de España, y su eco resuena más allá de las fronteras de esta noble nación.

Nos felicitamos de poder ofrecer aquí á los RR. PP. Agustinos, y de un modo especial á nuestro sabio amigo el P. M. Arnáiz, el testimonio de nuestra alta estima y profundo reconocimiento.

D. MERCIER.

Louvain, Julio, 1901.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

INTRODUCCIÓN

Nos proponemos en este volumen publicar una serie de estudios, relativos á cuestiones especiales y las más importantes de psicología y de criteriología.

El punto de vista en que nos colocamos es el de la filosofía de Aristóteles y de los maestros de la escolástica. Penetrados, sin embargo, del verdadero espíritu peripatético, quisiéramos estar en relación constante con la ciencia y con el pensamiento de nuestros contemporáneos. La Edad Media sobresalía en la meditación de las verdades generales; los pensadores modernos han hecho maravillosos progresos en los trabajos de análisis con tanta paciencia como sagacidad; ¿no debe ser el camino indicado de una filosofía antigua, que pretende vivir en el mundo actual, confrontar el saber de edades pasadas con las

conquistas científicas nuevas, y con las doctrinas hoy generalmente aceptadas?

De la realización acertada de este pensamiento, ¿no puede augurarse un progreso legítimo?

Entre las diversas apreciaciones que se han hecho de nuestras publicaciones anteriores, hay una que queremos citar, porque indica que el programa neo-tomista ha sido exactamente comprendido en los medios científicos de donde aquella procede. «La obra— escribía la *Revue scientifique* con motivo de la publicación de nuestro tratado de *Psicología*—merece fijar la atención aquellos que han abandonado el espiritualismo oficial (cartesianismo y eclecticismo), y buscan una filosofía conciliable con la ciencia.

»La escuela neo-tomista ha rejuvenecido la enseñanza escolástica, penetrada del verdadero espíritu peripatético; abandona todas las doctrinas que estaban fundadas sobre un conocimiento insuficiente de la naturaleza, y se aprovecha de los descubrimientos modernos, estudiándolos según el método de Aristóteles.

»Tan grande es la vitalidad de esta filosofía, que caben perfectamente en sus cuadros los estudios contemporáneos de la fisiología

y de la psicofísica, sin desnaturalizar nunca la ciencia, lo contrario de lo que vemos todos los días en los libros clásicos. Lejos de rehuir las investigaciones de los fisiologistas, siente que no estén más desenvueltos los estudios fisiológicos sobre el sistema nervioso, las localizaciones, los sentidos, etc.; porque ve en ellos los auxiliares indispensables. M. Mercier felicita á los promovedores de la psicología fisiológica, por haber reanudado las tradiciones cortadas por un intervalo de muchos siglos...» (1).

El presente volumen se dirige especialmente á todos aquellos á quienes no satisface el espiritualismo clásico; si, en medio de tanta confusión de sistemas y de hechos que se acumulan, tratan de buscar una orientación para su pensamiento, quizá pueda servirles de algo la comparación entre la psicología de Descartes, el principal iniciador del espiritualismo oficial, y la antropología aristotélica y medioeval.

El *capítulo primero* de la obra está consagrado al *examen de la psicología* del gran innovador francés. En él estudiaremos suce-

(1) *Revue scientifique*, tomo II, 1823, pág. 55.

sivamente el *espiritualismo* exagerado de Descartes (Art. I), y su *mecanicismo* aplicado al estudio del hombre (Art. II).

El *segundo capítulo* tiene por objeto determinar la evolución histórica de la psicología cartesiana. Proseguiremos este estudio, bajo el mismo plan propuesto en el capítulo anterior, examinando primero la *evolución del espiritualismo* (Art. I), que da origen al ocasionalismo, al espinosismo, al ontologismo (*Secc. I*) y al idealismo (*Secc. II*); y después la *evolución del mecanicismo* (Art. II). No nos detendremos en las teorías hoy abandonadas del ocasionalismo y del ontologismo; en cambio, el *idealismo* ocupará largamente nuestra atención, del cual expondremos el origen, indicando la parte que en su desenvolvimiento corresponde á Locke, á Berkeley, á Hume y á Kant. Haremos ver después la influencia de las ideas sensualistas de Locke, de Hume y de Condillac en Inglaterra y en Francia; y veremos combinarse en la historia de la psicología moderna la influencia del *sensualismo* con la del *mecanicismo*, para resultar de estos factores el carácter *positivista* ó *agnóstico*, de que se halla compenetrado el *idealismo* contemporáneo.

El estado de la psicología contemporánea será el objeto del *capítulo tercero*. En él desenvolveremos una tesis sobre la impotencia del idealismo positivista, para resolver los problemas fundamentales de la psicología; y después vendrá un sumario análisis de los sistemas, en los cuales nos ha parecido poderse resumir el pensamiento filosófico de nuestros contemporáneos; para lo cual hemos elegido en Inglaterra á Herbert Spencer, en Francia á Alfredo Fouillée, y á Guillermo Wundt en Alemania. En estas primeras figuras de la psicología contemporánea encontraremos las distintas influencias, cuyos orígenes hemos descrito en los dos primeros capítulos (Art. II).

Las mismas tendencias aparecen y se dejan sentir al presente en todas partes, en la enseñanza, en la literatura y en la vida real. Puede, por consiguiente, asignarse á la psicología actual este triple carácter: primero, una *concepción cartesiana, exclusivamente espiritualista de la psicología*; en segundo lugar, el *abandono de la metafísica* ó el *positivismo*, el cual por su forma *idealista* conduce al *fenomenismo*, ó á una especie de *monismo idealista y subjetivista*; y, por

último, el desenvolvimiento en proporciones extraordinarias de la *psicología experimental* (Art. III).

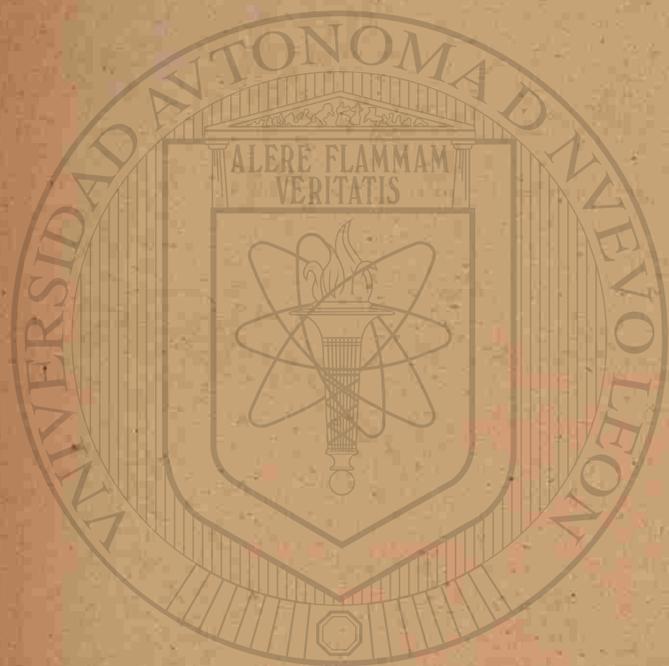
Los capítulos siguientes tendrán por objeto la discusión de las ideas directrices de la psicología contemporánea. Débese advertir que no entraremos en detalles ni de sistemas ni de hechos, sino que nos limitaremos á lo que los alemanes llaman *crítica de principios* ó fundamental de los sistemas; siendo nuestro único fin presentar una especie de mapa topográfico del terreno, donde trataremos, en los estudios subsiguientes, de explorar algunas cuestiones particulares.

El *capítulo cuarto* opondrá á la concepción cartesiana de la psicología la idea que Aristóteles primero, y los filósofos de la Edad Media después de él, se formaron de la psicología humana, ó mejor dicho, de la antropología. Le intitulamos *Psicología y antropología*.

El *capítulo quinto* tiene por objeto la *crítica de los principios idealistas*. El *sexto* se refiere al examen del *mecanicismo*, hecho también desde un punto de vista general. Y el *séptimo* está consagrado al examen del *positivismo*, ó en términos más claros, del *agnosticismo en metafísica*.

Finalmente, el *capítulo octavo* y último del libro tratará del *movimiento neo-tomista*; en él se insistirá sobre la importancia actual de los problemas criteriológicos, y sobre el empleo de las ciencias experimentales en psicología. Se dirige principalmente á aquellos que, participando de nuestras ideas, quieren darse cuenta de su situación, de su fuerza, de su debilidad, y, por consiguiente, de sus deberes.

Lovaina, Octubre 1897.



CAPÍTULO PRIMERO

La psicología de Descartes.

ARTÍCULO PRIMERO

EL ESPIRITUALISMO DE DESCARTES EN PSICOLOGÍA

En la historia de la filosofía, Descartes aparece como un gran innovador. Léanse sus biografías, consúltense los sabios y filósofos que han juzgado el conjunto de su obra, y en todos se encontrará la misma apreciación general: Descartes ha llevado á cabo una revolución en el mundo del pensamiento; él es el padre de la filosofía moderna.

Pero ¿en qué consiste esta revolución, y cómo Descartes la ha producido? Las respuestas á estas cuestiones están muy lejos de ser conformes.

¿Acaso el autor del *Discurso del método* es el primero que rompió con la tradición, sustituyendo el principio de autoridad por el «libre examen»? En el supuesto de que semejante obra fuese meritoria, correspondería la gloria á los autores de la Reforma y á las inteligencias más atrevidas del Renacimiento, como Campanella y Giordano Bruno.

¿Es quizá un iniciador en las ciencias, en las matemáticas? La astronomía y las matemáticas habían sido ya renovadas, escribe M. Liard, por Copérnico, Tycho-Brahé, Kepler, Cardan, Viete y Neper; el método experimental había sido iniciado y practicado por Galileo, Rondelet, Serret, Aselli, Harvey y Bacon.

¿Ha creado un método, ó quizá *el* método? Puede decirse que tampoco. Los cuatro preceptos en que se resume el método cartesiano vienen á decir, que la inteligencia humana debe comenzar por descomponer las cosas complejas en sus elementos primordiales, «buscar en todas ellas lo que hay de más absoluto», y formar nociones claras y distintas; y después, reuniendo los elementos simples, residuos de la descomposición, volver á formar el compuesto. «El segundo precepto consistía, dice el mismo, en dividir cada una de las dificultades que debía examinar en tantas partes cuantas fuesen posibles y necesarias para su mejor solución.» «El tercero era, dirigir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer, para subir poco á poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más complejos» (1).

¿Pero este doble movimiento de descomposición y composición, de análisis y síntesis, no es el procedimiento ya descrito en el *Órgano*, y fiel-

(1) *Discours de la méthode*, segunda parte.—V. Liard, en la *Grande Encyclopédie* y en la palabra *Descartes*.

mente seguido por todos los discípulos del fundador del Liceo? (1). No es, pues, en la invención de un método, que pueda llamarse propiamente nuevo, donde se ha revelado el genio cartesiano. Su pensamiento genial es la concepción de una matemática pura, que pudiera aplicarse á cualquier orden de estudios.

Detenido en 1619 en Neubourg, sobre el Danubio, á causa del invierno, solo en una pequeña habitación y «en condiciones las más á propósito para dejarse llevar de sus pensamientos», soñaba Descartes con una ciencia más general que la geometría y que la aritmética y el álgebra, con una ciencia del orden y de las proporciones, que había de ser «la matemática universal», y que quizá pudiera descubrirle el secreto de la naturaleza entera. Esto es lo que se desprende de la lectura del *Discurso del método*, dice justamente M. Fouillée; y esto es lo que confirma su epitafio, escrito por uno de sus más íntimos amigos, Chanut: «En las horas del invierno, comparando los misterios de la naturaleza con las leyes de la matemática, esperaba que una misma llave pudiera abrir los secretos de la una y de la otra» (2).

Descartes, en efecto, es, antes que nada, un matemático; en filosofía, como en física y en fisiología es un geómetra. Como tal, se preocupa

(1) Véase sobre este punto especial nuestro *Cours de philosophie. Logique*, parte cuarta, cap. II, art. 2.º

(2) A. FOUILLÉE: *Descartes*, páginas 11 y 12.

más del rigor de sus deducciones que de la amplitud y precisión de las observaciones iniciales; y con razón pudiera decirse de él que es lo que los alemanes llaman *einseitig*, unilateral ó univisual.

Las buenas cualidades y los defectos del entendimiento geométrico de Descartes aparecerán con toda claridad en su estudio del alma y del cuerpo. Y cuando las conclusiones últimas de su psicología deductiva le pongan á la vista el conflicto indeclinable entre el alma pensante y el cuerpo externo, el geómetra cerrará los ojos ante las consecuencias de su sistema; la atrevida construcción ideal quedará en pie, pero los fundamentos de la antropología vacilarán durante mucho tiempo. Pero no adelantemos las ideas.

¿Cuál es el punto de partida de la psicología cartesiana? La filosofía de Descartes está condensada en su fórmula famosa: Yo dudo, yo pienso, luego yo soy.

Atar corto á los errores del entendimiento humano, extirpar en su raíz las ilusiones que nos extravían, ya provengan de la educación, de los sentidos ó de un genio maligno que se complaciera en burlarse de nuestra credulidad; asentar después sobre bases bien firmes y sólidas la filosofía, reconstruída conforme á un plan nuevo; tal es la idea inspiradora del sistema

cartesiano, y la psicología, en particular, saldrá de ella como la planta de su semilla.

Estrechado por la duda, dice Descartes, elimino sucesivamente de mis creencias las enseñanzas de la tradición primero, y después el testimonio de mis sentidos; no he olvidado en efecto que «mis sentidos me han engañado algunas veces, y la prudencia exige no fiarse jamás enteramente de aquellos que una vez nos han engañado». Elimino también las afirmaciones del sentido íntimo que me dice, por ejemplo, «que yo estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel entre las manos, y otras cosas por el estilo...», porque recuerdo haber sido frecuentemente engañado durante el sueño por ilusiones semejantes; y cuando reflexiono sobre esta idea, veo tan claramente que no hay indicios ciertos por donde puedan distinguirse la vigilia y el sueño, que me tiene asombrado; y á tal grado llega mi asombro, que es capaz de persuadirme que estoy soñando.»

Elimino finalmente de mi creencia el objeto de los conocimientos, los más simples y generales, relativos á la extensión, al número, etcétera; porque tengo la idea de un Dios que lo puede todo, y por quien he sido hecho tal como soy. «¿Y qué sé yo, si habrá hecho que realmente no exista la tierra, ni el cielo, ni cuerpo alguno externo, etc., y sin embargo, tenga yo los sentimientos de todas estas cosas? ¿Quién sabe si habrá hecho que yo me engañe también

cuantas veces hago la suma de dos y tres, ó cuando cuento los lados de un cuadrado» (1)?

Y, después de haber eliminado de mi creencia todos estos asentimientos que la duda ha concluido por quebrantar, ¿no me queda nada? Queda aun el yo, que duda de todo esto; yo me represento las cosas de que dudo, «*videre videor, audire, calescere*» (2); yo pienso que veo, oigo y tengo calor. Puedo, sin embargo, figurarme que hay un genio burlón, «muy poderoso y muy astuto, que pone toda su industria en engañarnos siempre;» y ¿qué importa? «No hay duda de que yo existo, si él me engaña; y por más que me engañe cuanto quiera, nunca podrá él hacer que yo no sea nada, mientras piense ser alguna cosa» (3). Una cosa, pues, es cierta para mí, y es que *yo pienso*, y que *yo existo*, cuando pienso. Esta cosa es cierta sin duda, ¿pero *solamente* ella es cierta?

«¿Qué he creído yo ser hasta aquí? Siempre he vivido en la íntima persuasión de que era un hombre. Pero ¿y qué es el hombre? ¿Podré decir que es un animal racional? No en verdad: porque me sería necesario antes saber lo que es animal y lo que es racional; y así desde una cuestión caería insensiblemente en una infinidad de otras más difíciles y más escabrosas...»

«¿Me será más fácil adquirir certeza de los pen-

1) Medit. 1.^a

2) Medit. 2.^a

3) *Ibid.*

«samientos, que no me son inspirados más que por mi sola naturaleza, cuando yo me aplico á conocer mi sér? Entonces me consideraría como un cuerpo con cara, manos, brazos, etc... Consideraría además de esto, que me alimentaba, que andaba, sentía, pensaba, y relacionaba estas acciones del alma. Pero en el momento que suponga como posible un genio maligno, que emplea toda su industria en engañarme, ¿puedo yo asegurar que en mí haya nada de todo esto, sin embargo de pertenecer á la naturaleza del cuerpo? No. ¿Puedo admitir que haya en mí algunos de los atributos, que antes reconocía en el alma? Los primeros son de nutrirme y moverme; pero si fuere verdad que no tengo cuerpo, sería también verdad que no puedo alimentarme ni moverme. En cuanto á sentir, tampoco se puede sentir sin el cuerpo; además de que he pensado algunas veces sentir muchas cosas durante el sueño, que al despertar he reconocido no haber sido sentidas.»

«Otro atributo es el de pensar, y yo encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece; él es el único que no puede ser separado de mí» (1). «*Cogitatio, hæc sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est.*»

«Yo soy, pues, una cosa que piensa, y nada más; y esta cosa que piensa es lo que yo llamo indiferentemente espíritu, alma, inteligencia,

(1) Medit. 2.^a

razón y tantas otras palabras cuyo sentido no poseía hasta aquí.» *«Sum igitur præcise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotæ... quid igitur sum? res cogitans; quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens.»*

Tal es el fundamento de la psicología cartesiana. Yo no soy un animal racional, ó al menos, no puedo con certeza asegurar que lo soy; no puedo asegurar que tenga un cuerpo que se nutre, se mueve y siente; porque todas estas funciones de la vida vegetativa, de locomoción y de sensibilidad exigen un cuerpo, y yo no estoy cierto de que le tenga; lo único que la reflexión me autoriza á retener como cierto es que soy un sér que piensa, duda, comprende, afirma, niega, quiere y no quiere, imagina y siente.

Pero esta certidumbre, añade Descartes, no dura más tiempo que mientras yo dudo ó pienso. «Yo soy, yo existo, esto es cierto; ¿pero por cuánto tiempo? Nada más que mientras dura mi pensamiento; porque bien pudiera ser que al dejar yo totalmente de pensar, dejase al mismo tiempo de existir» (1).

He aquí claramente definido el objeto de la psicología: no es el hombre, el cuerpo y el alma,

(1) «Ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem? nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri posset si cessarem ab omni cogitatione ut illico totus esse desinerem.» Medit. 2.^a

con su triple vida vegetativa, sensitiva é intelectual, sino el espíritu nada más, y su pensamiento. El pensamiento comprenderá todo aquello de que puede tener conciencia el espíritu, y, por consiguiente, todo aquello de que puede adquirir certeza sin peligro de ilusión, como son los conocimientos intelectuales, los actos voluntarios y los fenómenos de la imaginación y de la sensibilidad. Descartes niega la certidumbre á los fenómenos de la imaginación y de la sensibilidad, en tanto que provienen del cuerpo, porque la existencia del cuerpo no halla garantía suficiente de certidumbre en la conciencia, pero admite su cognoscibilidad en cuanto que se refieren al alma, y caen bajo el dominio inmediato de su pensamiento (1). Así pues, la psicología de Descartes queda reducida al espíritu dotado de pensamiento, y al pensamiento que se traduce bajo tres formas diferentes, la intelección, la volición y la sensibilidad.

En cuanto al método, no puede ser evidentemente otro distinto de la conciencia; puesto que, por definición, sólo pertenece al alma lo que entra en el dominio de la conciencia.

Y puesto que la conciencia es atributo exclusivo del espíritu, la bestia que no tiene espíritu, carece de conciencia; es incapaz de conocimiento, de voluntad y de sensibilidad, es un

(1) Este punto de vista se encuentra claramente formulado por un cartesiano de importancia, el abate M. Duquesnoy, en su obra intitulada: *La perception des sens, operation exclusive de l'âme.*

cuerpo en nada distinto de los otros cuerpos, y que, por lo demás, es simplemente, como veremos más adelante, un conjunto de partículas materiales, sujetas exclusivamente á las leyes de la mecánica, un mecanismo ó un autómeta.

Después de haber así determinado el objeto de la psicología, de una manera absoluta, Descartes le opone á los cuerpos, objeto de la física. Nos limitaremos á indicar aquí este nuevo punto de vista, ya que más adelante habrá de ser tratado detenidamente.

La duda metódica, aplicada á nuestros juicios sobre la naturaleza sensible, nos manifiesta los errores frecuentes en que incurrimos al atribuir á los cuerpos cualidades que en realidad sólo existen en nosotros mismos. Tal es, por ejemplo, el color, el sonido, etc., que atribuimos á los objetos exteriores, pero cuya realidad sólo es subjetiva. ¿Y qué queda después de haber eliminado de nuestros juicios sobre los cuerpos, todo lo que podemos quitarles sin suprimirlos? Los cuerpos se nos presentarían revestidos de una forma exterior, capaces de movimiento; pero esta forma y este movimiento son efectos de la extensión; resulta, pues, que los cuerpos están constituidos por materia extensa. Y del mismo modo que el espíritu se constituye por el pensamiento, el cuerpo está constituido nada más que por la extensión. Entre uno y otro, el espíritu *pensante* y

la materia extensa, hay incompatibilidad radical, exclusión absoluta.

*
*
*

Hemos visto lo que en sí misma es el alma, «un sér que piensa», y su oposición al cuerpo, en particular al cuerpo humano, «extenso, regido por las leyes del movimiento». Pero antes de continuar el análisis de la naturaleza y del contenido del pensamiento, se impone una pregunta: ¿Qué relación hay entre el pensamiento y el sér que piensa, entre el acto consciente y el principio de donde procede?

Descartes responde que el pensamiento es un atributo del alma, y que, por consiguiente, no hay distinción real entre los dos. Por substancia entiende el sér que no necesita de ningún otro para existir; el cuerpo y el espíritu son substancias, en el sentido de que no necesitan más que del concurso divino para existir (1).

La substancia sólo se conoce por sus atributos; y por *atributo* entiende Descartes una cualidad inseparable de la substancia, á diferencia de las cualidades variables que se llaman *modos* ó *modificaciones*. Cualquier atributo puede dar-

(1) «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem que ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum... Nomen substantiæ non convenit Deo et creaturis univoce. Possunt autem substantia corporea, et mens, sive substantia cogitans, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res que solo Dei concursu egent ad existendum.» *Principiorum Philosophiæ*, Pars 1.^a, §§ 51, 52.

nos á conocer la substancia á que se une; pero hay en cada substancia un atributo principal, que presuponen las demás cualidades; y éste es el que constituye la naturaleza ó esencia de las cosas.

Así es que la extensión en sus tres dimensiones: longitud, latitud y profundidad, constituye la naturaleza de la substancia corporal; y el pensamiento la esencia de la substancia espiritual (1).

No hay más distinción que de *razón* entre la substancia y su atributo (2). La *distinción real* sólo existe, propiamente hablando, entre dos ó más substancias; y el único signo para conocer que dos cosas difieren realmente, es el que podamos percibir clara y distintamente la una sin la otra. La distinción *modal* existe entre una

(1) «Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur: sed una tamen est cujusque substantia precipua proprietates, que ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam alie omnes referuntur. Nempe extensio in longum latum et profundum, substantie corporee naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantie cogitantis.» *Ibid.*, § 53.

(2) «Triplex est distinctio, realis, modalis et rationis. *Realis* proprie tantum est inter duas vel plures substantias: Et has percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo, quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus... *Distinctio modalis* est duplex, alia scilicet inter modum proprie dictum et substantiam cujus est modus; alia inter duos modos ejusdem substantie... Denique *distinctio rationis*, est inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem alicujus substantie. Atque cognoscitur ex eo quod non possumus claram et distinctam istius substantie ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus; vel non possumus unius ex ejusmodi attributis ideam clare percipere, si illud ab alio separemus.» *Princ. Phil.* 1.^a, §§ 60-62.

substancia y su modo, ó entre dos modos de una misma substancia. La distinción de *razón* es aquella que percibimos entre la substancia y uno de sus atributos, sin el cual ésta no puede ser concebida, ó entre dos atributos de una misma substancia. Se conoce la distinción de *razón*, en que nos es imposible formarnos idea clara y distinta de la substancia, cuando de ella excluimos su atributo.

Hé aquí simplificada la psicología hasta el último grado. No hay necesidad de facultades múltiples y realmente distintas entre sí; sólo hay una substancia, la cosa pensante; su atributo, el pensamiento; y entre uno y otro, distinción de *razón*.

El pensamiento ó la conciencia de sí mismo tiene doble carácter: *claro* y *distinto*. Es *claro* un conocimiento, según Descartes, cuando se presenta al pensamiento sin intermediario; y *distinto*, cuando representa una cosa en su naturaleza propia, con exclusión de todo otro objeto (1). Ahora bien; cuando yo me concibo á mí mismo como un sér capaz de representarse las cosas, mi pensamiento tiene el doble carácter de claridad y distinción; es *claro*, porque nada me es tan inmediatamente presente como lo que yo mismo

(1) Claram voco illam perceptionem, que menti attendenti presentis et aperta est: sicut ea clare á nobis videri dicimus que oculo intuenti presentia, satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem voco illam que, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et precisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se continet.—*Princ. Phil.* 1.^a, 45.

percibo en mi alma; y es *distinto*, porque el hecho de pensar establece una separación radical entre mi alma pensante y los cuerpos extensos. El pensamiento, en efecto, excluye esencialmente la extensión y las propiedades derivadas de la extensión, la divisibilidad y el movimiento.

Para Descartes y sus discípulos, la prueba intrínseca de la inmaterialidad del alma estriba en la irreductibilidad de los caracteres del pensamiento ó acto de conciencia, y los de la extensión. Esta prueba no la deducen ellos de los caracteres del conocimiento *intelectual*, considerado en su aspecto de superioridad sobre la percepción sensible y sobre los fenómenos de la imaginación; la fundan toda ella en los caracteres del acto *consciente*. Por acto *consciente* entiende la psicología cartesiana indiferentemente el acto del sentido íntimo y el de la conciencia intelectual. De aquí que la inmaterialidad del alma se demuestra por la pretensa simplicidad ó indivisibilidad de la sensación y del apetito sensible, lo mismo que por los caracteres del conocimiento intelectual y de la volición superior (1).

Compréndese por aquí que los psicólogos cartesianos, siempre bajo la influencia del mismo punto de vista, establezcan en primer término la simplicidad del alma, para después deducir su espiritualidad. Entre los escolásticos, por el

(1) Véase DUQUESNOY, *La perception des sens*; P. JANET, *Le matérialisme contemporain*, p. 211; D. MERCIER, *Cours de philosophie*, vol. II. 2.ª ed. núm. 149, 220 y 221.

contrario, la simplicidad del alma no es más que un corolario de su inmaterialidad.

*
*
*

Hemos visto lo que es el pensamiento. ¿Cuál es su contenido? ¿Cuáles son nuestros pensamientos y qué nos dicen acerca de la realidad?

Hasta aquí hemos presenciado el análisis del pensamiento, considerado desde el punto de vista subjetivo; Descartes va á pasar al punto de vista objetivo, ó mejor dicho crítico, para estudiar las relaciones entre los diversos pensamientos del alma y los objetos que aquéllos representan. Oigamos al mismo Descartes:

«Es necesario—dice él—que yo divida todos mis pensamientos en ciertos géneros para averiguar en cuáles de estos géneros hay propiamente verdad ó error. De los pensamientos, algunos son como imágenes de las cosas, y á ellos únicamente conviene en toda propiedad el nombre de *idea*; tales son, por ejemplo, los que me representan un hombre, una quimera, ó el cielo, ó un ángel, ó también Dios mismo. Además de éstas, existen algunas otras formas, como cuando yo quiero ó temo, afirmo ó niego; aquí concibo algo, que es como el término de la acción de mi espíritu, pero añadido también alguna otra cosa por esta acción á la idea que yo tengo de las cosas; y de esta clase de pensamientos, unos se llaman *voliciones* ó *afecciones*, y otros *juicios*.»

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

1915 MONTEVIDEO, IMPRESA

»En cuanto á las *ideas*, consideradas solamente en sí mismas y sin relación á ninguna otra cosa, no pueden ser, propiamente hablando, falsas; porque sea que me imagine una cabra ó una quimera, siempre será verdad que yo me imagino lo uno ó lo otro. Tampoco puede encontrarse la falsedad en las *afecciones ó voliciones*; porque aunque pudiera yo desear cosas malas, ó que nunca hubieran sido, no por esto será menos cierto que yo las deseo.

»Me quedan, pues, solamente los *juicios*, respecto de los cuales debo cuidadosamente tomar precauciones, á fin de que no me engañen. El principal error y el más ordinario que en ellos puede haber, consiste en creer que las ideas que hay en mí, se asemejen ó conformen á las cosas que están fuera de mí. De estas ideas, unas me parecen nacidas conmigo, otras extrañas y venidas de fuera, y otras, finalmente, hechas ó inventadas por mí. Porque, cuando yo tengo la facultad de concebir lo que se llama en general una cosa, ó una verdad, ó un pensamiento, me parece que esto lo tengo yo en mi propia naturaleza; pero, cuando oigo algún ruido, ó veo el sol, ó siento el calor, he juzgado siempre que estos sentimientos provenían de algunos objetos que existen fuera de mí... Ahora, lo que debo hacer en este caso, tocante á las ideas que me parecen venir de algunos objetos exteriores, es examinar cuáles son las razones que me obligan á creerlas semejantes á estos objetos... Y de este examen infero que

»únicamente por una ciega y temeraria impulsión es por lo que yo he creído que había cosas fuera de mí, y diferentes de mí sér; las cuales, por los órganos de mis sentidos, ó por otro medio, cualquiera que éste fuese, enviaban á mí sus ideas ó imágenes, é imprimían sus semejanzas. Pero se presenta otro camino para averiguar si entre las cosas cuyas ideas tengo, hay alguna que existe fuera de mí...» (1).

El problema criteriológico está planteado: ¿cómo le resolverá Descartes? Presentaremos en resumen toda su argumentación.

Mis ideas, consideradas desde el punto de vista *subjetivo*, en cuanto son modos determinados del pensamiento, no difieren, dice él, unas de otras; pero difieren entre sí, cuando se las mira desde el punto de vista *objetivo*.

En primer lugar, hay una por la que me represento á mí mismo; otra me representa á Dios; otras, cosas corporales é inanimadas; otras, animales; otras, ángeles, y otras, en fin, me representan hombres semejantes á mí.

La *realidad objetiva* que poseen mis ideas pide una razón suficiente; y esta razón sólo puede encontrarse en un sér que contenga en sí realmente, de un modo *actual, formal ó eminente*, lo que hay de *realidad objetiva* en nuestras ideas; de lo contrario, precisaría admitir que hay en el objeto de mis ideas algo que viene de la nada.

(1) Medit. 3.^a

No existe dificultad alguna para explicar el objeto de la idea que tengo de mí mismo, una vez que poseo ya el conocimiento cierto de que existo, de que soy un sér que piensa. En cuanto á la idea de los demás hombres, de los animales y de los ángeles, me explico sin dificultad su formación con la ayuda de elementos tomados de las ideas de cosas corporales y de Dios, aunque fuera de mí no hubiera en el mundo ni hombres, ni animales, ni ángeles.

Quedan las ideas representativas de cosas corporales y la idea de Dios.

«Por lo que toca á las ideas de cosas corporales, nada encuentro en ellas tan grande y excelente, que no me parezca poder provenir de mí mismo... No queda, por tanto, más que la idea de Dios, en la cual es necesario examinar si hay algo que no haya podido provenir de mí mismo. Por el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, y por la cual yo mismo y todo lo que existe (si es que existe algo) ha sido creado y producido. Y son tan grandes y tan eminentes las excelencias de este Sér, que cuanto más las considero, más me persuado de que la idea que yo tengo de él no ha podido originarse en mí sólo. Por consiguiente, es absolutamente necesario concluir de lo dicho que Dios existe: porque aun cuando la idea de substancia esté en mí por la razón de ser yo substancia, no tendría sin embargo la idea de una substancia infinita, siendo yo un sér

»finito, á no haberla recibido de alguna substancia que fuera realmente infinita. No debo pensar que, al modo como tengo idea del reposo y de las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz, conciba lo infinito por la negación de lo finito y no por una idea directa y positiva; al contrario, veo manifiestamente que encierra más realidad la substancia infinita que la finita, y por lo tanto, que de algún modo es en mí antes la noción de lo infinito que de lo finito, es decir, de Dios, que de mí mismo: porque, ¿cómo sería posible que yo pudiera conocer que dudo y quiero, es decir, que me falta alguna cosa, y que no soy un sér perfecto en todo, si no hubiera en mi idea alguna de un sér más perfecto que el mío, y comparándola con él conociera los defectos de mi naturaleza?» (1).

Por otra parte, yo, que tengo esta idea de Dios, no podría existir, en el caso de que no hubiera Dios. Y entonces pregunto: ¿de quién tendría yo mi existencia? De mí mismo, ó de mis padres, ó de cualquiera otra causa menos perfecta que Dios; porque no se puede imaginar nada más perfecto ni igual á él.

Ahora bien: si fuese yo independiente de todo otro, y el autor de mi propio sér, no dudaría de ninguna cosa, ni concebiría en mí deseo alguno; y en una palabra, no me faltaría ninguna perfección, porque me habría dado á mí mismo todas aquellas de que tengo idea, y así yo sería Dios.

(1) Medit. 3.ª

¿He recibido el sér de mis padres? Esto no sería más que aplazar la dificultad. ¿De otras causas menos perfectas que Dios? Esto es imposible, porque «debe haber tanta realidad en la causa como en los efectos». Luego es necesario concluir, que por lo mismo que yo existo, y tengo la idea de un sér soberanamente perfecto, es decir, de Dios, la éxistencia de Dios está con toda evidencia demostrada.

¿De qué modo he adquirido yo esta idea? Hé aquí la última cuestión que queda por resolver. «No la he recibido por los sentidos; tampoco es una pura ficción de mi espíritu, y por consiguiente, no me queda otra cosa que decir, sino que ha nacido y sido producida conmigo desde que he sido creado, como la idea de mi propio sér... Este Dios no tiene defecto alguno; de donde se sigue también con toda evidencia que no ha podido engañarme, pues que la luz natural nos enseña que todo engaño procede necesariamente de algún defecto» (1). Luego, en la perfección de Dios encontramos una garantía de la verdad de nuestros juicios sobre las cosas exteriores; la sola condición que de nosotros exige la certidumbre es que nos atengamos en ella á lo que hay de claro y distinto en nuestras ideas.

Hé aquí en pocas palabras el pensamiento de Descartes, respecto á la naturaleza y origen de nuestras ideas. En nosotros hay dos ideas innatas, «producidas en nosotros desde que fuimos

(1) *Ibid.*

creados»: la idea del yo y la idea de Dios. Estas dos ideas son claras y distintas; es decir, inmediatas y propias; y por ellas se explica la formación de las demás ideas claras y distintas.

La idea de Dios sólo se explica en cuanto depende de la existencia y gracias á la acción de un Sér perfecto, que es el autor de ella. Un Sér perfecto es incapaz de engañarnos; luego, nuestros conocimientos claros y distintos tampoco nos engañan, sino que encierran la expresión fiel de la realidad.

* * *

Resumamos, en forma de conclusión general, los rasgos principales de esta primera parte de la psicología cartesiana.

Yo soy una substancia pensante; y mi pensamiento comprende todos los hechos percibidos por el sentido íntimo ó la conciencia, á saber: hechos sensibles ó afectivos, actos voluntarios y fenómenos intelectivos ó juicios.

Mi naturaleza se da á conocer por mi pensamiento; yo soy, pues, un espíritu cuyo atributo consiste en pensar. El método de la psicología se funda, según esto, exclusivamente en el sentido íntimo ó conciencia.

No hay, por otra parte, distinción real entre la substancia y su atributo, entre mi alma y mi pensamiento.

Mi pensamiento prueba la espiritualidad ó la inmaterialidad de mi naturaleza, porque hay incompatibilidad entre los atributos de un sér pen-

sante y un sér corporal. El pensamiento y la extensión se excluyen; las ideas claras y distintas que tengo del uno y de la otra me lo hacen ver.

No siendo yo más que un espíritu cuya esencia consiste en el pensamiento, los fenómenos propios del cuerpo, ya pertenezcan á la vida vegetativa ó á la vida animal, están fuera de la psicología, y son del dominio exclusivo de la física, ó más bien de la mecánica.

Hé aquí el pensamiento subjetivamente considerado: desde este punto de vista, todos nuestros pensamientos son idénticos. Pero objetivamente difieren unos de otros: hay muchos de éstos cuyo origen se explica por medio de elementos extraños; y otros, como la idea que tengo de mí propio y de Dios, existen en mí desde el principio.

La idea de Dios no puede tener otra causa que Dios mismo; luego Dios existe. Pero Dios, Sér perfecto, no puede engañarme; luego puedo confiar en la certidumbre de que mis ideas, una vez habida la conciencia de ser claras y distintas, son la expresión fiel de la realidad.

La psicología de Descartes se enlaza así, desde su punto de partida hasta el término final, con el análisis crítico de la verdad. No nos ocuparemos aquí del aspecto crítico de la filosofía cartesiana; lo único que nos interesa es la parte psicológica.

Hemos visto ya la que ésta es, en el primero de los dos aspectos, es decir, considerada como teniendo por único objeto de estudio el alma pen-

sante por medio de la conciencia; y en este sentido, la psicología de Descartes es espiritualista por exceso. ¿Cuál es el pensamiento de Descartes cuando considera el alma en relación con las distintas formas de actividad del cuerpo humano? Esto es lo que nos proponemos examinar en el artículo siguiente.

ARTÍCULO II

EL MECANICISMO APLICADO AL ESTUDIO DEL HOMBRE Ó Á LA ANTROPOLOGÍA

Cuando sistemáticamente se encierra la psicología en el estudio de la conciencia, y se hace del pensamiento el atributo distintivo del espíritu, es evidente que el estudio del alma, resulta por definición el estudio del espíritu, y que la psicología será exclusivamente espiritualista.

Pero ¿y qué hacer entonces con las manifestaciones de la vida humana, distintas del pensamiento? ¿A qué principio atribuir la digestión, los movimientos del corazón, la circulación de la sangre, la recepción de la luz, del sonido en los órganos de los sentidos? ¿Qué son entonces estos fenómenos?

Para Descartes, la respuesta no es dudosa. Todo fenómeno que no es un acto de la conciencia, no procede del alma, que es espíritu, sino del cuerpo. Ahora bien; el cuerpo humano, como los demás cuerpos de la naturaleza, es nada más que una substancia extensa, susceptible de mo-

sante y un sér corporal. El pensamiento y la extensión se excluyen; las ideas claras y distintas que tengo del uno y de la otra me lo hacen ver.

No siendo yo más que un espíritu cuya esencia consiste en el pensamiento, los fenómenos propios del cuerpo, ya pertenezcan á la vida vegetativa ó á la vida animal, están fuera de la psicología, y son del dominio exclusivo de la física, ó más bien de la mecánica.

Hé aquí el pensamiento subjetivamente considerado: desde este punto de vista, todos nuestros pensamientos son idénticos. Pero objetivamente difieren unos de otros: hay muchos de éstos cuyo origen se explica por medio de elementos extraños; y otros, como la idea que tengo de mí propio y de Dios, existen en mí desde el principio.

La idea de Dios no puede tener otra causa que Dios mismo; luego Dios existe. Pero Dios, Sér perfecto, no puede engañarme; luego puedo confiar en la certidumbre de que mis ideas, una vez habida la conciencia de ser claras y distintas, son la expresión fiel de la realidad.

La psicología de Descartes se enlaza así, desde su punto de partida hasta el término final, con el análisis crítico de la verdad. No nos ocuparemos aquí del aspecto crítico de la filosofía cartesiana; lo único que nos interesa es la parte psicológica.

Hemos visto ya la que ésta es, en el primero de los dos aspectos, es decir, considerada como teniendo por único objeto de estudio el alma pen-

sante por medio de la conciencia; y en este sentido, la psicología de Descartes es espiritualista por exceso. ¿Cuál es el pensamiento de Descartes cuando considera el alma en relación con las distintas formas de actividad del cuerpo humano? Esto es lo que nos proponemos examinar en el artículo siguiente.

ARTÍCULO II

EL MECANICISMO APLICADO AL ESTUDIO DEL HOMBRE Ó Á LA ANTROPOLOGÍA

Cuando sistemáticamente se encierra la psicología en el estudio de la conciencia, y se hace del pensamiento el atributo distintivo del espíritu, es evidente que el estudio del alma, resulta por definición el estudio del espíritu, y que la psicología será exclusivamente espiritualista.

Pero ¿y qué hacer entonces con las manifestaciones de la vida humana, distintas del pensamiento? ¿A qué principio atribuir la digestión, los movimientos del corazón, la circulación de la sangre, la recepción de la luz, del sonido en los órganos de los sentidos? ¿Qué son entonces estos fenómenos?

Para Descartes, la respuesta no es dudosa. Todo fenómeno que no es un acto de la conciencia, no procede del alma, que es espíritu, sino del cuerpo. Ahora bien; el cuerpo humano, como los demás cuerpos de la naturaleza, es nada más que una substancia extensa, susceptible de mo-

vimiento; luego todos los fenómenos que no son pensamiento consciente atribuible al espíritu, son modos de movimiento. La fisiología, por consiguiente, y la parte de la psicología que nosotros, con Aristóteles, hacemos depender del alma, no en cuanto espiritual ó subjetivamente independiente del cuerpo, sino en cuanto sustancialmente unida al organismo, constituyen para Descartes dos capítulos de la mecánica.

Reconociéndolo así expresamente, comienza su estudio del hombre por estas palabras:

«Es necesario que os describa en primer lugar
 »el cuerpo aisladamente, después el alma tam-
 »bién aparte, y últimamente mostraros cómo
 »estas dos naturalezas deben unirse, para for-
 »mar los hombres que contemplamos.

»Yo supongo que el cuerpo no es otra cosa
 »que una estatua ó máquina de barro; que Dios
 »forma, tan semejante á nosotros como es posi-
 »ble... de tal modo, que pueda imitar todas nues-
 »tras funciones que se conciban poder proceder
 »de la materia, ó depender de la disposición de
 »los órganos. Vemos relojes, fuentes artificiales,
 »molinos y otras máquinas semejantes, que aún
 »hechas por hombres, no dejan de tener el poder
 »de moverse á sí mismas de muy diversas mane-
 »ras... Podréis haber visto, por ejemplo, en las
 »grutas y en los jardines de nuestros reyes, que
 »la fuerza con que el agua se mueve al salir de
 »su depósito es por sí sola suficiente para mover
 »diversidad de máquinas, y hasta para hacer
 »funcionar algunos instrumentos, ó pronunciar

»algunas palabras, según la distinta posición y
 »forma de los tubos por donde aquélla pasa.

»Pueden muy bien compararse los nervios de
 »la máquina que trato de describiros á los tubos
 »de las máquinas de estas fuentes, sus músculos
 »y tendones á los mecanismos y resortes que sir-
 »ven para moverlas, sus espíritus animales al
 »agua que los impulsa, siendo el corazón como el
 »depósito, y las concavidades del cerebro como
 »los registros de las diversas fuentes.

»Además, la respiración y otras funciones se-
 »mejantes que son ordinarias y naturales al cuer-
 »po, y que dependen del curso de los espíritus,
 »son como los movimientos de un reloj ó de un
 »molino, que pueden hacerse continuos por el
 »curso regular y constante del agua. Los obje-
 »tos exteriores, que por sola su presencia, obran
 »sobre los órganos de los sentidos, y que por
 »este medio la determinan á moverse en mu-
 »chas y variadas maneras, conforme á la dis-
 »posición de las distintas partes de su cerebro,
 »son como los visitantes que al penetrar en algu-
 »nas grutas de estas fuentes, causan ellos mis-
 »mos, sin pensarlo, los movimientos que se veri-
 »fican en su presencia; porque al penetrar en
 »ellas han debido pisar piedras en el suelo de tal
 »modo dispuestas, que, por ejemplo, al acercarse
 »á una Diana en actitud de bañarse, ellos mismos
 »la harán huir á esconderse en un cañaverál, y al
 »tratar de perseguirla, harán venir hacia sí á un
 »Neptuno que los amenazará con su tridente; ó
 »si van hacia otro lado, harán salir un monstruo

»marino, que les vomitará agua á la cara; ó cosas semejantes según el capricho de los ingenieros al construirlas. Y, por último, cuando el alma razonable estuviere en esta máquina, tendrá su asiento principal en el cerebro; y será en ella como el fontanero, que debe estar en el punto donde se reúnen los tubos de estas máquinas para producir, detener ó cambiar á voluntad los movimientos» (1).

Más adelante se expresa Descartes poco más ó menos en estos términos:

«Este movimiento de la sangre que acabo de explicar es el resultado necesario de las partes que se pueden ver en el corazón, del calor (2) que en él puede sentirse introduciendo un dedo, y de la naturaleza de la sangre que puede examinarse experimentalmente; como el movimiento de un reloj resulta de la fuerza, de la situación y de la figura de su péndulo y de sus ruedas.

»Los espíritus se asemejan á un fluido muy sutil ó á una llama muy pura y viva; el corazón los engendra constantemente, desde donde suben al cerebro, que les sirve de depósito; y de aquí pasan á los nervios, que los distribuyen por los músculos, produciendo en ellos contracciones ó relajaciones según la cantidad de aquéllos.

(1) *Oeuvres de Descartes*, ed. Cousin, VI, pp. 336, 347, 349.

(2) Descartes se engañó cuando atribuía el movimiento de la sangre al calor que suponía producido en el corazón; este movimiento es debido, como se sabe, á las contracciones de los músculos cardíacos.

»Quiero, según esto, que consideréis que todas las funciones que he atribuido á esta máquina (el cuerpo humano), como la digestión de la comida, las contracciones del corazón y de las arterias, la asimilación y el crecimiento de los miembros, la respiración, la vigilia y el sueño; la recepción de la luz, de los sonidos, de los olores, del gusto, del color y de todas las demás cualidades en los órganos de los sentidos exteriores; la impresión de sus imágenes en el órgano del sentido común y de la imaginación, la retención ó la huella permanente de las mismas en la memoria; los movimientos interiores de los apetitos y de las pasiones, y en fin, los movimientos exteriores de todos los miembros, que tan maravillosamente responden á las acciones de los objetos que se presentan á los sentidos, como á las impresiones acumuladas en la memoria, imitando lo más perfectamente que sea posible los de un hombre real; deseo, digo, que consideréis, que *estas funciones proceden naturalmente todas ellas en esta máquina de la sola disposición de sus órganos; ni más ni menos como los movimientos de un reloj ó de cualquier otro autómata*, provienen de la cuerda y de la combinación de sus ruedas; de tal suerte, que tampoco sea necesario concebir alma alguna vegetativa ni sensitiva, ni ningún otro principio de movimiento y de vida, que su sangre y sus espíritus agitados por el calor del fuego que constantemente arde en el corazón y que no es de naturaleza distinta del calor

»y del fuego producido en los cuerpos inanimados» (1).

Nótense bien las palabras de Descartes: *Todas estas funciones (vitales ó sensibles) proceden naturalmente en esta máquina nada más que de la disposición de sus órganos, exactamente como los movimientos de un reloj ó de cualquier automática...*

En esta frase de Descartes se afirman categóricamente dos cosas: primera, que en las funciones de la vida vegetativa y sensitiva, sólo intervienen las fuerzas mecánicas; y segunda, que las fuerzas no son más que causas eficientes; las funciones únicamente provienen de la disposición de los órganos; que es poco más ó menos lo que decía Lucrecio: *Quod natum est, id procreat usum.*

En sus *Principios de Filosofía*, declara en términos concretos que la física se reduce á la mecánica. El cuerpo tiene por esencia la extensión; la extensión explica la figura y el movimiento de los cuerpos extensos, y el movimiento, á su vez, da cuenta de todos los fenómenos físicos ulteriores.

«Esta es la razón, dice él, por qué no existe en el Universo más que una sola é idéntica materia, que conocemos sólo por su extensión. Y todas las propiedades que percibimos claramente en ella se fundan en la divisibilidad y movilidad de sus partes.... Toda modificación, ó

(1) Ibid.

»la diversidad de todas sus formas, dependen del movimiento.

»Porque afirmo abiertamente, añade, que no conozco otra materia de cosas corporales, que la que es de algún modo divisible, figurable y movable, y que los geómetras llaman cantidad y toman por objeto de sus demostraciones; que yo no considero en ella más que estas divisiones, estas figuras y estos movimientos; que no admito como verdadero, sino aquello que se deriva con evidencia de estas nociones comunes, de cuya verdad no podemos dudar. Y por lo mismo que así pueden explicarse todos los fenómenos de la naturaleza, como veremos más adelante, pienso que no se debe admitir ni buscar otro principio.»

Cuanto á la causa del movimiento, ésta es doble: la una universal y primera, y es la causa general del conjunto de todos los movimientos que hay en el mundo; la otra particular, y en virtud de ésta, las diferentes partes de la materia adquieren un movimiento que antes no tenían.

La causa general de todos los movimientos, parece evidente á Descartes que no puede ser más que Dios; porque para crear el movimiento era preciso, dice él, salvar la distancia entre la nada y el sér; y para esto se necesitaba un poder infinito (1). Pero es propio de un Dios inmutable obrar inmutablemente; luego debe conser-

(1) V. Carta de Clerselier, carta 125.

var el movimiento una vez creado, y por consiguiente, la cantidad del movimiento del universo es invariable.

Con la misma claridad afirma Descartes que el examen de las causas finales debe proibirse del estudio de la naturaleza. La obra de Dios, dice, es demasiado grande para que podamos comprenderla; sería, pues, de nuestra parte presunción el querer determinar los fines que el Creador se ha propuesto.

«Guardémonos de opinar demasiado altamente de nosotros mismos... Y esto sucedería principalmente si creyésemos poder comprender, por la fuerza de nuestra inteligencia, los fines que Dios se ha propuesto al crear el universo... Así que, nosotros nunca penetraremos en los motivos y fines que Dios ó la naturaleza se ha propuesto al crear las cosas naturales, porque no debemos tener la pretensión de descubrir los designios de Dios; pero, al considerarle como el fin de todas las cosas, veremos que, por medio de la luz natural que ha puesto en nosotros, debemos deducir de sus atributos propios, de los cuales nos exige un cierto conocimiento, los efectos que caen bajo nuestros sentidos.»

La interpretación mecanicista de los fenómenos de la vida vegetativa, y de la sensitiva, en tanto que no se identifican con el pensamiento, era, pues, una consecuencia lógica de los principios generales de Descartes en la interpretación de la naturaleza; y de aquí se deriva

el carácter más saliente de toda la psicología cartesiana: *la oposición creada entre el alma y el cuerpo.*

*
*
*

Descartes, hemos dicho, es antes que todo geómetra, espíritu *simplificador y deductivo*. Al estudiar el alma, reduce toda su actividad al pensamiento, y su naturaleza á la aptitud de pensar; y al estudiar los cuerpos, reduce, sin exceptuar el cuerpo humano, todas sus propiedades á la extensión, y la actividad al movimiento. Es de esencia del pensamiento el excluir la extensión y el movimiento: y á la vez es de esencia del movimiento y de la extensión, no tener nada de común con el pensamiento. ¿Cómo explicar, en este caso, la unión del alma y del cuerpo? Porque es indudable que hay un cuerpo, que á diferencia de los demás cuerpos extraños á mí, yo considero como *mío*: yo no puedo dudar de que mi alma puede obrar y sufrir con mi cuerpo (1): ¿cómo explicar estos hechos indiscutibles?

«Esta cuestión, dice Descartes en una carta

(1) «Nada hay que esta naturaleza me enseñe más clara y sensiblemente, dice el mismo Descartes, que esto, á saber: que tengo el cuerpo indispuerto cuando siento algún dolor, que tengo necesidad de comer y de beber cuando se producen los sentimientos del hambre y de la sed, etc. Y por tanto, no debo dudar que hay aquí alguna verdad. La naturaleza me enseña también por estos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no sólo estoy en mi cuerpo, como un piloto en su nave, sino que estoy muy estrechamente unido á él, y de tal modo confundido y mezclado que compongo un todo con él. Porque si así no fuera, cuando mi cuerpo se quemara no sen-

»á Mad. Isabel, princesa palatina, me parece una
 »de aquellas á que con más razón debo contes-
 »tar, después de los escritos que he publicado.
 »Porque, añade, habiendo dos cosas en el alma
 »humana, de las cuales depende todo el conoci-
 »miento que podemos tener de su naturaleza,
 »de las que una es, que aquélla piensa; y otra,
 »que estando unida al cuerpo, puede obrar
 »y sufrir con él; no he dicho casi nada de
 »esta última; y solamente me he ocupado en
 »exponer la primera, á causa de que mi objeto
 »principal era demostrar la distinción que hay
 »entre el alma y el cuerpo; para lo cual ésta
 »únicamente ha podido servir, y la segunda hu-
 »biera sido perjudicial al fin que me proponía.»

Descartes reconoce aquí explícitamente que no ha tenido en cuenta más que un aspecto solo de la psicología; convirtiendo así en psicología la antropología; y este es el vicio esencial de su método.

El, en efecto, ha acentuado la distinción del alma y el cuerpo hasta establecer oposición entre los dos; ha relegado el alma á una porción mínima de la substancia cerebral, limitándose á ponerla allí en relación con los espíritus anima-

tiría dolor, no siendo yo más que un sér pensante, sino que me daría cuenta de la quemadura por el entendimiento únicamente, como un piloto percibe por la vista si se rompe algo en su nave; y cuando mi cuerpo tiene necesidad de beber ó de comer, conocería yo simplemente esto, pero sin ser advertido de ello por los sentimientos confusos de hambre y de sed; porque en realidad, todos estos sentimientos de hambre, sed, dolor, etc., no son otra cosa que ciertas maneras confusas de pensar, que provienen y dependen de la unión, y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo.»—Med. 6.^a

les, para recibir por intermedio de ellos informaciones sobre lo que pasa en el cuerpo, y transmitir por su conducto las órdenes á los nervios y músculos, y dirigir así los movimientos del cuerpo. Pero cuanto más afirma la oposición entre el alma y el cuerpo, tanto más aleja la posibilidad natural de su unión.

Y de esta unión, precisamente, del alma con el cuerpo, es de lo que la princesa palatina pide con insistencia una explicación á su eminente interlocutor.

«Vuesta alteza ve tan claro, le escribe Descartes, que no se le pueden ocultar ni disimular las dificultades; por eso procuraré explicar aquí la manera, cómo yo concibo la unión del alma con el cuerpo, y cómo el alma tiene el poder de mover al cuerpo.»

La explicación que da Descartes puede resumirse en lo siguiente: Todos nuestros conocimientos derivan de ciertas nociones primitivas, que la naturaleza nos ha dado para conocer las cosas. Estas nociones primitivas son verídicas, y jamás pueden engañarnos: y cuando nos engañan, es porque no las distinguimos, ó las aplicamos á cosas á que no pertenecen. ¿Queremos, según esto, formarnos una idea exacta de la unión del alma con el cuerpo? Nos es preciso buscar cuál es la noción primitiva que poseemos sobre «el cuerpo y el alma juntamente.»

Hay en nosotros, según Descartes, categorías diversas de nociones primitivas; algunas son generales, y convienen á todas las cosas,

tales son, por ejemplo, las ideas de ser, de número, de tiempo; tenemos para el cuerpo en particular la noción de extensión, y para el alma sola la del pensamiento; y para el alma y cuerpo juntos no tenemos otra que la de su unión, de la cual depende la noción de la fuerza que el alma posee de mover el cuerpo, y el cuerpo de obrar sobre el alma.

Peró ¿y cómo se revelan á la conciencia estas nociones de la unión del alma y del cuerpo, de la fuerza por la cual el alma obra sobre el cuerpo, y el cuerpo sobre el alma?

Tenemos el hábito adquirido de atribuir á cualidades que concebimos como reales, la gravedad y el calor por ejemplo, el poder de obrar sobre nosotros. Cuando nos representamos la gravedad como una fuerza capaz de mover los cuerpos hacia el centro de la tierra, no encontramos dificultad alguna en concebir cómo esta fuerza mueve los cuerpos, ni cómo está unida á ellos, y no pensamos que eso consista en la atracción ó unión real de una superficie á otra. No es, pues, á la gravedad á quien se aplica la idea de semejante acción; porque la gravedad, según lo muestra la física, no es una cualidad realmente distinta de los cuerpos.

Por consiguiente, esta noción particular nos ha sido dada por el autor de la naturaleza, para concebir la manera cómo el alma mueve al cuerpo, y por lo tanto, esta noción nos da la solución del problema antropológico de la unión de ambos.

Parécenos que el lenguaje de Descartes no tiene aquí su claridad habitual. Por eso pondremos á la vista del lector el pasaje entero, bien que un poco largo, cuyo pensamiento hemos tratado de reproducir.

«En primer lugar, dice, considero que hay
 »en nosotros ciertas nociones primitivas, que son
 »como los originales, sobre cuyo patrón formamos todos los demás conocimientos; de éstas
 »hay muy pocas nociones; porque después de
 »las más generales de ser, número, tiempo, que
 »convienen á todo lo que podemos concebir, no
 »tenemos para el cuerpo en particular más que
 »la noción de extensión, de la cual derivan las de
 »figura y movimiento; y para el alma sola no
 »tenemos otra que la noción del pensamiento, en
 »la cual se comprenden las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad;
 »finalmente, para el alma y el cuerpo unidos,
 »no tenemos otra que la de su unión, de la cual
 »depende la de la fuerza con que el alma mueve
 »el cuerpo, y el cuerpo obra sobre el alma, causando en ella sus sentimientos y sus pasiones.
 »Creo también que toda la ciencia de los hombres no consiste más que en distinguir bien estas
 »nociones, y en no atribuir cada una de éstas
 »sino es á las cosas á que pertenecen. Porque en
 »el momento en que nos proponemos explicar
 »alguna dificultad por medio de una noción que
 »no les pertenece, infaliblemente nos engañamos; lo cual sucede también cuando intentamos
 »explicar cualquiera de estas nociones por otra;

»y la razón es, que siendo primitivas, cada una
 »de ellas sólo puede ser entendida y explicada
 »por sí misma. Y por lo mismo que el uso de los
 »sentidos nos ha hecho más familiares que las de-
 »más, las nociones de extensión, figuras y movi-
 »mientos, la causa principal de nuestros errores
 »está en que queremos ordinariamente servirnos
 »de estas nociones para explicar las cosas á que
 »no pertenecen; como cuando por medio de la
 »imaginación se intenta concebir la naturaleza
 »del alma, ó bien cuando se quiere concebir la
 »manera con que el alma mueve al cuerpo, por
 »el modo con que un cuerpo es movido por otro.
 »Por esto, ya que en las meditaciones que Vues-
 »tra Alteza ha tenido á bien leer, he tratado de
 »hacer concebir las nociones que pertenecen al
 »alma sola, distinguiéndolas de las que corres-
 »ponden al cuerpo solo, la primera cosa que
 »ahora debo explicar es la manera de concebir
 »aquellas que pertenecen á la unión del alma con
 »el cuerpo, prescindiendo de las que son propias
 »del alma sola ó del cuerpo solo. A este fin, me
 »parece que puede servir lo que escribí en la
 »conclusión de mi respuesta á las seis objecio-
 »nes; porque no podemos buscar estas nociones
 »fuera de nuestra alma, que las tiene en sí todas
 »por su naturaleza, pero que no siempre las dis-
 »tingue bien unas de otras, ó no las atribuye á
 »objetos á que debe atribuir las. Así creo yo que
 »antes hemos confundido la noción de la fuerza
 »con que el alma obra sobre el cuerpo, con la de
 »un cuerpo actuando en otro; y que hemos atri-

»buido una y otra, no al alma, que aún no co-
 »nocíamos, sino á las distintas cualidades de los
 »cuerpos, como la gravedad, el calor y otras se-
 »mejantes, concebidas como reales, esto es, con
 »una existencia distinta de la del cuerpo, y por
 »tanto, como substancias, no obstante que las
 »llamemos cualidades. Y para concebirlas nos
 »hemos servido de nociones que están en nos-
 »otros, ya para conocer los cuerpos, ó para co-
 »nocer el alma, según que ha sido material ó
 »inmaterial lo que les hemos atribuido. Supo-
 »niendo, por ejemplo, que la gravedad es una
 »cualidad real, de la que no tenemos más co-
 »nocimiento, sino que tiene el poder de mover
 »los cuerpos, donde reside, hacia el centro de la
 »tierra, no hay dificultad ninguna en concebir
 »cómo mueve el cuerpo, ni cómo se le une; y no
 »se nos ocurre pensar que esto suceda por la
 »atracción ó contacto real de una superficie con
 »otra, porque experimentamos dentro de nos-
 »otros mismos que poseemos una noción particu-
 »lar para concebirlo; y creo que usamos mal de
 »esta noción cuando la aplicamos á la grave-
 »dad, que no es nada realmente distinto del
 »cuerpo, como espero demostrarlo en la física,
 »pero que nos ha sido dada para concebir la
 »manera cómo el alma mueve al cuerpo» (1).

Descartes termina su explicación por estas
 palabras: «Sería demasiado presuntuoso si me

(1) *Lettres de M. Descartes*, t. I, carta 29. Edic. Cousin, 1825, t. IX,
 p. 125 y sig.

atreviera á creer que mi respuesta ha de satisfacer plenamente á Vuestra Alteza.» Y en efecto, Su Alteza replica que no queda satisfecha, y le pide aclaraciones sobre dos puntos: primeramente, sobre la distinción de las tres clases de ideas primitivas, que han de servir respectivamente para conocer el alma, el cuerpo y la unión de los dos; y en segundo lugar, sobre el empleo de la comparación de la gravedad, para hacer concebir mejor la acción del alma sobre el cuerpo.

En cuanto al primer punto, Descartes responde que él «advierte una gran diferencia entre estas tres clases de nociones: en que el alma no se concibe más que por el entendimiento puro; los cuerpos, es decir, la extensión, las formas y los movimientos pueden conocerse también por el entendimiento solo, pero mucho mejor por el entendimiento ayudado de la imaginación; y por último, lo que pertenece á la unión del alma y del cuerpo no se conoce más que confusamente por el entendimiento solo, ó ayudado de la imaginación; pero es muy claramente conocido por los sentidos; de donde proviene que aquellos que nunca filosofan, y que no se sirven más que de sus sentidos, no dudan que el alma mueve al cuerpo, y que éste obra sobre el alma, y hasta consideran uno y otro como una sola cosa, es decir, que conciben su unión; porque concebir la unión entre dos cosas es concebirlas como una sola. Los pensamientos metafísicos, que ejercitan el entendimiento puro, sir-

ven para hacernos familiar la noción del alma; y el estudio de las matemáticas, que ejercita principalmente la imaginación, considerando en ellas las formas y los movimientos, nos acostumbra á nociones de los cuerpos bien distintas. Y por último, en la vida y conversaciones ordinarias, y absteniéndose de meditar y de estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, es donde se aprende á concebir la unión del alma y del cuerpo.»

Sin embargo, el filósofo añade ingenuamente que la unión del alma y del cuerpo es en el fondo inconcebible; lo cual reduce á la nada las precedentes tentativas de explicación. «No creo, dice, que el espíritu humano sea capaz de concebir distintamente, y al mismo tiempo, la distinción entre el alma y el cuerpo, y su unión; porque para esto es necesario concebirlas como una sola cosa, y á la vez como dos, lo cual es contradictorio.»

La explicación de Descartes sobre el segundo punto es tal, que llega hasta atribuir al espíritu cierta extensión, con lo cual materializa el alma, y contradice las tesis fundamentales de su psicología, afirmadas hasta aquí sobre la incompatibilidad del pensamiento y de la extensión, del espíritu y de la materia.

«Puesto que Vuestra Alteza advierte, concluye Descartes, que es más fácil atribuir al alma materia y extensión, que capacidad para mover un cuerpo, y para ser movida sin tener materia, le suplico que puede libremente atribuir

esta materia y esta extensión al alma, lo cual no es otra cosa que concebirla unida al cuerpo; y después de concebido esto, y de haberlo observado en sí misma, le será fácil considerar que la materia atribuida á este pensamiento, no es el pensamiento mismo, y que la extensión de esta materia es de otra naturaleza que la extensión del pensamiento; porque la primera dice relación á cierto lugar, del cual excluye toda extensión de cualquier otro cuerpo, lo cual no ocurre en la segunda; y así Vuestra Alteza no dejará de venir sin dificultad á la distinción del alma y del cuerpo, no obstante haber concebido su unión» (1).

Descartes rehúye la cuestión principal, excusándose con la obligación de ir á Utrecht, á donde es llamado por el Magistrado á fin de explicarse sobre «lo que ha escrito de uno de sus Ministros;» «esto, dice, me obliga á terminar aquí, para ir á consultar los medios de librarme lo más pronto posible de estos enredos.»

El problema psicológico queda, pues, sin solución. Los vanos esfuerzos intentados por Descartes para resolverle, no han conducido más que á poner en claro su insolubilidad. Este problema es insoluble porque está mal puesto. El hombre no es una amalgama de dos substancias: el alma pensante y el cuerpo extenso; sino que forma *una sola substancia compuesta*.

(1) *Lettres de M. Descartes*. t. I, carta 30. Edic. Cousin, t. IX, p. 127.

CAPÍTULO II

La evolución de la psicología cartesiana.

Hemos visto á la psicología cartesiana terminar en un conflicto insoluble. Este conflicto debía surgir por la fuerza de las ideas, de la oposición creada entre el alma, substancia inextensa, hecha exclusivamente para pensar, y el cuerpo, substancia extensa y dotado exclusivamente de movimientos mecánicos.

Veamos ahora cómo se continúan en direcciones distintas, á través de los siglos XVII y XVIII, el *espiritualismo exclusivista* y el *mecanicismo* del gran innovador francés, hasta el día en que convergen las diversas corrientes, y por su fusión dan nacimiento á la psicología contemporánea.

La corriente salida del *espiritualismo* cartesiano se bifurcará en su origen y producirá, de una parte, el *ocasionalismo*, el *ontologismo* de Malebranche y el *panteísmo* de Spinoza; y de otra parte el *idealismo*.

La corriente *mecanicista* se ampliará bajo la

esta materia y esta extensión al alma, lo cual no es otra cosa que concebirla unida al cuerpo; y después de concebido esto, y de haberlo observado en sí misma, le será fácil considerar que la materia atribuida á este pensamiento, no es el pensamiento mismo, y que la extensión de esta materia es de otra naturaleza que la extensión del pensamiento; porque la primera dice relación á cierto lugar, del cual excluye toda extensión de cualquier otro cuerpo, lo cual no ocurre en la segunda; y así Vuestra Alteza no dejará de venir sin dificultad á la distinción del alma y del cuerpo, no obstante haber concebido su unión» (1).

Descartes rehúye la cuestión principal, excusándose con la obligación de ir á Utrecht, á donde es llamado por el Magistrado á fin de explicarse sobre «lo que ha escrito de uno de sus Ministros;» «esto, dice, me obliga á terminar aquí, para ir á consultar los medios de librarme lo más pronto posible de estos enredos.»

El problema psicológico queda, pues, sin solución. Los vanos esfuerzos intentados por Descartes para resolverle, no han conducido más que á poner en claro su insolubilidad. Este problema es insoluble porque está mal puesto. El hombre no es una amalgama de dos substancias: el alma pensante y el cuerpo extenso; sino que forma *una sola substancia compuesta*.

(1) *Lettres de M. Descartes*. t. I, carta 30. Edic. Cousin, t. IX, p. 127.

CAPÍTULO II

La evolución de la psicología cartesiana.

Hemos visto á la psicología cartesiana terminar en un conflicto insoluble. Este conflicto debía surgir por la fuerza de las ideas, de la oposición creada entre el alma, substancia inextensa, hecha exclusivamente para pensar, y el cuerpo, substancia extensa y dotado exclusivamente de movimientos mecánicos.

Veamos ahora cómo se continúan en direcciones distintas, á través de los siglos XVII y XVIII, el *espiritualismo exclusivista* y el *mecanicismo* del gran innovador francés, hasta el día en que convergen las diversas corrientes, y por su fusión dan nacimiento á la psicología contemporánea.

La corriente salida del *espiritualismo* cartesiano se bifurcará en su origen y producirá, de una parte, el *ocasionalismo*, el *ontologismo* de Malebranche y el *panteísmo* de Spinoza; y de otra parte el *idealismo*.

La corriente *mecanicista* se ampliará bajo la

doble influencia de la filosofía y de la ciencia, y contribuirá á la fusión del positivismo é idealismo contemporáneos.

ARTÍCULO PRIMERO

LA EVOLUCIÓN DEL ESPIRITUALISMO CARTESIANO

Sección 1.^a -- *El ocasionalismo, el espinosismo y el ontologismo.*

La psicología de Descartes contenía ya en germen la filosofía ocasionalista y ontologista de Malebranche. Es imposible, había dicho Descartes, concebir una acción *real* del alma sobre el cuerpo, ó del cuerpo sobre el alma; porque las dos sustancias tienen propiedades opuestas, que hacen incomprendible su acción mutua: ¿no es natural negar esta acción, y sostener que cuando creemos ejercer un imperio sobre nuestros órganos, la acción producida tiene á Dios por autor, y cuando nos parece sufrir en el alma la influencia de los espíritus animados, esta influencia emana realmente de Dios? Las voliciones del alma serían entonces la *ocasión* de una acción causal de Dios sobre el cuerpo; y los movimientos de los espíritus animales serían también la *ocasión* de una acción de Dios sobre el alma; por manera que ni el cuerpo ni el alma tendrían causalidad efectiva.

Ahora bien: nunca el sentimiento de la acción es más intenso que en las relaciones entre el

alma y el cuerpo; y si aquí el sentimiento de la acción es ilusorio, parece natural concluir, que toda acción de los seres creados no es más que aparente, y la causalidad efectiva corresponde exclusivamente al Creador.

¿Qué sería en realidad la acción de un agente creado sobre un paciente, de un motor sobre un móvil? Si se atribuye al motor y al móvil una substancialidad propia á cada uno, ¿cómo es posible que la primera substancia actúe sobre la segunda? ¿Imaginaremos una entidad, que de el agente desciende al paciente? Es evidente que no; porque ¿dónde residiría esta entidad, al pasar de uno á otro término? ¿Existiría ésta por su cuenta, en el estado de substancia; ó, por el contrario, en el estado de accidente, inherente á una substancia intermediaria? En ambos casos, la dificultad queda en pie; porque sería entonces preciso explicar tanto la posibilidad de una acción real de esta substancia *intermediaria* sobre el paciente, como la realidad de la acción del *primer* agente sobre un paciente substancialmente distinto de él.

Sólo hay una solución para este problema obscuro y difícil, dice Malebranche; y consiste en considerar los seres creados como *presentes* unos á otros, pero sin admitir en ellos una reciprocidad real de acción; su actividad aparente es la obra de sólo Dios, con *ocasión* de la presencia mutua de aquéllos.

Mejor aún, dirá Spinoza, suprimamos la distinción substancial de los seres; sostengamos

doble influencia de la filosofía y de la ciencia, y contribuirá á la fusión del positivismo é idealismo contemporáneos.

ARTÍCULO PRIMERO

LA EVOLUCIÓN DEL ESPIRITUALISMO CARTESIANO

Sección 1.^a -- *El ocasionalismo, el espinosismo y el ontologismo.*

La psicología de Descartes contenía ya en germen la filosofía ocasionalista y ontologista de Malebranche. Es imposible, había dicho Descartes, concebir una acción *real* del alma sobre el cuerpo, ó del cuerpo sobre el alma; porque las dos sustancias tienen propiedades opuestas, que hacen incomprendible su acción mutua: ¿no es natural negar esta acción, y sostener que cuando creemos ejercer un imperio sobre nuestros órganos, la acción producida tiene á Dios por autor, y cuando nos parece sufrir en el alma la influencia de los espíritus animados, esta influencia emana realmente de Dios? Las voliciones del alma serían entonces la *ocasión* de una acción causal de Dios sobre el cuerpo; y los movimientos de los espíritus animales serían también la *ocasión* de una acción de Dios sobre el alma; por manera que ni el cuerpo ni el alma tendrían causalidad efectiva.

Ahora bien: nunca el sentimiento de la acción es más intenso que en las relaciones entre el

alma y el cuerpo; y si aquí el sentimiento de la acción es ilusorio, parece natural concluir, que toda acción de los seres creados no es más que aparente, y la causalidad efectiva corresponde exclusivamente al Creador.

¿Qué sería en realidad la acción de un agente creado sobre un paciente, de un motor sobre un móvil? Si se atribuye al motor y al móvil una substancialidad propia á cada uno, ¿cómo es posible que la primera substancia actúe sobre la segunda? ¿Imaginaremos una entidad, que de el agente desciende al paciente? Es evidente que no; porque ¿dónde residiría esta entidad, al pasar de uno á otro término? ¿Existiría ésta por su cuenta, en el estado de substancia; ó, por el contrario, en el estado de accidente, inherente á una substancia intermedia? En ambos casos, la dificultad queda en pie; porque sería entonces preciso explicar tanto la posibilidad de una acción real de esta substancia *intermediaria* sobre el paciente, como la realidad de la acción del *primer* agente sobre un paciente substancialmente distinto de él.

Sólo hay una solución para este problema obscuro y difícil, dice Malebranche; y consiste en considerar los seres creados como *presentes* unos á otros, pero sin admitir en ellos una reciprocidad real de acción; su actividad aparente es la obra de sólo Dios, con *ocasión* de la presencia mutua de aquéllos.

Mejor aún, dirá Spinoza, suprimamos la distinción substancial de los seres; sostengamos

que no hay más que *una sola substancia*, dotada de pensamiento y extensión; de pensamiento para explicar las acciones de que el alma tiene conciencia, y de extensión para explicar los movimientos corporales; y así quedará radicalmente suprimido el problema de la comunicación causal.

¿Y queda con esto el problema suprimido? Esta es una cuestión que por ahora no nos interesa; bástenos con haber establecido que la psicología exclusivista de Descartes llevaba en su seno el ocasionalismo de Malebranche y el panteísmo de Spinoza.

Bajo la influencia del mismo espiritualismo exagerado del innovador francés, debía nacer el ontologismo, y á la vez prepararse el terreno al panteísmo.

Colocándonos ahora en el dominio de la ideología y de la crítica, cabe preguntar: ¿de dónde vienen al alma sus ideas de extensión, de forma ó figura, y de movimientos corporales? ¿Del alma misma? Pero los atributos del alma son diametralmente opuestos á los del cuerpo, y no pueden darnos idea alguna de éstos. ¿Del cuerpo? El cuerpo es independiente del alma, con la cual nada tiene de común. Queda Dios, el refugio supremo de la ideología, cuando ya no hay á qué acogerse. Las nociones de extensión, de figura, de movimiento, tienen su objeto en Dios,

origen primero de toda realidad creada, y aquí, en Dios, es donde las percibe la razón humana. Dios solo, pues, explica el origen de nuestros conocimientos intelectuales, y solo él también explica su certidumbre.

Hemos dicho ya que, para Descartes, la certidumbre de la existencia de Dios se encuentra envuelta en la noción que tenemos del Sér perfecto. Según esto, es necesario que, bajo una ú otra forma, conceda Descartes á la inteligencia la intuición del Sér supremo.

Por lo demás, si el alma no está en relación directa con los seres corporales, puesto que en sí misma no encuentra vestigio de la acción de éstos sobre ella, la certidumbre de la experiencia externa no puede tener su fundamento más que en Dios.

Luego, considerada en su doble aspecto, ideológico y crítico, la existencia y la naturaleza de nuestras ideas del mundo corporal, conducen lógicamente á la afirmación de una intuición inmediata de lo infinito.

Añádase á esto que, en la época en que Descartes escribía su *Discurso del método* y sus *Meditaciones*, la teoría ideológica de la Escuela sobre la abstracción intelectual había sido falseada, y que, á causa de esto, fácilmente podían confundirse con los atributos divinos los caracteres de necesidad, de universalidad y de eternidad del objeto del pensamiento. Al percibir los caracteres metafísicos de la Verdad, de la Bondad y de la Belleza, se creyó ver en ellos las ideas

divinas mismas, y penetrar directamente en el seno de lo Absoluto. *El ontologismo* había nacido, según esto, para trazar y allanar el camino al *panteísmo*.

Sección 2.^a — *El idealismo.*

§ 1. — Origen del idealismo.

La psicología de Descartes se ha desenvuelto en una segunda dirección con Locke, Berkeley, Hume y Kant, dando lugar á la tendencia idealista, de la cual está profundamente saturada la psicología contemporánea.

Bajo el nombre de *idealismo* entendemos la negación de la cognoscibilidad de todo lo que no es la idea; ó en su forma positiva, la afirmación de la incognoscibilidad de todo lo que no es la idea. Descartes es el padre del idealismo.

Conviene, sin embargo, precisar las cosas. El idealismo de Descartes no era universal; se limitaba á los seres materiales. La realidad del alma pensante, objeto de la conciencia, y la existencia del Sér perfecto, principio inmediato de la idea de perfecto, estaban fuera de duda; únicamente era puesta en tela de juicio la realidad de seres materiales.

En efecto, decía Descartes, para ser los cuerpos percibidos por el alma, deberían obrar sobre ella; y de la naturaleza de la acción recibida, inferiría el alma la naturaleza del agente que causa la impresión; pero ¿y cómo un cuerpo, que sólo es susceptible de movimientos y de formas, puede obrar sobre un espíritu,

cuya actividad se encierra toda en el pensamiento? Aun suponiendo, por otra parte, que tal acción fuera posible, ¿de qué serviría? Porque, de cualquier modo que se considere el cuerpo, tal y como existe en la naturaleza, se compone de extensión, forma, movimiento y nada más; ahora bien: nuestras representaciones y sensaciones corporales son nociones de color, de sonido, afecciones de placer ó dolor; ¿y qué puede encontrarse de común entre las primeras nociones y las segundas?

Nuestra alma es como un arpa, en la cual ha dispuesto la naturaleza sabiamente y en la tensión conveniente todas sus cuerdas; cuando el aire exterior las mueve, ó el dedo del artista las percute, vibran las cuerdas produciendo sonidos armoniosos; ¿se dirá que la fuerza del aire ó el dedo del artista son armoniosos? Claro está que no. Pues del mismo modo, los movimientos de los espíritus animales, á manera de prolongaciones de los movimientos exteriores, son para el alma causas ocasionales que la excitan á pensar; pero los pensamientos mismos, «las ideas de dolor, de los colores, sonidos y otras semejantes» del dominio del sentido íntimo ó de la conciencia, son obra exclusiva del alma (1).

Debe de haber, es verdad, para Descartes *algo fuera de nosotros*, algo que no se sabe lo que

(1) «El que haya comprendido bien hasta dónde se extienden nuestros sentidos, y qué es lo que ellos pueden transmitir á la facultad de pensar, debe sostener, al contrario, que ninguna idea de las cosas nos es representada por ellos, tal como la formamos por el pensamiento; de suerte que nada hay en nuestras ideas que no sea natu-

es y que despierta la actividad del alma, haciéndola pasar al acto del conocimiento, lo que Kant llamará un *noumeno*, una *cosa en sí*; pero cuando se admite que el cuerpo no tiene acción real sobre el alma pensante, que no hay semejanza alguna entre nuestras representaciones y el movimiento que las provoca, como no la hay entre la armonía de un instrumento de música y el aire ó el dedo que le hacen vibrar, es lógico concluir que nosotros no conocemos más que nuestras ideas. Y esta conclusión es la definición misma del idealismo.

Hubiérase podido creer á primera vista, que el empirismo de Locke debía determinar una

ral al espíritu, ó á la facultad que éste tiene de pensar; exceptuando solamente ciertas circunstancias que no pertenecen más que á la experiencia. Así, por la sola experiencia juzgamos que tales ideas que tenemos presentes al espíritu, se relacionan á cosas que existen fuera de nosotros; no que estas cosas las hayan transmitido á nuestro espíritu por los órganos de los sentidos, tal y como los sentimos, sino porque han transmitido algo que ha dado ocasión á nuestro espíritu por la facultad natural que éste tiene de formarlos en esta ocasión más bien que en otra. Porque, como nuestro autor asegura también en el artículo diez y nueve, conforme á lo que él ha tomado de mis Principios, nada puede venir hasta nuestra alma de los objetos exteriores, por conducto de los sentidos, á no ser algunos movimientos corporales; pero ni estos movimientos, ni las formas que de ellos provienen, son concebidos por nosotros tal y como existen en los órganos de los sentidos, como he explicado largamente en la Dióptrica; de donde se sigue que también las ideas de movimiento y de formas corpóreas están naturalmente en nosotros. Y con más razón las ideas de dolor, colores, sonidos y otras semejantes, deben sernos naturales, á fin de que nuestro espíritu pueda representárselas con ocasión de ciertos movimientos corporales, con los cuales aquellas no tienen semejanza alguna. —DESCARTES. *Lettres. Remarques sur un certain placard, imprimé aux Pays-Bas vers la fin de l'année 1647.* Œuvres de Descartes, ed. Cousin, t. X, p. 94-96.

reacción contra el idealismo cartesiano. Locke, en efecto, desechó las ideas innatas de Descartes; pero los argumentos del filósofo inglés se fundaban en un supuesto falso, el de creer que las ideas innatas eran concebidas como conocimientos *actuales*; y Descartes no había sostenido que nuestras ideas *actuales* fuesen innatas, sino solamente el *poter* de formarlas sin el concurso efectivo de ninguna actividad extraña al alma. De aquí resultó que los esfuerzos de Locke para reivindicar la parte de la experiencia sensible en la formación de nuestros conocimientos, debían volverse contra la intención de su autor, y han confirmado efectivamente, más bien que debilitado, las posiciones del idealismo cartesiano. Por lo demás, en lo que toca á la tesis de la incognoscibilidad de las substancias, no hay entre Locke y Descartes diferencia alguna esencial.

Según el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, nuestras ideas tienen un doble origen: la *sensación* y la *reflexión*; la primera nos hace conocer las cualidades sensibles, y la segunda las operaciones del alma; después, toda la actividad del espíritu se reduce á establecer entre las ideas simples procedentes de estos dos orígenes, relaciones de identidad ó diversidad, de conveniencia ó no conveniencia; el entendimiento humano no va más allá de la coordinación de estos accidentes. «Las ideas específicas que poseemos de substancias corporales, no son otra cosa que una colección de un

número determinado de ideas simples, consideradas como unidas en un solo sujeto» (1).

El idealismo de Locke dejó atrás al idealismo cartesiano. Jamás, en efecto, se le ocurrió á Descartes poner en duda la substancialidad del yo pensante; y para el filósofo inglés, la realidad substancial del espíritu es tan precaria como la de los seres materiales; porque, dice él, «considerando las ideas de pensar, querer, ó de poder excitar y contrarrestar los movimientos de los cuerpos, como inherentes á cierta substancia, es como adquirimos la idea de espíritu inmaterial». Ahora bien: no tenemos noción alguna distinta de lo que es la substancia corporal ni de lo que es la substancia espiritual; luego «en uno y otro caso, la idea de *substancia* es igualmente obscura, ó más bien no es nada para nosotros, puesto que es *un no sé qué*, que suponemos ser el sostén de estas ideas que llamamos *accidentes*» (2).

*
*
*

Locke había, pues, reducido la psicología á estos términos: Las cualidades sensibles de los cuerpos y las operaciones del alma se representan por ideas, simples las unas, y las otras compuestas, entre las cuales establece relaciones el entendimiento; y en la base de todas

(1) LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. II, cap. 23, §15.
(2) LOCKE, *ibid.*

ellas coloca un sostén desconocido que llama substancia, materia ó espíritu.

Este sostén desconocido de las cualidades corporales es superfluo para Berkeley; el filósofo irlandés suprime la substancia de los cuerpos, y no deja subsistente más que el espíritu.

Podrían negarse las premisas de su razonamiento; pero, puesta una vez la tesis inicial del idealismo de Descartes y de Locke, no puede negarse el rigor lógico de su deducción.

«Las cualidades sensibles, dice él, son el color, la figura, el movimiento, el olor, el sabor, etc..., es decir, las ideas percibidas por los sentidos. Ahora bien: es contradictorio colocar la existencia de una idea en una cosa que no está actualmente dotada de percepción, porque *tener una idea* y *percibir* es todo uno. Luego el sujeto, en que existen el color, la figura y las demás cualidades sensibles, debe conocerlas; de donde se deduce con toda evidencia que no puede existir una substancia *no-pensante*. De aquí se sigue como última consecuencia, que la *materia* ó substancia corporal no existe; y que sólo puede existir la substancia pensante y espiritual» (1).

*
*
*

Hume es aún más radical; no reconoce substancia de ningún género, y concluye por suprimir el «sostén desconocido de las ideas,» que se

(1) BERKELEY, *The principles of human knowledge*, by Collyns Simon, p. 33, 34 y 40. Londres, Rontledge, 1893.

llama alma ó espíritu, proponiéndose fundar una «psicología sin alma».

Lo que llamaba «ideas» Locke, recibe en Hume el nombre de *impresiones*. El crítico escocés entiende por éstas los diversos estados de conciencia; llama impresiones sensitivas, «impresiones de sensación», á las sensaciones ó percepciones, é impresiones reflejas, «impresiones de reflexión», á las inclinaciones ó voliciones, á las afecciones ó emociones. Cuanto á las *ideas*, son para él reproducciones débiles de impresiones ó de recuerdos de ideas anteriores (1). Las impresiones y las ideas tienen propiedades en virtud de las cuales se establecen entre aquellas lazos de asociación, sin que para esto haga falta imaginar un poder activo distinto de ellas mismas.

La misión de la psicología es estudiar la organización progresiva de las impresiones y

(1) «Yo desearía vivamente preguntar á los filósofos, dice Hume, si su idea de *substancia* deriva de impresiones de la sensación ó de impresiones de la reflexión. Si nos es transmitida por nuestros sentidos, preguntaría por cuál de ellos y de qué manera. Si es percibida por los ojos, debe ser aquella un color; si por el oído, un sonido; un sabor si es por el paladar; y así de los demás sentidos. Pero nadie, creo yo, afirmará que la *substancia* sea un color, un sonido ni un sabor. La idea de *substancia*, si es que existe realmente, debe, pues, proceder de una impresión de la reflexión. Pero las impresiones de la reflexión se resuelven en pasiones y emociones; y ninguna pasión ó emoción puede representar una *substancia*. Por consiguiente, no tenemos idea de *substancia* distinta de la de la colección de cualidades particulares, y nosotros no atribuimos á esta palabra otra significación cuando la empleamos en nuestros discursos y en nuestros razonamientos.»—HUME: *Tratado de la Naturaleza humana*, parte 1.ª, sección 6.ª

de las ideas, y las leyes según las cuales deben aquéllas asociarse para formar síntesis, de las cuales la total se llama alma consciente ó espíritu.

*
* *

En la psicología de Hume, el idealismo es universal; todo lo que no es idea es incognoscible. Sin embargo, para Hume, como para sus predecesores, el idealismo tiene la forma de un *hecho*; y en Kant aparece como la *ley* constitutiva del espíritu humano. Hume ha llegado al idealismo por vía de *inducción*, y Kant por vía de *deducción*.

Recuérdese que Descartes no había querido ver en los movimientos corporales más que una causa excitadora de la actividad del alma, mientras que reconocía en ésta un poder natural para darse á sí misma cuenta de los caracteres distintivos del pensamiento; Kant toma desde el origen esta idea de la función esencial del *sujeto-alma* en la producción del conocimiento.

Con ocasión de las impresiones pasivas de la sensibilidad, el sujeto pensante tiene, dice Kant, su modo propio de reacción; á los *datos* de la experiencia aplica el sujeto sus elementos formales (intuiciones, categorías, ideas), y, de la síntesis de estas formas *a priori* con las impresiones sensibles, resulta el carácter especial de los actos cognitivos. Las nociones de *substancia*

y de causa son el fruto de semejantes síntesis de las categorías del entendimiento con los fenómenos; son por consiguiente aquellas nociones «fabricamenta mentis,» *objetos ficticios*, cuya realidad objetiva no podemos afirmar. Si los *noumenos*, aún corporales, están fuera de nuestro alcance, con mayor razón son transcendentales, y están fuera de los límites del conocimiento humano las substancias espirituales y la realidad del Ser divino.

Hé aquí el idealismo inductiva y deductivamente establecido, por vía de análisis y por vía de síntesis; esta doble forma expresa el hecho y la ley del conocimiento humano. En adelante le veremos reinar y absorber el pensamiento de las escuelas filosóficas; se llamará fenomenismo en Francia, agnosticismo en Inglaterra y en los Estados Unidos; pero, bajo estos distintos nombres, no hay en el fondo más que una misma doctrina negativa: la incapacidad radical del espíritu humano para salir de las ideas subjetivas.

El idealismo no es, á los ojos de sus partidarios, un sistema cualquiera de filosofía, igual ó superior á los demás: es la conquista suprema del pensamiento. Muchos de nuestros contemporáneos están persuadidos de que Kant ha puesto las columnas de Hércules de la razón humana. La metafísica, la última palabra de la filosofía, ha perdido para ellos su significación nativa; no designa ya la ciencia de lo que, ya sea negativa ó positivamente, traspasa la experien-

cia, sino la ciencia de los límites de la inteligencia humana, según esta frase del filósofo de Königsberg: «El principal, el único uso quizá de la filosofía de la razón pura, es, después de todo, negativo; porque sirve, no de instrumento para enriquecer el conocimiento, sino como disciplina para determinar sus límites; y en lugar de descubrir verdades, se ciñe modestamente á prevenir nuestros errores.»

§ 2.—Carácter positivista del idealismo.

Acabamos de presenciar el origen del idealismo contemporáneo. Este puede resumirse, como hemos visto, en la afirmación de que el alma saca de sí misma sus pensamientos sobre las cosas materiales, con ocasión de los movimientos de los «*espíritus animales*» (Descartes); en la teoría ideológica de que el alma no conoce más que ideas simples, y colecciones de ideas simples, deducidas unas de la sensación y las otras de la reflexión (Locke); en la teoría de que todos los conocimientos del alma, y también el alma misma, resultan de asociaciones de elementos psicológicos, especies de átomos de la química psicológica, según las afinidades atractivas de semejanza, de coexistencia y de sucesión (Hume); y por último, en la negación de la cognoscibilidad de todo lo que traspasa el fenómeno (Kant).

Ahora bien: semejante idealismo ¿es materialista ó espiritualista? No es necesariamente ni lo uno ni lo otro. En Descartes, el idealismo era

evidentemente espiritualista; no era materialista en Locke, puesto que distinguía dos orígenes del conocimiento, la sensación y la reflexión, y dos géneros de substancias, la materia y el espíritu; el idealismo de Berkeley era un espiritualismo exagerado; y por último, no era tampoco materialista el de Kant, puesto que el kantismo ha inaugurado un movimiento de reacción contra el empirismo de Hume, y reivindicado, contra el filósofo escocés, la necesidad y la universalidad de los principios, muy especialmente del principio de causalidad. ¿Cómo entonces se explica que el idealismo haya tomado generalmente un carácter *positivista* en Francia, en Inglaterra, en los Estados Unidos, y también en Alemania? Este es el punto, que ahora nos corresponde examinar.

Por *positivismo* se entiende, según la definición de Stuart Mill, el sistema de filosofía, que no admite más que un solo modo de pensar y de conocer: el modo de pensar positivo y de conocer por los sentidos.

Lógicamente, no hay conexión necesaria entre el idealismo y el positivismo. Porque, en el supuesto de que no nos fuera posible conocer otra cosa que nuestras *ideas*, éstas podían ser materiales ó espirituales, según que provinieran exclusivamente de los sentidos, ó en parte de los sentidos y en parte de un origen suprasensible. *Históricamente*, tampoco se encuentra, como acabamos de verlo, un lazo de filiación entre el idealismo y el positivismo. ¿Cuál es entonces la

causa de que los idealistas hayan generalmente impreso á su filosofía un carácter positivista?

Pueden asignarse á este hecho curioso dos causas, de orden histórico la una, y la otra científico. Posteriormente á Descartes, se ha desenvuelto, paralelamente al idealismo, una corriente sensualista, cuyo término lógico ha sido el materialismo; y ésta fué la causa primera de haberse infiltrado el positivismo en la psicología del siglo XIX; de ella hablaremos en primer término. Expondremos después, en el artículo II, el desenvolvimiento del mecanicismo cartesiano, en el cual debe buscarse la segunda causa del carácter positivista que reviste el idealismo moderno.

Hagamos primero un estudio rápido sobre la influencia ejercida por el sensualismo en las tendencias positivistas de la psicología contemporánea.

*
*
*

Por *sensualismo* se entiende, la teoría ideológica que atribuye á la sensación el *origen único* de nuestros conocimientos. El sensualismo no es necesariamente materialista, porque puede admitirse que la sensación es el origen único del conocimiento, y mantener, sin embargo, la existencia de un principio inmaterial, de donde se derivan los elementos necesarios á la elaboración del pensamiento.

Condillac, en su *Tratado de las sensaciones*, sostiene que el «juicio, la reflexión, las pasiones,

todas las operaciones del alma en una palabra, no son otra cosa que la sensación misma transformada de diversas maneras» (1). La sensación es, según él, el origen único de nuestros conocimientos; pero la sensación antes de llegar á idea, debe sufrir una transformación, que sólo puede obrar la naturaleza inmaterial del alma. Aun cuando la inmaterialidad del alma no sea negada, sino al contrario, afirmada por el padre del sensualismo francés, bien se ve que queda gravemente comprometida. Porque si el término del conocimiento no sale de la esfera de la sensibilidad, ¿qué necesidad hay de afirmar un sujeto superior al agente puramente sensible?

Locke, con más razón é insistencia que Condillac, había reservado al alma una función, que exigía en ella la inmaterialidad. Al lado de las sensaciones, en efecto, había aquél dejado un lugar para la «reflexión,» es decir para el conocimiento de las operaciones del alma, y refería este conocimiento á un entendimiento inmaterial. Pero aun en estas condiciones, la inmaterialidad del alma quedaba comprometida.

La insistencia de Locke en separarse del espiritualismo cartesiano, y en acentuar, con este fin, la importancia preponderante de la sensación en nuestra vida mental; la confusión por él establecida entre la representación intelectual y la representación sensible, que comprendía in-

(1) CONDILLAC: *Traité des sensations*, p. 11.

diferentemente bajo el nombre de *idea* ó *pensamiento*; y por último, la hipótesis, que no dejaba de halagarle, de una materia con facultad de pensar: todo esto atenuaba notablemente la distinción de los caracteres respectivos de la sensación y del pensamiento, de la materia y del espíritu, y facilitaba la aproximación al materialismo en el dominio de la psicología.

Más decidido se mostró Hume. Este afirmó sin ambages la identidad del fenómeno consciente, *impresión* ó *idea*, y del proceso nervioso ó material. «Cuando se considera la materia *a priori*, dice, preciso es convenir en que todo es capaz de todo... Porque, de que no comprendamos el *cómo* de la acción causal, no se sigue que tengamos derecho á negarla. ¿Comprendemos acaso el fenómeno de la atracción?; y sin embargo, la admitimos. Del mismo modo que un movimiento sigue á otro movimiento, así los cambios en el pensamiento siguen siempre á ciertos cambios de los movimientos materiales. Luego, tenemos derecho á mirar los cambios materiales que siempre preceden al pensamiento, como *causa* del mismo; porque la causa no es en realidad otra cosa que un antecedente constante.» Pero un hecho que tiene por causa un cambio material, no es de un orden distinto de él; luego es muy natural identificar el fenómeno consciente ó el pensamiento con la modificación nerviosa, la cual no es en sí misma más que una manera de ser de la materia.

Hé aquí el terreno en que iba á desenvolverse el mecanicismo de Descartes en Inglaterra y en Francia. Paralelamente al espiritualismo exagerado, cuya evolución ha quedado anteriormente expuesta, va á seguir su curso la concepción mecánica de la naturaleza, y comunicará definitivamente al idealismo su carácter positivista.

Examinemos el *mecanicismo*, primeramente considerado como *concepción filosófica*, y después como *teoría científica*.

Para resolver el problema de la unión del alma y del cuerpo sin comprometer la distinción, tal como él la comprendía, de las dos substancias, Descartes había localizado en una porción mínima de la substancia nerviosa el alma espiritual, destinada á mover por intermedio de los espíritus animales, los nervios y los músculos del organismo, y á relacionarse de esta manera con el cuerpo y con el mundo exterior.

En realidad, la distinción del alma y del cuerpo, y su unión en un punto de la glándula pineal, no eran necesarias para explicar el origen de nuestras ideas, una vez que el alma, sin el concurso de impresiones exteriores, tiene en sí misma el poder de formarse sus ideas. En este sentido, la unión del alma y del cuerpo era inútil. La sola razón de afirmar la presencia del

alma en la glándula pineal, se fundaba en la necesidad de explicar el origen de los movimientos del cuerpo, que tenemos conciencia de provocar nosotros mismos.

Aquí estaba la última trinchera del espiritualismo cartesiano, enfrente de la concepción mecánica de la naturaleza. Ahora bien: ¿era para esto absolutamente necesaria un alma inmaterial? ¿No sería posible reemplazarla por la misma substancia cerebral, ó, en términos más generales, por un agente mecánico? Esta hipótesis del materialismo mecanicista, aplicado á la dirección de los movimientos orgánicos, tendría, al parecer, la doble ventaja de la *unidad* y de la *sencillez*.

El espíritu humano tiende siempre por su naturaleza á la *unidad*. Nada tiene esto de extraño, puesto que su función es abstraer y generalizar; y generalizar no es en realidad otra cosa, que descubrir la posibilidad de aplicar *un* mismo predicado á un número cada vez mayor de sujetos.

Descartes había ya aplicado los predicados de extensión, figura y movimientos á todos los seres creados, excepto al alma; había negado toda diversidad real entre los fenómenos materiales de las substancias minerales, los vitales de las plantas y los de la vida animal; había, por consiguiente, afirmado la identidad substancial de substancias aparentemente tan diversas como el mineral, el vegetal y el animal ó el cuerpo humano. ¿Qué cosa más natural, que suprimir

Hé aquí el terreno en que iba á desenvolverse el mecanicismo de Descartes en Inglaterra y en Francia. Paralelamente al espiritualismo exagerado, cuya evolución ha quedado anteriormente expuesta, va á seguir su curso la concepción mecánica de la naturaleza, y comunicará definitivamente al idealismo su carácter positivista.

Examinemos el *mecanicismo*, primeramente considerado como *concepción filosófica*, y después como *teoría científica*.

Para resolver el problema de la unión del alma y del cuerpo sin comprometer la distinción, tal como él la comprendía, de las dos substancias, Descartes había localizado en una porción mínima de la substancia nerviosa el alma espiritual, destinada á mover por intermedio de los espíritus animales, los nervios y los músculos del organismo, y á relacionarse de esta manera con el cuerpo y con el mundo exterior.

En realidad, la distinción del alma y del cuerpo, y su unión en un punto de la glándula pineal, no eran necesarias para explicar el origen de nuestras ideas, una vez que el alma, sin el concurso de impresiones exteriores, tiene en sí misma el poder de formarse sus ideas. En este sentido, la unión del alma y del cuerpo era inútil. La sola razón de afirmar la presencia del

alma en la glándula pineal, se fundaba en la necesidad de explicar el origen de los movimientos del cuerpo, que tenemos conciencia de provocar nosotros mismos.

Aquí estaba la última trinchera del espiritualismo cartesiano, enfrente de la concepción mecánica de la naturaleza. Ahora bien: ¿era para esto absolutamente necesaria un alma inmaterial? ¿No sería posible reemplazarla por la misma substancia cerebral, ó, en términos más generales, por un agente mecánico? Esta hipótesis del materialismo mecanicista, aplicado á la dirección de los movimientos orgánicos, tendría, al parecer, la doble ventaja de la *unidad* y de la *sencillez*.

El espíritu humano tiende siempre por su naturaleza á la *unidad*. Nada tiene esto de extraño, puesto que su función es abstraer y generalizar; y generalizar no es en realidad otra cosa, que descubrir la posibilidad de aplicar *un* mismo predicado á un número cada vez mayor de sujetos.

Descartes había ya aplicado los predicados de extensión, figura y movimientos á todos los seres creados, excepto al alma; había negado toda diversidad real entre los fenómenos materiales de las substancias minerales, los vitales de las plantas y los de la vida animal; había, por consiguiente, afirmado la identidad substancial de substancias aparentemente tan diversas como el mineral, el vegetal y el animal ó el cuerpo humano. ¿Qué cosa más natural, que suprimir

también la distinción entre los fenómenos del pensamiento y los demás fenómenos naturales, y por consiguiente, afirmar la identidad de los cuerpos y del alma pensante? ¿No sería ésta la conclusión última de la síntesis del universo?

¿Por qué Descartes ha *cosido* al cuerpo un alma?, se preguntaba La Mettrie, no obstante decirse cartesiano. Por motivos extrínsecos, contestaba, por no desagradar al clero; porque bien miradas las cosas, decía él, no se justifica la afirmación de un alma humana inmaterial en la psicología cartesiana. Si puede admitirse la planta-máquina, y el animal-máquina, ¿por qué no el hombre-máquina?

Indudablemente, la inducción de La Mettrie no es lógica; hay en favor de la inmaterialidad del alma pensante razones intrínsecas, diferentes de las que militan en favor de la irreductibilidad de la planta y del animal á simples mecanismos. Pero no es menos verdad que Descartes había allanado todas las barreras, excepto una, para la fácil invasión del materialismo mecanicista, y por lo mismo, había preparado las inteligencias para forzar este último obstáculo.

La sencillez es otra ventaja de la hipótesis mecanicista; la substitución de un agente material al alma inmaterial de Descartes, en efecto, evita muchas dificultades, insolubles según los principios del filósofo francés. Descartes, coloca el alma inmaterial en la glándula pineal, á fin

de poder así dirigir desde ese centro los movimientos del cuerpo; pero este *modo de existir* del alma, cuya naturaleza se hace consistir en el pensamiento, es absurdo y contradictorio. El pensamiento, como tal, no reside en ningún lugar; una substancia pensante, en cuanto tal, no puede localizarse en parte alguna. Así hemos visto decir á Descartes mismo, dirigiéndose á la princesa Isabel, que debe figurarse el alma dotada de extensión, aunque distinta de la corpórea, atendido que ésta excluye del lugar que ocupa toda otra extensión de cuerpos, mientras que la primera no.

Del mismo modo, *la manera de obrar* del alma pensante, para producir los movimientos del organismo, implica contradicción. El movimiento, en efecto, según los mismos principios de la mecánica cartesiana, sólo puede engendrar un movimiento, como causa segunda; pero el movimiento es, por definición, el cambio de posición de un móvil, ó de las partes de un móvil, es decir, el cambio de forma; y la variación de forma sólo se da en un cuerpo extenso. Luego, sólo un cuerpo extenso puede producir el movimiento, y por consiguiente, el alma pensante, cuyo atributo excluye la extensión, es incapáz de producirle.

Además, la cantidad de movimiento es invariable en el universo; y de dos cosas una: ó los movimientos orgánicos se producen por el alma, sin pérdida equivalente, y entonces varía la cantidad de movimiento en el universo; ó

aquellos movimientos suponen en el motor una pérdida equivalente, en cuyo caso, el motor, á quien se supone capaz de perder movimiento, debería ser necesariamente material.

Luego, á no echar abajo este principio fundamental de la física de Descartes: la constancia de la cantidad del movimiento en el universo, se hace forzoso negar la inmaterialidad del alma.

Sin duda, algunos cartesianos, como Cler-selier, tratarán de rehuir esta última consecuencia. Es verdad, decía éste, que para producir un movimiento en el cuerpo, es necesario crearle; pero el alma, en rigor no necesita producir los movimientos corporales; se limita á dirigirlos.

Aun en el supuesto, que no es exacto, del poder del alma exclusivamente directivo sobre los movimientos del organismo, la solución de Cler-selier sería una vana escapatoria. Porque, en virtud de la ley de la inercia, todo cuerpo en movimiento conserva fatalmente su dirección rectilínea, mientras una fuerza contraria no venga á modificar esta dirección. Luego, para cambiar la dirección de un móvil cualquiera, lo mismo que para hacerle pasar del reposo al movimiento, se necesita de una acción mecánica; luego el alma no puede dirigir tampoco los movimientos del cuerpo, si no es con la condición de producir efectos mecánicos. De donde se sigue inevitablemente este dilema: ó el alma produce energía mecánica sin consumirla, y

entonces la suma de energías del universo aumenta; ó consume el equivalente de lo que produce, en cuyo caso sería, no ya de naturaleza inmaterial, sino mecánica (1).

Resumamos, para concluir, esta exposición filosófica del mecanicismo. El sensualismo venía preparando las inteligencias para la identificación del fenómeno nervioso y del consciente; Hume pretendía que esta identificación nada tiene de imposible en sí misma, y aparece, al contrario, exigida por la unión constante de las modificaciones nerviosas y de nuestros pensamientos.

De otra parte, la escuela cartesiana, obligada por la tendencia del espíritu humano á la unificación de las ideas, no menos que por la necesidad de rehuir las dificultades originadas del modo de estar y obrar del alma inmaterial en la glándula pineal, tiende á reemplazar el alma por una substancia susceptible de ocupar lugar y de producir energías mecánicas. El alma pensante encuéntrase así naturalmente rebajada á las condiciones de la materia, y sometida por esto mismo á las leyes de la mecánica.

Pero la ciencia protesta contra las negaciones brutales del materialismo; y de aquí la tendencia á envolver en una ignorancia voluntaria

(1) No nos toca proponer aquí una solución á esta dificultad; porque nuestro objeto, por ahora, se reduce á seguir paso á paso, la evolución de las ideas cartesianas.

el problema de la naturaleza del pensamiento y del alma pensante. De esta tendencia nacerá el positivismo.

Hemos hasta aquí considerado el mecanicismo como concepción filosófica; aplicado por Descartes á las substancias vegetales y animales, ha terminado por abarcar también la naturaleza humana, al ser desenvuelto por sus discípulos. El mecanicismo así entendido podía invocar en su favor la unidad de concepción: por su extremada sencillez, suprimía las dificultades insolubles, originadas de la influencia atribuida al alma inmaterial sobre los movimientos del cuerpo en la psicología de Descartes; pero no por esto pasaba de ser una simple *hipótesis* filosófica.

Aun desde el punto de vista estrictamente físico, tampoco traspasaba los límites de la hipótesis el mecanicismo cartesiano. En efecto, la reducción de todos los fenómenos de la naturaleza á movimiento, no había sido apoyada por Descartes en ningún principio de observación. La teoría de la conservación del movimiento total del universo, se fundaba tan sólo en un procedimiento deductivo, partiendo de la inmutabilidad del Sér divino. Luego, filosófica y científicamente considerado el mecanicismo de Descartes, no era más que una simple hipótesis, sin base alguna experimental. ¿Confirmará esta hipótesis el desenvolvimiento sucesivo de la

ciencia, dándole la base experimental de que carecía?

El mecanicismo se encierra, según queda dicho, en estas dos proposiciones: primera, los fenómenos del mundo corporal, si no todos los fenómenos del universo, son modos de movimiento; y segunda, sólo hay en la naturaleza causas eficientes; las causas finales no existen.

Estas dos proposiciones han encontrado, al parecer, una base experimental, en los progresos maravillosos realizados por las ciencias de un siglo acá. En primer lugar, la fisiología reduce los fenómenos en apariencia más misteriosos de la vida, á manifestaciones físico-químicas, y permite extender al orden vital la interpretación mecánica admitida para los cuerpos inorgánicos. A la vez, prueba experimentalmente Lavoisier la conservación de la materia ponderable á través de las reacciones químicas. «Nada se crea, nada se pierde.» La termodinámica muestra, que el calórico no es un fluido indestructible é intransformable, como lo había pensado Newton, sino que puede consumirse produciendo trabajo, y engendrarse por la fuerza viva de un cuerpo en movimiento. Se determina la cantidad de calor necesaria para producir una unidad de trabajo, y del trabajo mecánico para producir una unidad de calor; y así se llega á establecer una relación de equivalencia entre el calor y la energía mecánica. Mayer, Clausius, Joule y Helmholtz han descubierto, en efecto, aproximadamente el equivalente

mecánico del calor, ó el equivalente calórico del trabajo; Weber y Helmholtz, el equivalente mecánico de la electricidad.

La termodinámica y la electrodinámica conducen, pues, á esta conclusión: si bajo el nombre de energía queremos comprender la fuerza viva, el trabajo, el calor, la electricidad y, en general, las fuerzas todas, mecánicas, físicas y químicas de la naturaleza, la experiencia autoriza la afirmación de que todas las energías materiales tienen un equivalente mecánico, puesto que unas se reemplazan por otras mutuamente, siguiendo la ley de la equivalencia; luego, si se consideran estas energías en su conjunto, abstracción hecha de cualquiera otra fuerza extraña al sistema, es lícito concluir, que los cambios de la naturaleza no alteran la cantidad de energía del conjunto; en una palabra, que la suma de energías del universo permanece invariable.

Y reuniendo en una sola fórmula los principios de Lavoisier y de Mayer, podrá decirse que «la suma de energías del universo es invariable, como la suma de las masas de partículas materiales que le constituyen».

Nada falta, *al parecer*, para creer que el mecanicismo tiene una base experimental sólida, y para erigir el primer punto de la doctrina del sistema en teoría científica. ¿La negación de las causas finales, que es el segundo punto, tendrá también en su favor las experiencias de la ciencia?

Las burlas de Bacon, tanto como la física cartesiana, habían contribuido á desacreditar la teleología. Según el empírico inglés, el medio único de conocer la naturaleza es la experiencia, y ésta no revela más que causas eficientes; el estudio, pues, de las causas finales sería un pasatiempo estéril, indigno de la ciencia. Pero en el caso de que el estudio de las causas finales debiera desterrarse de la física, ¿no se impondrá, á pesar de esto, en las ciencias biológicas? Los organismos vivos y los instintos animales ¿no presentan pruebas evidentes de finalidad?

Sabido es, que C. Darwin pretendía explicar mecánicamente el origen de las especies y el desenvolvimiento del instinto. Según el naturalista inglés, el medio modifica accidentalmente los órganos; el órgano engendra la función; la función á su vez reacciona sobre el órgano, y repercute sus efectos en todo el organismo, de suerte que la formación y transformaciones de todos los organismos, obedecen exclusivamente á influencias accidentales, debidas al acaso. Del mismo modo sostenía Darwin, que la acción produce el hábito, y el hábito engendra el instinto. Y sabido es también, que el darwinismo consiguió hacerse aceptar por la mayor parte de los naturalistas.

Así pues, los prestigios alcanzados por los descubrimientos de la termodinámica y de la electrodinámica de una parte, y por la obra genial de C. Darwin de otra, dieron á los dos

dogmas esenciales del mecanicismo físico y biológico las apariencias, al menos, de una teoría científica.

La física cartesiana ha suprimido las causas finales del dominio de la naturaleza inorgánica, y reducido el estudio de ésta á un capítulo de la mecánica; y los trabajos de Darwin han tenido por carácter general la supresión de la finalidad en el dominio de la vida, facilitando así la extensión, á los seres vivientes de ambos reinos, de la concepción *positiva* de la naturaleza. ¿No sería posible después de esto, universalizar la concepción, reduciendo los hechos históricos y sociales á fenómenos naturales, para englobarlos en las leyes generales de la física?

Esta «concepción positiva» universal de la naturaleza, tiene por autor á Augusto Comte. Fascinado por las ideas generales del progresivo desenvolvimiento de la humanidad, el antiguo secretario de Saint-Simón se representa la historia del espíritu humano en desarrollo continuo y pasando de un estado *teológico* á otro *metafísico*, y de éste á un tercero exclusivamente científico ó *positivo*. En el origen, dice, la humanidad busca en las causas sobrenaturales la explicación de los fenómenos; de un salto se eleva la inteligencia del hecho mal percibido á la causa sobrenatural, que le produce y dirige. El ideal del sistema *teológico* consiste, en explicar las cosas por la acción de un sér único, á quien

se llama Providencia. Y cuando por una modificación, que después de todo es accidental, se convierte el Dios-Providencia en una multiplicidad de fuerzas abstractas, capaces de engendrar los fenómenos, se entra en la fase *metafísica*. La metafísica como la teología, no explican nada; una y otra se empeñan en conocer las causas, que están fuera de nuestro alcance; una y otra reemplazan las observaciones positivas, á las cuales debemos limitarnos por constitución natural de nuestra inteligencia, por aventuras peligrosas en el dominio de la ficción y de la abstracción.

«Por último, en el estado positivo, el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia á buscar el origen y destino del universo, y á conocer las causas íntimas de los fenómenos, para aplicarse únicamente á descubrir, por el uso combinado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de semejanza. La explicación de los hechos, reducida así á sus términos reales, no es otra cosa que el enlace entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales, cuyo número tiende la ciencia á disminuir cada vez más» (1). Augusto Comte sostenía que esta ley de la evolución histórica, se verificaba también en la vida individual de cada uno. Todos nosotros hemos sido, dice él, *teólogos* en la in-

(1) *Cours de Philosophie positive*, lección primera, pp. 4-5

fancia, *metafísicos* en la juventud, y *físicos* en la virilidad» (1). La humanidad ha entrado hoy de lleno en su última fase, la positiva, que es su término definitivo, fuera de la cual no puede ya esperarse otra superior.

Las teorías de Laplace y de Newton nos presentan la sucesión uniforme de los fenómenos astronómicos y físicos; «la ley newtoniana de la gravitación, en efecto, nos demuestra, de una parte, cómo toda la inmensa variedad de hechos astronómicos son en realidad nada más que uno, considerado desde puntos de vista distintos; la tendencia constante á la unión de unas moléculas con otras, en razón directa de sus masas, y en razón inversa del cuadrado de sus distancias; mientras que de otra, aparece este hecho general como la universalización de un fenómeno vulgar, y por lo mismo perfectamente conocido: la gravedad de los cuerpos, por la que éstos son atraídos hacia el centro de la tierra» (2). Por lo demás, no está lejano el día en que llegue á descubrirse el enlace íntimo de la química y de la fisiología con las otras ramas del saber; y entonces sólo faltará una cosa para la aplicación universal de la concepción positiva. Una vez fundadas la física celeste y terrestre, mecánicas ó químicas; y la física orgánica, vegetal ó animal, falta todavía la *física social*. «Esta es la única laguna que queda por llenar,

(1) *Ibid.*, p. 7.

(2) *Ibid.*, pp. 14-15.

para la construcción perfecta y definitiva de la filosofía positiva» (1). A. Comte se lisonjea con la esperanza de poder llenar esta laguna, á fin de universalizar de este modo la concepción positiva del saber. «Tal es, dice, el primero y especial objeto que me propongo en este curso.»

Pero ha de tenerse en cuenta que, para A. Comte, la filosofía positiva no había de tener por objeto la formación de una síntesis universal, á la manera como lo entendió más tarde H. Spencer, el cual «considera todos los fenómenos como efectos de un principio único, como sometidos á una sola y misma ley... Yo creo, decía aquél, que los medios de que la inteligencia humana dispone son muy débiles, y el universo demasiado complicado, para que pueda alcanzar jamás semejante perfección en el conocimiento científico... De todos modos, es evidente, atendido el estado de nuestros conocimientos, que estamos aún muy lejos de poder intentar siquiera, por ahora, tales síntesis» (2).

Los propósitos del fundador del positivismo se limitan á los fenómenos de observación; y bajo este concepto, el término *filosofía positiva*, elegido para designar el objeto supremo de su obra, no ha sido feliz. Esta palabra, en efecto, despierta naturalmente y significa la idea de un conocimiento muy distinto del de la ciencia

(1) *Cours de Philosophie positive*, p. 22.

(2) *Ibid.*, p. 53.

positiva. Así es que, para A. Comte, la filosofía no es más que la física, considerada en los límites extremos de su generalización. «Si algún día, escribe, pudiera esperarse esta explicación universal—la que poco antes había juzgado completamente quimérica,—ésta consistiría en referir todos los fenómenos naturales á una ley positiva, la más general que conocemos, la ley de la gravitación, que ya relaciona todos los fenómenos astronómicos á una parte de los de la física terrestre» (1).

La condición primera, que se necesita para la formación de la filosofía positiva, es la división del trabajo. Pero esta división, por necesaria que ella sea, suele traer graves inconvenientes, que deben evitarse en lo posible. Hay, en efecto, gran peligro para el entendimiento en que, á fuerza de especializar, termine por perderse entre la confusión de trabajos de detalle; por lo que se impone un nuevo orden de estudios, para prevenir y evitar la dispersión de los conceptos humanos. Desde luego, no debemos soñar con volver á la concepción antigua del saber, según la cual, cada inteligencia podría pretender abarcar el conjunto de todos los conocimientos; esto sería hacer retrogradar al espíritu humano. «El medio racional de impedir los efectos de una especialización extrema, sería perfeccionar la misma división del trabajo; y bastaría, en efecto, con hacer del estudio de las

(1) *Cours de Philosophie positive*, p. 54.

generalizaciones científicas una especialidad más» (1).

He aquí, pues, señalado el nuevo terreno, dentro de cuyos límites ha de desenvolverse la filosofía. Lo único accesible á la humana inteli-

(1) «Que una clase nueva de sabios, preparados por una educación conveniente y sin dedicarse al cultivo especial de ninguna rama particular de las ciencias, pero teniendo á la vista su estado actual, se ocupe únicamente en descubrir sus relaciones y su encadenamiento, en resumir, cuanto sea posible, todos sus principios particulares en el menor número de principios comunes, ajustándose siempre á las máximas fundamentales del método positivo. Que á la vez los especialistas, antes de consagrarse á sus especialidades respectivas, adquirieran en adelante la aptitud necesaria por medio de una educación sobre el conjunto de los conocimientos positivos, para aprovecharse de los estudios de los que se dediquen á las generalidades científicas, y para rectificar mutuamente sus propios resultados, lo cual parece ser una tendencia que va acentuándose más de día en día. Una vez realizadas estas dos condiciones principales, y es evidente que puede realizarse, podría practicarse la división del trabajo, sin dificultad ninguna, á medida que lo exigiera el desenvolvimiento de los distintos órdenes de conocimientos. Un orden especial de los mismos constantemente confrontado con los demás, y que tuviera por función propia y permanente enlazar á un sistema general cada descubrimiento particular nuevo, no tendría nada que temer de la exagerada atención prestada á los detalles minuciosos, porque esta atención nunca estorbaría la comprensión del conjunto. En una palabra, la organización moderna del mundo sabio estaría entonces bien constituida, y conservando el mismo carácter podría desenvolverse indefinidamente.

«El formar así del estudio de las generalidades científicas una sección aparte del trabajo intelectual, es sencillamente aplicar el mismo principio de división que ha servido de norma para separar las distintas especialidades; porque mientras las diferentes ciencias positivas no se desarrollaron suficientemente, las relaciones mutuas no exigían todavía, al menos de un modo permanente, una clase especial de trabajos, los cuales por otra parte no eran tan necesarios como hoy. Pero dado el estado presente de los conocimientos, y la extensión adquirida por cada una de las ciencias, es indispensable para el estudio de sus mutuas relaciones organizar trabajos de conjunto, que á la vez serán un medio de prevenir y evitar la dispersión de las concepciones humanas.»—A. COMTE, *obra cit.*, pp. 30-31.

gencia son los fenómenos naturales, ó sean los que dependen y son manifestaciones de la materia ó de la fuerza; fuera de éstos, no conocemos otra clase de fenómenos (1). La ciencia positiva es exclusivamente, según esto, el estudio de los fenómenos materiales y de las leyes por que éstos se rigen (2); y la filosofía positiva no puede ser otra cosa que el estudio de las más elevadas generalizaciones científicas.

En cuanto á las causas, finales ó eficientes, y á la naturaleza de las cosas y sus propiedades, no hay que hablar de ellas; A. Comte las ha desterrado en absoluto de la filosofía y de la ciencia.

«Todas las ciencias, cuando han llegado al estado positivo, escribe Littré, renuncian á buscar la esencia de las cosas y sus propiedades, las causas primeras y las causas finales, es de-

(1) «¿Cómo definiremos el saber humano? Diremos que es, el estudio de las fuerzas pertenecientes á la materia, y de las condiciones ó leyes que rigen estas fuerzas. No conocemos más que la materia y sus fuerzas ó propiedades; y no conocemos materia sin propiedades ó fuerzas, ni fuerzas ó propiedades sin materia. Cuando descubrimos un hecho general en alguna de estas fuerzas ó propiedades, decimos que estamos en posesión de una ley, y esta ley llega á ser entonces para nosotros una potencia mental y otra potencia material; una potencia mental, porque se transforma en el espíritu en instrumento de lógica; y un poder material, porque se transforma en nuestras manos en medio de dirigir las fuerzas naturales. En la historia, la materia, el *subtractum*, es el género humano, dividido en sociedades; la fuerza está representada por las aptitudes inherentes á las sociedades, cuya condición fundamental es la acumulación de los conceptos científicos. Hasta que esto último no se conozca bien, la historia no aparece como fenómeno natural: se conocerá el *subtractum*, que es el género humano; pero no se conoce la fuerza, que es la causa de la evolución.» LITTRÉ, *Aug. Comte et la Philosophie positive*, p. 42. Paris. Hachette, 1864.

(2) AUG. COMTE. *Obra cit.*, p. 43.

cir, lo que en metafísica se denomina lo *absoluto*; y la filosofía positiva, que es hija de aquéllas, renuncia también á tales pretensiones. Los filósofos de otros tiempos hubieran considerado como un contrasentido la filosofía que no se ocupase de lo absoluto; hoy debe considerarse, y se ha comenzado ya á mirar como quimérica toda filosofía, que sale de la esfera de lo relativo. Esta inmensa revolución intelectual ha sido la obra de A. Comte.»

Por otra parte, el medio único de conocer las cosas es la observación exterior; porque al decir de A. Comte, «la observación directa de la conciencia por sí misma es una pura ilusión» (1). La razón *a priori*, con que él justifica su aserción, se funda en que el sujeto consciente no puede ser más que un órgano material, y éste no podría conocerse á sí mismo. «El individuo pensante no puede dividirse en dos, de tal modo que mientras piensa el uno, pueda el otro contemplar el pensamiento» (2).

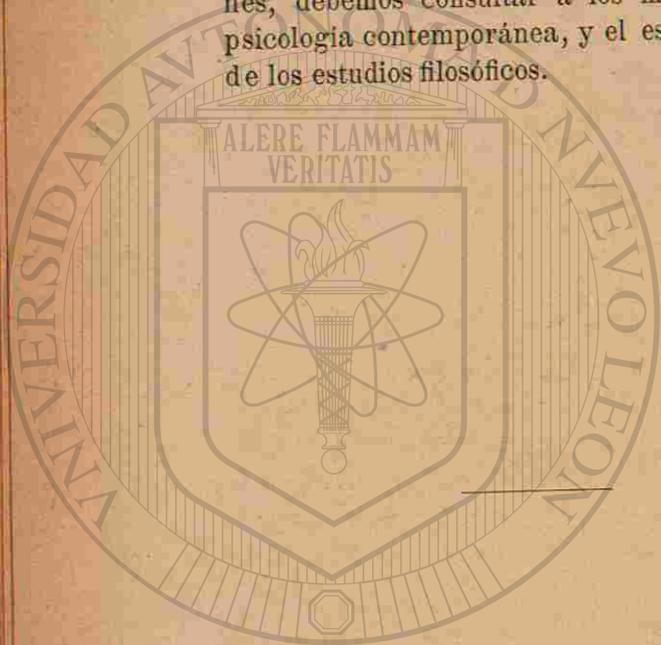
Por lo anteriormente escrito, puede verse claramente cómo la filosofía de Augusto Comte encierra distintamente y en toda su amplitud la concepción positivista, que por todas partes se nos presenta ligada y hasta confundida con el idealismo de los sistemas filosóficos de nuestros días.

¿Qué sistemas son éstos, y cómo en ellos

(1) AUG. COMTE, *Obra cit.* p. 35.

(2) *Ibid.*, p. 26.

aparecen fundidos el idealismo, el mecanicismo y el positivismo? Para responder á estas cuestiones, debemos consultar á los maestros de la psicología contemporánea, y el estado presente de los estudios filosóficos.



CAPITULO III

La psicología contemporánea.

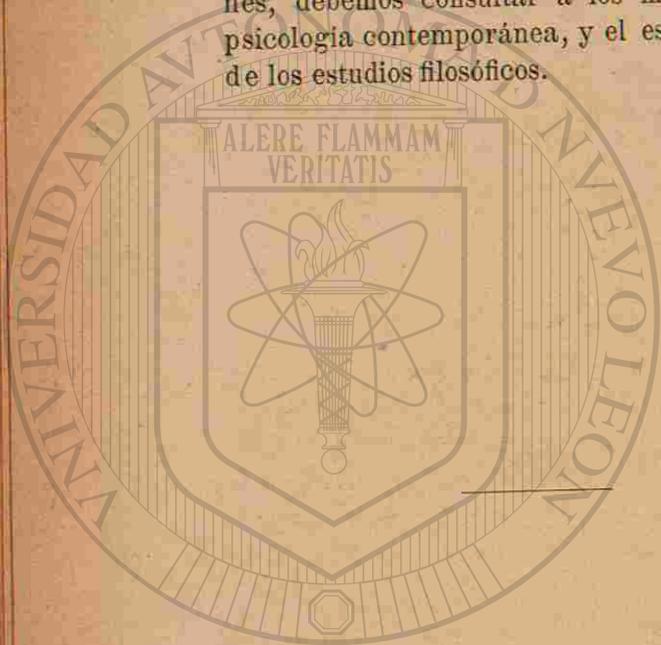
ARTÍCULO PRIMERO

IMPOTENCIA DEL IDEALISMO POSITIVISTA, PARA RESOLVER LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA PSICOLOGÍA.

En vano se esfuerza el idealismo positivista por sostener que el estudio de lo *absoluto* es una quimera; la conciencia humana afirma invenciblemente la realidad de un *noumeno* más allá del *fenómeno*, de un móvil anterior al movimiento, de un yo pensante, base del acto fugitivo del pensamiento.

Los fenómenos «físico» y «mental», por otra parte, aparecen á la vista de la inteligencia opuestos el uno al otro é irreductibles; y serán inútiles cuantas tentativas se hagan para identificarlos; de nada sirve afirmar, *porque sí*, que el hecho nervioso y el acto consciente son los dos aspectos, externo é interno, de un mismo fenómeno, que puede expresarse en términos mecánicos; la conciencia se sublevará siempre contra

aparecen fundidos el idealismo, el mecanicismo y el positivismo? Para responder á estas cuestiones, debemos consultar á los maestros de la psicología contemporánea, y el estado presente de los estudios filosóficos.



CAPÍTULO III

La psicología contemporánea.

ARTÍCULO PRIMERO

IMPOTENCIA DEL IDEALISMO POSITIVISTA, PARA RESOLVER LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA PSICOLOGÍA.

En vano se esfuerza el idealismo positivista por sostener que el estudio de lo *absoluto* es una quimera; la conciencia humana afirma invenciblemente la realidad de un *noumeno* más allá del *fenómeno*, de un móvil anterior al movimiento, de un yo pensante, base del acto fugitivo del pensamiento.

Los fenómenos «físico» y «mental», por otra parte, aparecen á la vista de la inteligencia opuestos el uno al otro é irreductibles; y serán inútiles cuantas tentativas se hagan para identificarlos; de nada sirve afirmar, *porque sí*, que el hecho nervioso y el acto consciente son los dos aspectos, externo é interno, de un mismo fenómeno, que puede expresarse en términos mecánicos; la conciencia se sublevará siempre contra

esta identificación, que se pretende imponerla, y repudiará semejante lenguaje.

El movimiento tiene como propiedades la viveza ó intensidad y la dirección, y en cambio, la propiedad del pensamiento es la representación: ¿puede haber algo de común entre ésta y aquéllas? Hacer de la conciencia el aspecto interno de un fenómeno que, visto por el exterior, es un fenómeno nervioso, ¿no equivale á confesar el carácter esencialmente irreductible del hecho consciente?

¿Qué razón habría, en efecto, para que un fenómeno mecánico, físico ó químico apareciese casi siempre con una sola manifestación, la física, y sólo en casos muy limitados, presentase los dos aspectos, *las dos caras*, interior y exterior? La reacción química que se opera en un laboratorio de química biológica, sólo aparece á la observación exterior; y esta misma reacción, cuando se verifica en los tejidos misteriosos de la substancia nerviosa, suscita una representación; ¿no es evidente que en el segundo caso hay *algo*, que no se encuentra en el primero: una propiedad hiperfísica, hipermecánica, á la que damos, con razón, un nombre propio y exclusivo, llamándola *consciente, psíquica ó mental*?

Pero, se dirá: ¿no podría suponerse en todos los fenómenos físicos de la naturaleza un aspecto mental? El aspecto psíquico sería entonces esencial y universal como el físico, y paralelo á éste; como á una superficie convexa corresponde siempre otra cóncava, mirado el objeto desde un

punto de vista opuesto. Así se evitaría, dice A. Fouillée, el hecho sorprendente y milagroso de aparecer el *sentimiento* (la conciencia) entre los resultados de la evolución física.

Hipótesis es esta que nada resuelve, y en cambio, da lugar á otras nuevas dificultades. La suposición arbitraria, de que la conciencia existe por todas partes, no explica el por qué, ni el cómo está en cada una de ellas. Porque si el doble aspecto ó carácter, psíquico y físico, no puede reducirse en el animal y en el hombre á la unidad mecánica, con mucha mayor razón será irreductible en la totalidad de los seres naturales.

Hay más todavía; sobre el fenómeno general del conocimiento, común al hombre y al animal, impropriamente llamado «conciencia» ó «pensamiento», existe el *pensamiento* y la *conciencia* propiamente dichos, los cuales, por razón de su carácter abstracto, dominan toda existencia concreta, toda localización exclusiva en el espacio y toda determinación fija en el tiempo. Ahora bien: el fenómeno mecánico exige necesariamente una manera de ser concreta, referida á un lugar determinado en el espacio, y pasando por momentos concretos de la duración ó del tiempo; luego el pensamiento no puede identificarse con un fenómeno mecánico.

Los fenómenos físicos, además, tienen su razón de ser en los antecedentes materiales que los determinan; pero la conciencia es testigo de que en nosotros se verifican actos, que la humanidad

llama actos *libres*, cuya razón determinante adecuada no está de ningún modo en los antecedentes materiales; luego es evidente que estos actos no son de la misma naturaleza que el fenómeno mecánico.

Suele recordarse á este propósito la objeción de Hume. No comprendemos, decía éste, cómo la atracción de la tierra produce la caída de los cuerpos, y entretanto, ese es el hecho, y así le aceptamos; ¿por qué, aunque tampoco lo comprendemos, no podría ser el cuerpo causa del pensamiento, lo mismo que del movimiento?

El pensamiento, por otra parte, va siempre acompañado de una modificación nerviosa; ¿no sería racional en este caso y legítimo, puesto que la causalidad no es más que una conjunción constante, creer y afirmar que la modificación nerviosa es causa del pensamiento?

Es cierto, decimos nosotros, que la naturaleza íntima de la atracción nos es desconocida; imposible nos sería decir con seguridad, cómo la tierra atrae á los cuerpos y los hace caer. Así Newton, dándose cuenta de los límites de su saber, y hablando del fenómeno de la caída de los cuerpos con la circunspección del sabio, decía: los cuerpos caen, *como si* fueran atraídos por la tierra. La ley de la atracción expresa, pues, solamente, y no debe expresar más, que la conjunción de dos fenómenos, la caída de los cuerpos y la presencia de la masa de nuestro globo, y la dependencia del primero respecto del segundo.

Si nosotros formásemos parte de esa masa

donde radica la atracción, y sintiéramos en la conciencia la fuerza atractiva, es verosímil que fuéramos capaces de saber algo más de ella; el concepto de atracción podría entonces relacionarse con la noción de los cuerpos atraídos, y la conciencia estaría en condiciones de decidir si hay ó no compatibilidad entre ambas nociones. Pero lo que es imposible en el caso propuesto, no lo es en las relaciones del pensamiento con el fenómeno material. En este caso, estamos en el seno de la realidad que conoce, piensa y decide con libertad; nosotros somos esta realidad misma, y nos vemos conocer, pensar y tomar decisiones libres; y por tanto, estamos en condiciones de percibir y saber, si los atributos del fenómeno material y los del pensamiento se identifican ó se excluyen. Y puesto que los vemos claramente excluirse, sería cerrar los ojos á las protestas de la conciencia, empeñarse en declararlos idénticos.

En la caída de los cuerpos, no encuentra razón ninguna la inteligencia para negar el hecho, ni la dependencia constante de este movimiento respecto del centro de la tierra, á que se da el nombre de *atracción*; uno y otro son aceptados sin contradecirse. Pero cuando se trata de relacionar el pensamiento á una modificación nerviosa, de orden mecánico, físico ó químico, y de esta relación mutua, que entre los dos existe, se infiere que los dos no son en realidad más que uno solo, un pensamiento con atributos mecánicos, ó un fenómeno mecánico con los atributos del pensamiento; la inteligencia se resiste inven-

ciblemente, á nombre de los principios de contradicción y de razón suficiente, á esta identificación, que ella juzga del todo imposible y absurda.

La conclusión, por consiguiente, que Hume pretende sacar del hecho observado, no se justifica en modo alguno.

Cierto que la modificación nerviosa se halla en constante relación con la conciencia; pero ¿de qué naturaleza es esta conexión? ¿El estado de la substancia nerviosa es acaso la conciencia misma, y su razón formal, ó es nada más que una condición, y para hablar con más exactitud, una causa eficiente parcial, por sí misma insuficiente sin el concurso de un principio superior?

A primera vista pudiera parecer que las dos explicaciones son igualmente posibles; pero la reflexión nos obliga á reconocer, en la conciencia y en el pensamiento, caracteres incompatibles con la primera de las dos hipótesis; sólo, pues, la segunda es admisible y racional, por ser también la única que se armoniza con la integridad de los hechos. La distinción esencial entre los fenómenos «conscientes» y los materiales aparece cada día más clara y manifiesta, á medida que el idealismo y el mecanicismo llevan más adelante su desenvolvimiento paralelo.

Así vemos á las inteligencias independientes, sabios y filósofos de primer orden, afirmar expresamente la insuficiencia del mecanicismo como solución de los problemas psicológicos.

Recuérdese el famoso discurso de Dubois-Reymond en el Congreso general de naturalistas

de Leipzig, en 1872: «Ninguna combinación, decía el sabio fisiólogo, ni todos los movimientos imaginables de los elementos materiales, pueden servirnos de nada para explicar y comprender el dominio de la conciencia... ¿Qué conexión, en efecto, podrá existir entre los movimientos de átomos realizados en mi cerebro, y estos hechos primitivos, indefinibles, pero de realidad viviente, como los que percibo al experimentar un dolor ó un placer, cuando saboreo el azúcar ó gusto el perfume de una rosa, cuando oigo el sonido de un instrumento ó veo el color rojo? Es del todo y absolutamente inconcebible que todo esto proceda de átomos de carbono, de hidrógeno, de ázoe, de oxígeno, etc..., ó que pueda ser un resultado de condiciones determinadas de posición ó de movimientos de los mismos... Es, pues, radicalmente imposible explicar por medio de combinaciones mecánicas, por qué un acorde musical me causa una sensación placentera, y por qué, al contrario, el contacto de un hierro caliente me causa dolor. Ningún pensador podría predecir, sin otro conocimiento que el físico en uno y otro caso, cuál de los dos será el proceso agradable y cuál desagradable... Que hoy sea imposible, y lo será siempre, comprender y explicar los procesos «espirituales» por medio de la mecánica de los átomos del cerebro, es una verdad que no exige demostración» (1).

(1) DUBOIS-REYMOND, *Die Grenzen des Naturerkennens*, S. 37. 6te-Auf. Leipzig, 1884.

Los filósofos que al presente se hallan á la cabeza del movimiento filosófico en Francia, en Inglaterra y en Alemania, protestan, con tanta energía como Dubois-Reymond, contra la identificación de la materia y de la conciencia.

«Los sistemas que pretenden reducir toda la realidad á *cuantidades*, y á *relaciones* entre las cantidades, son quiméricos, escribe A. Fouillée. En su aspecto cuantitativo, parece resolverse el mundo en una combinación objetiva de movimientos, y bajo el aspecto cualitativo, en una serie subjetiva de sensación; pero la *cualidad* no puede ser el resultado de una simple diferencia en el número y posición de unidades cualitativamente iguales, ó mejor dicho, cualitativamente nulas; es decir, que no puede ser una simple forma de la cantidad; por el contrario, la cantidad misma es la que debe considerarse como una especie de cualidad primitiva» (1).

Hablando en otra parte de las tentativas de síntesis mecánica de H. Spencer, dice el mismo Fouillée:

«Esta hipótesis explica la evolución de los sucesos cósmicos por medio de términos materiales—átomos, movimientos, fuerzas, repulsiones, atracciones, etc.—hasta un cierto límite, á partir del cual, el lenguaje materialista no expresa nada; viene entonces el lenguaje de la conciencia (sensaciones, sentimientos, etc.), como necesario

(1) *L'évolutionisme des idées-forces*, lib. II, cap. III, § I.—V. *La Liberté et le Déterminisme*, 2^a parte, cap. VII.

para ulteriores explicaciones. Así es, que el filósofo comienza sus explicaciones con una terminología, y se ve precisado á terminirlas con dos. Esto es lo que hace Spencer en sus *Primeros principios* y en su *Biología*. La naturaleza, una al principio, se duplica después, y toma dos formas cuando aparece el animal. ¿Cómo ha podido producirse este segundo aspecto de la realidad? ¿Cómo á lo puro inconsciente ha podido sobreañadirse un rayo de conciencia? ¿Acaso la necesidad ha producido este rayo que esclarece la marcha de las cosas sin intervenir en ella? Y entonces, ¿cómo la necesidad ha podido llegar á producir lo superfluo? «La respuesta es tanto más imposible, cuanto que Spencer mismo considera á la conciencia como de un orden y de una esfera absolutamente distintos de los que corresponden al movimiento, y cree que el pensamiento no podrá jamás derivarse del movimiento, y que podíamos conocer todos los movimientos presentes, pasados y venideros del universo, sin que de aquí pudiéramos deducir el pensamiento. Siendo esto así, la conciencia no podrá *contenerse* en factores que, por hipótesis, sean nada más que mecánicos, ni ha podido ser *efecto* de causas, con las cuales es imposible encontrar razón alguna de dependencia. De aquí que, cuando veis *aparecer* el «sentimiento» entre los resultados de la evolución física, antes insensible, debéis reconocer que esto traspasa los límites de los factores primeramente puestos; estáis, en efecto, obligados á admitir entre vues-

tros factores procedentes más de lo que habíais supuesto.

«En el número de sus datos iniciales, Spencer ha contado solamente las «atracciones y repulsiones moleculares»; y con solos estos términos materiales intenta describir toda la evolución biológica; pero al llegar al animal y al hombre, se encuentra con una cosa del todo nueva, la sensibilidad; debería entonces haber exclamado con M. Guthrie: «Soy más rico de lo que sospechaba; creí no tener en mi mano más que movimiento y materia, pero he aquí que dispongo también del pensamiento» (1).

H. Spencer es de parecer también que entre los fenómenos nerviosos y los psicológicos no es posible afirmar, ni concebir siquiera, comunidad alguna de naturaleza. Consagra el filósofo inglés los primeros capítulos de sus *Principios de psicología* al estudio de los fenómenos nerviosos, y he aquí cómo se expresa, después que ha terminado este estudio: «Tenemos á la vista una categoría de hechos (los psíquicos) que no tienen, con los que hasta ahora nos han ocupado, comunidad alguna de naturaleza visible, ni concebible. Las verdades, que en adelante debemos establecer, son de tal naturaleza, que hasta sus elementos se hallan fuera del alcance de las ciencias físicas. La observación y el análisis objetivos son inútiles aquí, y deben ser reem-

(1) A. FOULLÉE, *L'évolutionisme des idées-forces*, pág. 22 y páginas 260 y 261.

plazados por la observación y el análisis subjetivos» (1).

Un pensador original, á quien han comenzado á levantar una reputación tardía los promotores del renacimiento espiritualista, M. Durand de Gros, ha consagrado, durante un medio siglo, toda su actividad de sabio y de filósofo á combatir el positivismo materialista de la ciencia médica en Francia.

¿Debemos resignarnos, escribe el médico filósofo, ante la solución favorita de la mayor parte de los sabios y de los médicos, que consiste en no ver en la vida más que una resultante mecánica, y en explicar la función por el solo juego de los órganos, para poder así reducir por identificaciones sucesivas, la psicología á la fisiología, esta á la química ó á la física, y estas últimas á su vez á simples modificaciones espaciales de movimiento y de extensión?

De ningún modo, y afirmar lo contrario sería desconocer en absoluto la cuestión. La vida y el pensamiento no se explican, ni se reducen así tan fácilmente á fenómenos físicos ó mecánicos; éstos, nunca pasarán de ser simples concomitantes materiales de aquéllos. Por una singular aberración, se llega á confundir cosas tan diversas como los órdenes subjetivo y objetivo; á olvidar «este principio evidente y claro como la luz, que toda sensación supone un sujeto que siente, una conciencia». De ningún modo

(1) *Principios de Psicología*, primera parte, cap. VI.

«puede identificarse el agente esencial del pensamiento, el yo, con una extensión limitada, con una serie de puntos, con un cuerpo, en una palabra, con la materia» (1).

Cuando Wundt formula las conclusiones generales de su *Psicología fisiológica*, lanza sobre el materialismo este juicio severo: «El materialismo, dice, considera á la conciencia como una función ó como una propiedad de la materia organizada, ni más ni menos como las otras funciones fisiológicas, la contracción de los músculos, la producción del calor, etc.; no hay en todas ellas sino movimientos de elementos materiales. Ahora bien: *el punto de partida y las conclusiones de esta teoría son igualmente erróneas*» (2).

No nos interesa seguir aquí el desarrollo dado por el psicólogo alemán á su pensamiento; bástenos, por ahora, no olvidar que de su crítica, como de las de Dubois-Reymond y de Fouillée, se deduce esta conclusión: que el mecanicismo materialista está juzgado incapaz para resolver los problemas fundamentales de la psicología. Los pensadores de hoy alimentan la persuasión íntima, de que es preciso llegar á una filosofía más amplia, en donde tenga cabida el espiritualismo. ¿Cuál será esta filosofía?

(1) DURAND DE GROE, *Essais de physiologie philosophique*, 1866, página 116, analizados por Parodi en la *Revue philosophique*, Febrero de 1897, pág. 118.

(2) G. WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, II, S. 532. Leipzig, 1897.

Para poder responder á esta pregunta, debemos examinar antes la filosofía de Spencer, de A. Fouillée y de G. Wundt.

ARTÍCULO II

LOS MAESTROS DE LA PSICOLOGÍA CONTEMPORÁNEA.—HERBERT SPENCER.

H. Spencer es un hombre extraordinario: ha sabido asimilarse, cuanto nuestro siglo ha producido en el dominio de las ciencias físicas, químicas, biológicas, morales y económicas; conoce también las matemáticas y la mecánica; ha seguido el origen y desenvolvimiento de las instituciones públicas, sociales y religiosas de las distintas razas humanas; está al corriente de la filología, de la literatura y del arte; y además se interesa muy de cerca en la vida económica y política de su país. El saber acumulado en sus *Primeros principios*, *Principios de biología*, *Principios de psicología*, *Principios de sociología*, *Principios de moral*, y en las vastas colecciones de *Instituciones rituales, políticas y eclesiásticas* publicadas bajo su dirección, es prodigioso. Y cuando decimos, saber acumulado, no se juzgue por nuestra parte una intención desdeñosa; los conocimientos del sabio inglés no son ni superficiales ni incoherentes; á la abundancia debe añadirse el orden con que se enlazan los pensamientos, y sugieren oportunamente

«puede identificarse el agente esencial del pensamiento, el yo, con una extensión limitada, con una serie de puntos, con un cuerpo, en una palabra, con la materia» (1).

Cuando Wundt formula las conclusiones generales de su *Psicología fisiológica*, lanza sobre el materialismo este juicio severo: «El materialismo, dice, considera á la conciencia como una función ó como una propiedad de la materia organizada, ni más ni menos como las otras funciones fisiológicas, la contracción de los músculos, la producción del calor, etc.; no hay en todas ellas sino movimientos de elementos materiales. Ahora bien: *el punto de partida y las conclusiones de esta teoría son igualmente erróneas*» (2).

No nos interesa seguir aquí el desarrollo dado por el psicólogo alemán á su pensamiento; bástenos, por ahora, no olvidar que de su crítica, como de las de Dubois-Reymond y de Fouillée, se deduce esta conclusión: que el mecanicismo materialista está juzgado incapaz para resolver los problemas fundamentales de la psicología. Los pensadores de hoy alimentan la persuasión íntima, de que es preciso llegar á una filosofía más amplia, en donde tenga cabida el espiritualismo. ¿Cuál será esta filosofía?

(1) DURAND DE GROE, *Essais de physiologie philosophique*, 1866, página 116, analizados por Parodi en la *Revue philosophique*, Febrero de 1897, pág. 148.

(2) G. WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, II, S. 532. Leipzig, 1897.

Para poder responder á esta pregunta, debemos examinar antes la filosofía de Spencer, de A. Fouillée y de G. Wundt.

ARTÍCULO II

LOS MAESTROS DE LA PSICOLOGÍA CONTEMPORÁNEA.—HERBERT SPENCER.

H. Spencer es un hombre extraordinario: ha sabido asimilarse, cuanto nuestro siglo ha producido en el dominio de las ciencias físicas, químicas, biológicas, morales y económicas; conoce también las matemáticas y la mecánica; ha seguido el origen y desenvolvimiento de las instituciones públicas, sociales y religiosas de las distintas razas humanas; está al corriente de la filología, de la literatura y del arte; y además se interesa muy de cerca en la vida económica y política de su país. El saber acumulado en sus *Primeros principios*, *Principios de biología*, *Principios de psicología*, *Principios de sociología*, *Principios de moral*, y en las vastas colecciones de *Instituciones rituales, políticas y eclesiásticas* publicadas bajo su dirección, es prodigioso. Y cuando decimos, saber acumulado, no se juzgue por nuestra parte una intención desdeñosa; los conocimientos del sabio inglés no son ni superficiales ni incoherentes; á la abundancia debe añadirse el orden con que se enlazan los pensamientos, y sugieren oportunamente

al fecundo escritor relaciones inesperadas, sorprendentes analogías.

No es, sin embargo, Spencer un sabio en el sentido especial de la palabra, ni su nombre va unido á ningún descubrimiento; no es geólogo como Lyell, ni botánico ó zoólogo como Darwin, ni fisiólogo como Huxley; sabe asimilarse con maravillosa facilidad la ciencia adquirida; pero no se ha preocupado en hacerla progresar. Más bien que genial, es ecléctico. Su preocupación dominante no es ni la idea ni el hecho aislados, sino la adaptación de una y otro á un sistema, su coordinación arquitectónica. A la edad de veinte años, había querido colocarle un tío suyo en los trabajos de caminos de hierro en Gloucester y en Birmingham, pero al joven Spencer le repugnaba la técnica minuciosa; su espíritu se inclinaba á las concepciones de conjunto. Soñaba con una síntesis del cosmos apropiada al estado presente de la ciencia, con una nueva «filosofía sintética».

Su natural era el más á propósito para el papel que había de representar en la ciencia; hombre de paz por temperamento, lleva grabado en la flema británica de su fisonomía un deseo de unión y de concordia, donde parecen leerse estas hermosas palabras de la primera página de sus *Primeros principios*: «Con demasiada frecuencia solemos olvidar, no sólo que hay un principio de bondad en las cosas malas, sino también, que hay algo de verdad en las cosas falsas».

La filosofía de Herbert Spencer es la coordinación original de todas las ideas que forman la atmósfera intelectual del siglo XIX, desde el idealismo de Hume y de Kant hasta el panteísmo de Hegel, con la tendencia mecanicista inaugurada por Descartes, el escepticismo positivista de Augusto Comte, y las aspiraciones evolucionistas de C. Darwin.

*
*
*

H. Spencer inaugura su carrera filosófica por el idealismo más absoluto. «Lo primero que hay que hacer, dice, en metafísica, es restringir con todo el rigor posible el análisis á los estados de conciencia, considerados en sí mismos y en sus relaciones mutuas; el punto de partida de la metafísica exige, de nuestra parte, una ignorancia absoluta de todo cuanto fuera de la conciencia pudiera tener algún enlace ó analogía con los estados subjetivos y sus relaciones» (1). En el momento de entrar Spencer en escena, el idealismo está representado por los dos maestros, Hume y Kant. El idealismo kantiano tiene por base las formas mentales subjetivas, las intuiciones del espacio y del tiempo; y el acto de conocer implica aquí esencialmente un poder de reacción del sujeto, para adaptar estas formas subjetivas á las impresiones suministradas en la sensación. Hume, al contrario, no recono-

(1) *Essays*, vol. II, p. 400. Mill versus Hamilton.—The test of truth.

cía en el espíritu, ni formas *a priori*, ni poder activo de ninguna clase; el sujeto pensante posee impresiones, y éstas se organizan en razón de las semejanzas ó diferencias, de la prioridad ó sucesión; sin que el espíritu haga por sí mismo esta organización progresiva, que se efectúa de un modo automático.

VE Nadie mejor que Spencer ha hecho ver la futilidad de las formas kantianas del espacio y del tiempo.

«La proposición, de donde deriva la doctrina kantiana, de que toda sensación producida por un objeto es dada en una intuición, que tiene por forma el espacio, no es verdadera..., dice Spencer; no es verdad que nos sea imposible imaginar y formar una representación de la no-existencia del espacio, aunque con dificultad podamos pensar que nose halla contenido en él objeto alguno.»

«En efecto, prosigue: el espacio que persiste, después de haber imaginado la desaparición de todas las cosas, es el espacio en que estas cosas eran *imaginadas*, el espacio ideal en que éstas se *representaban*, y no es el espacio real, en el cual eran *presentadas*. El espacio que, en la hipótesis de Kant, quedaría á la desaparición de su contenido, es la forma de la *reintuición*, y no la de la *intuición*. Kant dice que la *sensación* (nótese la palabra), producida por un objeto, es la materia de la intuición, y que el espacio, en donde percibimos esta materia, es la forma de la intuición. Para probarlo, pasa del espacio per-

cibido cuando tenemos los ojos abiertos, y en el que tiene lugar dicha intuición, al espacio conocido después de cerrar los ojos, y en el cual tiene lugar la *reintuición* ó la imaginación de las cosas; y después de haber sostenido que este espacio ideal sobrevive á su contenido, y que por lo mismo debe ser una forma, lo deja así, y cree haber demostrado que el espacio real es una forma, que puede sobrevivir á su contenido. Pero no puede probarse que el espacio real permanezca, al desaparecer el contenido. El espacio de que tenemos conciencia en una percepción actual, lo es precisamente bajo la misma razón que los objetos percibidos; ni unos ni otros pueden ser suprimidos de la conciencia.

«De suerte que, si el sobrevivir á su contenido es el criterio que sirve para reconocer «una forma», el espacio en el cual son dadas las intuiciones no es una forma. Con mayor facilidad aún, podría hacerse una crítica semejante de las razones traídas, para sostener que el tiempo es una forma *a priori* de la intuición» (1).

Según Spencer, no son primordiales sino derivadas, las formas mentales del espacio y del tiempo. La única «forma» verdadera, sea de la intuición, del entendimiento ó de la razón, es la conciencia de la semejanza y desemejanza, común á todos los actos de la inteligencia, cualesquiera que éstos sean. «Las formas mentales de tiempo y espacio son la B de nuestro alfabeto; la

(1) *Principios de Psicología*, t. II, 7.ª parte, cap. IV, § 899.

A que hace á B posible es la conciencia de la semejanza y diferencia; y las C, D, E, F, etc., que son las intuiciones y los conceptos presentados y representados en el tiempo y en el espacio, dependen directamente de esta conciencia de la semejanza y desemejanza, ó de un modo indirecto, cuando las formas derivadas del espacio y del tiempo se interponen en el espíritu» (1).

En la teoría kantiana, queda por lo menos dudosa la naturaleza de las formas mentales llamadas respectivamente, intuiciones, categorías é ideas; y el hecho de que unas sean atribuidas á la sensibilidad, otras al entendimiento y las últimas á la razón, permite suponer que unas pertenecen al orden sensible y otras al suprasensible. Pero en la doctrina de Spencer no hay lugar á la duda; aquí la forma primordial de la semejanza y de la desemejanza es «común á todos los actos intelectivos, es decir, cognoscitivos, de cualquier género que sean»; por manera que Spencer se da la mano con Hume en el modo de concebir el factor psicológico del conocimiento, y con éste conviene en reducir al orden sensible todo elemento consciente, y en identificarle con el fenómeno nervioso; para el uno como para el otro, la psicología es nada más que el reverso de la fisiología, y los dos, aspectos distintos de una misma cosa.

H. Spencer está conforme con Hume en el modo de apreciar la *naturaleza* de los fenómenos

(1) *Ibid.*

de conciencia; ¿pero conviene también con éste en creer exclusivamente experimental el *origen* de los estados psíquicos? ¿No parece, al contrario, admitir con Kant algún elemento transcendente, una forma *a priori* de semejanza y de diversidad?

Kant y Hume tienen razón, dice H. Spencer; pero también los dos se equivocan. Las formas elementales de la conciencia son *a priori* para el *individuo*, porque las recibe con su estructura cerebral; pero son *a posteriori* para la *raza*, porque la estructura cerebral de los individuos actuales es debida á las experiencias de los antepasados y á una larga evolución biológica (1).

El idealismo subjetivista y el empirismo sensualista, ó, para emplear los términos de Spencer, la hipótesis transcendental y la hipótesis experimental vienen así á reconciliarse sobre el terreno de la *evolución*.

¡*La evolución!* Esta palabra mágica, que tan importante papel representa en el pensamiento moderno, es de Herbert Spencer. Desde el año 1852, es decir, siete años antes de aparecer el *Origen de las especies* de C. Darwin, había concebido el filósofo inglés «la hipótesis del desenvol-

(1) Esta distinción ha sido claramente puesta en luz por S. G. MIVART, *Essays and criticisms*, t. II, p. 130.—London, James R. Osgood, Mc. Ilvaine and C^o, 1892.

vimiento de los seres», según la cual, «debían haberse producido las especies vegetales y animales por modificaciones sucesivas y continuas, debidas al cambio de circunstancias». La obra de Darwin ha consistido en buscar las causas *determinadas* de las transformaciones específicas de los organismos; y bien sabido es, que la causa de estas transformaciones, invocada por el sabio naturalista, fué la «selección natural». Expresión poco feliz, escribe Spencer; porque «despierta la idea de una *operación consciente*, é implica por tanto la personificación tácita del conjunto de fuerzas que llamamos naturaleza; esta palabra suscita vagamente en el espíritu la idea de que la naturaleza puede, á la manera del educador, elegir y cultivar una cualidad ó propiedad determinada, lo cual no es verdad más que en ciertas condiciones. Trae además consigo esta palabra la idea de elección, y sugiere el pensamiento de que la naturaleza está en disposición de querer, ó no, obrar del modo indicado. Por esta causa, y á fin de evitar que se dé á tal expresión un sentido que yo considero falso, me ha parecido mejor emplear, en los *Principios de Biología*, la expresión de *supervivencia de los mejor adaptados*» (1).

(1) «Se ha reconocido, escribe H. Spencer, que la fórmula abstracta, que expresa las transformaciones de los seres vivientes, expresa igualmente la transformación que se verificó y se hace por todas partes en el universo; de la cual es un ejemplo el sistema solar desde su estado primitivo hasta el presente. La transformación de la tierra desde los tiempos primitivos, cuando comenzó á consolidarse la superficie, hasta la época actual, no ha hecho más que conformarse con

Como quiera que sea, la evolución orgánica, ya se explique por la selección natural, ó, empleando una fórmula más general, por la adaptación á las condiciones, no es más que una fase del proceso de la evolución spenceriana, «que abraza la totalidad del proceso cósmico, desde la condensación de las nebulosas hasta los resultados de la vida social de las naciones civilizadas» (1).

Salta á los ojos, desde luego, el carácter mecanicista de la evolución descrita por Spencer. No solamente las diferentes especies orgánicas, y los instintos animales, sino también las mani-

esta ley general. Preside la transformación de los seres vivientes, no sólo en el desenvolvimiento particular de cada organismo, sino también, y según la conclusión puesta anteriormente, en el mundo orgánico en general, considerado como un conjunto de especies. Los fenómenos del espíritu, desde su forma la más rudimentaria en las criaturas inferiores hasta la que reviste en el hombre, y también desde la forma humana la más inferior hasta la más elevada, son otros tantos ejemplos de esta ley general. Encuéntrase verificada también en las etapas sucesivas del progreso social, que comienza por un grupo de salvajes y termina en la constitución de las naciones civilizadas. Vemos, por último, manifestarse esta misma ley general en todos los productos de la vida social, en el lenguaje, en las artes é industrias, en el desenvolvimiento de la literatura, en la génesis de la ciencia...

«En resumen; la doctrina de la evolución tiene por objeto la totalidad del proceso cósmico, desde la condensación de las nebulosas hasta la transformación de las imágenes fijadas por la pintura en lenguaje escrito, ó la formación de los dialectos; por último, y como conclusión general, la doctrina de la evolución demuestra que todas las transformaciones pequeñas en su variedad infinita son otras tantas partes de una vasta transformación, revelando siempre la misma ley y la misma causa, á saber, que la energía infinita y eterna se manifiesta por todas partes por modos siempre diferentes en sus resultados, pero constantemente semejantes en principio.»—*Le principe de l'évolution*, edic. franc., pág. 25-26.

(1) *Le principe de l'évolution*. Respuesta á Lord Salisbury, pág. 15. Paris, Guillaumin, 1895.

festaciones más elevadas de la vida del hombre, son otros tantos grados transitorios del desenvolvimiento indefinido de las fuerzas cósmicas; que se agitaban y chocaban unas con otras en forma de elementos, hace algunos millones de siglos, en el seno de las nebulosas primitivas. Y este desenvolvimiento independiente de toda finalidad interna es un resultado fatal de antecedentes, cuyas solas «circunstancias», es decir, el acaso, determinan todo el ser y obrar de las cosas.

Estaba reservado á esta evolución mecánica de Spencer, el conciliar las dos hipótesis opuestas, la experimental de Hume y la trascendental de Kant, acerca del origen de los primeros datos de la conciencia. Hume había concebido las «impresiones» y Kant los «fenómenos pasivos de la sensibilidad», como datos iniciales sometidos á la elaboración intelectual; pero ni uno ni otro se habían preocupado, de un modo especial, de decirnos el origen de estos materiales, que habían tomado como base de su teoría ideológica.

Menos exclusivista Spencer que Hume en el uso del procedimiento introspectivo, y que Kant en el empleo de la deducción, y más amigo que ambos de observar la naturaleza, se preocupa ante todo de buscar el origen de los elementos objetivos presentes á la conciencia, y le encuentra en las fases anteriores de la evolución cósmica. Admite que el espíritu humano no es en su origen una tabla rasa, puesto que cada *individuo*

hereda las experiencias acumuladas de sus antepasados; y en este sentido reconoce parte de verdad en la doctrina de las formas *a priori* del idealismo kantiano; pero las disposiciones cerebrales que el individuo posee al nacer, son un legado de experiencias pasadas, pues que en la inteligencia de la raza nada hay que no le venga de la experiencia; y en este otro sentido, Spencer combate el apriorismo del filósofo alemán (1). Tampoco es exacto, dice el mismo Spencer, que el espíritu humano no se halle orientado desde su origen hacia ninguna asociación determinada de sus estados de conciencia, como opinaba Hume, y en este punto tiene Kant razón, cuando se opone á hacer del alma una pura receptividad; pero, de otra parte, las leyes que presiden la organización de los datos elementales de la conciencia, son el resultado de observaciones acumuladas en el pasado; y en este sentido, también Hume está en lo cierto, cuando no hace del alma un principio activo distinto de las impresiones, que revelan nuestros estados de conciencia.

H. Spencer no hace, pues, á «la hipótesis trascendental» más que una concesión provisoria, más aparente que real; y su *ideología* es en el fondo la de Hume. El filósofo escocés toma las «impresiones» de la conciencia como punto de partida, y H. Spencer coloca los orígenes de las mismas en los factores de la evolución cósmica;

(1) *Principios de Psicología*, §§ 208, 332.

pero, para el discípulo como para el maestro, los estados de conciencia, considerados en sí mismos y en los individuos actuales, son los fenómenos nerviosos, susceptibles de asociarse y organizarse; siendo así el espíritu humano nada más que el resultado de esta organización progresiva (1).

Claramente se ve por el análisis precedente, que la ideología de Spencer no es esencialmente distinta de la «hipótesis experimental de Hume». ¿Cuál es, ahora, la solución dada por él al problema *criteriológico*; y qué *valor* concede á las informaciones de la conciencia?

*
*
*

La cuestión que ahora nos toca aclarar, puede formularse en estas dos preguntas: ¿cuál es, según Spencer, el valor objetivo de nuestros estados ó fenómenos de conciencia, y cuál el de las relaciones en que éstos se asocian y organizan?

Cuando tratamos de enunciar una proposición, dice él, los dos términos expresan dos estados de conciencia, y la proposición no tiene más objeto que unirlos ó separarlos. Lo primero que

(1) «Aunque nos sea imposible, dice Spencer, por ahora, demostrar que el acto consciente y el fenómeno nervioso son las caras ó aspectos interno y externo de un mismo fenómeno; esta hipótesis se conforma, sin embargo, con los hechos observados; y como ha sido mostrado en otra parte (*Primeros principios*, § 40), no hay otra prueba posible que la que resulta del acorde completo entre las experiencias.» *Principios de Psicología*, § 51.

aquí debe buscarse es, saber de qué naturaleza es el enlace establecido por la proposición. Pongamos como ejemplo las siguientes proposiciones: *El pájaro era negro.* — *El hielo estaba caliente.* — *La presión de un cuerpo se ejerce en el espacio.* — *El movimiento supone algo que se mueve.*

Me es fácil asociar el atributo *negro* al sujeto ó al grupo de atributos que designan el *pájaro*, y me es también facilísimo separar dicho atributo del grupo de notas ó determinaciones que el *pájaro* despierta en mi conciencia; bastaría, en efecto, que se me dijera: «el pájaro era *necesariamente negro*», para que la frase suscitara inmediatamente en mi conciencia las imágenes de un pájaro, v. gr., verde ó amarillo. La conexión, pues, entre los estados de conciencia expresados por el sujeto y el atributo, no es en este primer caso, indisoluble.

En la proposición «el hielo está caliente», me es difícil, y hasta me parece imposible asociar al grupo representado por el sujeto *hielo* el atributo *caliente*; tan fuertemente está ligada la sensación de *frío* á la percepción del *hielo*, que resultan al principio inútiles todos los esfuerzos para separar los dos términos *hielo* y *frío*; sin embargo, cuando, dando libertad á mi imaginación, me represento una temperatura en la congelación del agua, superior á la temperatura de la sangre en el organismo, puedo llegar á romper la asociación de los estados de conciencia expresados por las palabras *hielo* y *frío*, y á reemplazarlos por la asociación de *hielo* y *caliente*.

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 mundo 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; hacédle, 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 impassibles 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-

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 *si* es imposible, porque la conciencia supone necesariamente dos términos, un sujeto y un objeto; y la conciencia de *si* supondrá que el sujeto y el objeto son uno mismo; luego la conciencia de *si* 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 predisposto 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 transcendente, 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. FOUILLÉE, *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 Aican 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 Descartes, 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 ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$); 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 asegurarlas de nuevo, y mi voluntad debe poner todos los medios necesarios con que asegurarme y evitar la caída.» Pero, concluye Huxley, si la rana discurrese 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 autómatas

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: «Este 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) *Obra 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.

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
 si 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 engendrarian 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 *ἐντέλεια* ó de la *ἐντελέχεια*? (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 é 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 ínterna, y por lo mismo ordenada, armónica, una; á medida que vaya poco á poco »adquiriendo conciencia de sus sensaciones, »trá *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, *désir*. 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. 332.

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 Lotze, 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*, 3te Aufl., Stuttgart 1892; *Essays*, Leipzig, 1885; *Grundsätze der physiol. Psychologie*, 1te 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

aquella que negara la realidad de los estados de conciencia, y pretendiera convertirlos en ilusiones engañosas, con la cual sería inconciliable» (1).

Los datos inmediatos de la experiencia son pues *reales*. Pero los datos concretos de la experiencia implican *dos elementos*, aunque inseparables, distintos: el *contenido* y la *aprehensión* de este contenido, ó sean el *objeto* de conciencia y el *sujeto* consciente. El punto de vista subjetivo pertenece á la *psicología*, y el punto de vista objetivo á las *ciencias de la naturaleza*. La psicología estudia los datos concretos de la conciencia en sus relaciones con el sujeto; de aquí que la experiencia interna del psicólogo es *inmediata*, en todo el rigor de la palabra. Las ciencias de la naturaleza, por el contrario, prescinden en lo posible del sujeto, y se aplican exclusivamente á determinar la naturaleza y las relaciones recíprocas de los objetos. Estas ciencias se relacionan con la experiencia de una manera menos inmediata que la psicología; el psicólogo contempla los datos de la experiencia directamente, por intuición; el observador de la naturaleza los considera más bien mediante un proceso ideal, y en este sentido, la observación científica es mediata. De lo cual resulta en las ciencias de la naturaleza, que sus objetos separados idealmente de la realidad concreta, con

(1) Wundt. *Philosophische Studien*, 1896 § 22, *Ueber die Definition der Psychologie*.

la cual aparecen unidos en la conciencia, se encuentran como suspendidos en el vacío, y que la inteligencia del observador se vea obligada á suponerles un *abstractum*, como es la materia ú otra cosa análoga. Son éstas, nociones subsidiarias (*Hilfsbegriffe*) de significación hipotética, de las cuales la psicología, la ciencia de la experiencia inmediata, no tiene necesidad alguna.

La psicología es consiguientemente, por definición, la ciencia rigurosamente inmediata de los datos concretos de la conciencia (1).

Pero no se presentan éstos como objetos dotados de propiedades permanentes, sino en forma de fenómenos en sucesión continua, de *actos* encañados, y estos actos son el objeto de la psicología. «La *teoría de la actualidad*—dice Wundt—no quiere decir otra cosa. Con ella no pretendo expresar una hipótesis interpretativa de los procesos psíquicos; me limito á hacer constar una propiedad que de hecho les pertenece. Deseo que se tomen los datos inmediatos de la conciencia por lo que realmente son, por actos cuyo enlace mutuo debemos tratar de comprender y de interpretar; y soy de parecer que esta es la ley primordial del método en psicología. Si hablo de una *teoría de la actualidad*, es nada más por oposición á la concepción antigua de la psicología, que yo llamo la «teoría de la substancialidad». Antiguamente definiase la psicología, la ciencia del alma; y los psicólogos, así

(1) *Philosophische Studien*. § 23, 31, 46.

materialistas como espiritualistas, buscaban la explicación de los actos psíquicos en un *substratum*, que se creía totalmente distinto de éstos, es decir, en la substancia-alma. Ahora bien; las substancias no caen bajo las informaciones inmediatas de la conciencia, y por eso el psicólogo no debe ni puede afirmarlas ni negarlas (1). De consiguiente, si la psicología es *la ciencia de la experiencia inmediata* (2), deben desterrarse de sus dominios «las hipótesis metafísicas».

¿A qué conclusiones lleva el estudio de los actos, cuya serie desfila ante la vista de la conciencia? Estas conclusiones se resumen en una teoría á que, por oposición al *intelectualismo* de los antiguos psicólogos, Wundt da el nombre de *voluntarismo psicológico*.

Debido á la universal influencia de la concepción cartesiana, los psicólogos se habían acostumbrado á ver en la experiencia *externa* y en la *interna* dos procedimientos antagónicos, totalmente opuestos uno á otro. A la experiencia *externa* adquirida por medio de los sentidos externos, se atribuía el conocimiento de los objetos de la naturaleza dotados de propiedades permanentes, independientes de las modificaciones que en cada momento sufre el sujeto que las percibe; y á la experiencia *interna*, cuyo origen está en el sentido *interno*, se referían los estados subjetivos. De este modo se asignaba por objeto á

(1) *Philos. Studien*, § 36.

(2) *Grundriss der Psychologie*. Leipzig, Engelmann, 2te. Aufl. 1897. § 1 u. 7.

las ciencias de la naturaleza los datos de la experiencia externa; y á la psicología los de la experiencia interna.

Puestos en esta vía, fueron los psicólogos aún más lejos; como se tomaban los objetos de los sentidos internos por copias ó imágenes de objetos exteriores, llegóse á atribuir á los primeros las mismas propiedades objetivas permanentes, que ya antes se habían fijado para éstos. De donde se sacó esta conclusión general: «que las representaciones conscientes tienen su objeto, lo mismo que las percepciones externas; que este objeto puede ya desaparecer del campo de la conciencia, ó reaparecer en él, y, según el grado de excitación exterior ó de atención interior, ser más fuerte ó más débil, más claro ó más oscuro; pero que en el conjunto conserva siempre ciertos atributos cualitativos absolutamente invariables» (1). Hay aquí, dice Wundt, un error, que consiste en realizar nuestras representaciones; es decir, un falso *intelectualismo* (2).

Este primer error dió origen á otro segundo. Habiendo tenido el privilegio de fijar preferentemente la atención de los psicólogos el carácter *objetivo* de los fenómenos de la conciencia, fueron considerados como primitivos los hechos representativos ó «intelectuales», y como secundarios, que se trató de derivar de los primeros, el sentimiento y la volición. Los *asociacionistas*,

(1) *Grundriss der Psychologie*, 2te. Aufl., § 15, Leipzig, 1897.

(2) *Ibid.*

en efecto, y Herbart antes que éstos, aunque por caminos distintos, se propusieron hacer derivar de representaciones elementales el origen de los actos psíquicos los más diversos y complicados.

Ahora bien, dice Wundt, el intelectualismo falsea los datos de la experiencia inmediata. Porque, á decir verdad, no hay dos experiencias de naturaleza diferente, una externa y otra interna; todo objeto de la naturaleza es también objeto de la psicología; el mineral, el vegetal, un sonido, un rayo de luz corresponden á las ciencias llamadas mineralogía, botánica y física, nadie lo niega; pero en cuanto estos objetos despiertan en nosotros distintas representaciones, pertenecen también á la psicología. Á la vez, nuestros estados internos, por ejemplo, las afecciones y las determinaciones voluntarias, son extraños á las ciencias de la naturaleza, pero tienen relaciones inmediatas é insolubles con las representaciones exteriores, y, por lo mismo, también con las ciencias de la naturaleza. No hay, pues, razón para oponer la experiencia interna del psicólogo á la externa del observador de la naturaleza, y, por tanto, el intelectualismo carece en absoluto de base.

Á este intelectualismo de la psicología antigua opone Wundt, en nombre de una interpretación más rigurosa de los hechos, el *voluntarismo psicológico* (1).

(1) *Philos. Studien*, § 51.

La atención del psicólogo, dice él, no debe limitarse á la *representación*; y, dentro del fenómeno representativo, debe también rechazarse el exclusivismo en favor del aspecto *objetivo* del mismo. La conciencia real y viviente nos revela un hecho complejo procedente de un sujeto; y este hecho es *un todo indivisible*, en el cual los elementos volitivos intervienen lo mismo que los representativos. No se da, en efecto, representación pura, aislada de todo elemento volitivo, como tampoco existe volición sin algún elemento representativo; representación y voluntad son dos abstracciones. Y lejos de ser la representación, la que exclusivamente deba encerrar dentro de sí al objeto, todo acto psicológico donde va incluida alguna representación es, en su origen, esencialmente subjetivo.

Debe, por tanto, dejarse á un lado toda concepción psicológica, que al modo de la teoría intelectualista, se propusiera como fin el estudio de los *objetos* grabados en la conciencia en su entidad absoluta. La conciencia tiene como término inmediato, no objetos, sino hechos (fenómenos en sucesión); no realidades absolutas, sino actos que se verifican en el curso de una serie sucesiva. El objeto inmediato de la conciencia, dice Wundt, y, por consiguiente, de la psicología experimental, es *una serie de procesos*. «Los hechos psíquicos son *fenómenos en sucesión* y no objetos; como todo fenómeno, éstos *se suceden en el tiempo*, y

nunca son los mismos en dos momentos diferentes» (1).

Considerados desde este punto de vista los procesos volitivos, tienen una significación propia y característica, la de poder representarse bajo este concepto todos los fenómenos de la vida psíquica, sin exceptuar los actos intelectuales, sobre el modelo de la volición, viéndose así que la ley general y común á todos ellos es la de «verificarse en el tiempo». Pero de aquí no se sigue que se deba convertir esta analogía cómoda en tesis objetiva, como si pretendiéramos reducir todos los procesos psíquicos á actos de volición. Nada está más distante que esto del pensamiento del filósofo de Leipzig.

El *voluntarismo psicológico* no tiene, después de todo, otro fin que el de restablecer, contra el intelectualismo que las ha desnaturalizado, la sinceridad de las informaciones de la conciencia; puede resumirse en las tres siguientes proposiciones: La experiencia interna, origen de las informaciones de la psicología, no constituye un dominio aparte, sino que es pura y simplemente la *experiencia inmediata*. La experiencia inmediata no se refiere á las cosas en reposo, sino á un flujo continuo de hechos sucesivos; no tiene como fin los objetos, sino los *procesos*, que no son sino la *sucesión de fenómenos común á toda la vida humana*, considerados éstos en sus mutuas relaciones. Cada uno de estos procesos ó series

1) *Grundriss*, § 17.

posee un contenido *objetivo*; pero es al mismo tiempo un acto *subjetivo*; participa, pues, de las condiciones generales del conocimiento, y de todas aquellas á que se subordinan las acciones humanas (1).

Como se ve, el *voluntarismo* que acabamos de describir no sale de los límites de la psicología experimental, y lo mismo que la teoría de la *actualidad*, permanece alejado de la metafísica. Parece que el sabio psicólogo de Leipzig, antes de abordar el campo de las hipótesis y de pasar á la filosofía, ha querido asentar bien los datos de la experiencia inmediata. Bien pronto encontraremos en Wundt una nueva forma de voluntarismo, pero de orden metafísico, que de ningún modo puede confundirse con su voluntarismo psicológico.

Distingue en el conocimiento tres grados, correspondientes á la vida práctica, á las ciencias particulares y á la filosofía; á los cuales llama respectivamente *intuición* (*Wahrnehmung*), *entendimiento* (*Verstandes*) y *razón* (*Vernunftkenntnis*) (2); y á pesar de que estos grados no le parezcan ni específicamente diferentes, ni rigurosamente definidos, establece, fundado en esta diversidad de grados, una *jerarquía del saber*. La experiencia es la base; las ciencias particulares analizan, interpretan y corrigen, cada una en su dominio, los datos de la experiencia

(1) *Grundriss*, § 18-19.

(2) *System*, § 108.

La filosofía prosigue de una manera universal el trabajo esparcido y aislado de las ciencias; coordina los conocimientos generales adquiridos, y comprendiendo en su conjunto los resultados de la experiencia, deduce, por medio de la razón y del sentimiento, una concepción del mundo y de la vida. Establecida así sistemáticamente la unidad del saber humano, no debe limitarse ésta á resolver las contradicciones aparentes de las ciencias en la interpretación de los hechos; sino que, apoyándose siempre sobre las ciencias como sobre sus legítimas bases, puede muy bien sin temor alguno, y para completar la comprensión de la realidad, traspasar en sus deducciones los límites de la experiencia.—He aquí bien definido el pensamiento de Wundt (1).

Por otra parte, si el objeto de la filosofía es, en su universalidad, el mismo que el de las ciencias particulares, no sucede lo propio respecto del punto de vista en que aquélla se coloca, el cual es doble. En efecto, (y sobre esta base establecerá la *división*), la filosofía debe proponerse dos cosas: primero, examinar los medios de que dispone el espíritu para entrar en posesión del saber humano; y en segundo término, una vez concluida esta tarea, y adquirida por el espíritu la posesión de este saber, estudiarlo en los *principios* sobre que se funda. Lo primero corresponde á la Lógica, á la Criteriología y á la

(1) *System*, pp. 18 y 21.

Metodología; y lo segundo á las Metafísicas especiales de la naturaleza y del espíritu, y á la Metafísica general (1).

La exposición de tal sistema filosófico, en el que, como dice Wundt, «la Metafísica ocupa el centro», no podía menos de causar sorpresa, y debió parecer extraordinariamente reaccionario, en una época precisamente en que el empirismo estaba más en boga que nunca; por eso la publicación en 1889, y en Alemania, de la obra *System* por el eminente profesor de Leipzig fué un acontecimiento; y los títulos de médico y de psicofisiólogo, que habían dado al autor renombre universal, contribuyeron grandemente á aumentar la sorpresa del mundo sabio. Las 600 páginas en abultado volumen del *System*, presentadas como conclusión de una vida de laboratorio y de trabajos experimentales, debían ser elocuentemente instructivas.

Ya desde el prefacio, Wundt, que no ignoraba el efecto que su obra estaba destinada á producir, se preparó á definir concretamente el *carácter de su metafísica*. «Debo declarar de antemano, dice, que en mi pensamiento la metafísica no es á modo de poema nutrido de ficciones, ni tampoco un sistema *a priori* construido por la razón; mis intenciones son, al contrario, de dar á la metafísica por base la experiencia, y por método único el que se emplea en las diversas ciencias particulares, y que consiste en

(1) *Ibid*; pp. 33-34.

referir los hechos unos á otros por medio del principio de razón suficiente» (1).

Examinemos brevemente este principio de razón suficiente, que Wundt coloca en la base de todo su sistema de metafísica; este análisis es tanto más necesario, cuanto que representa un papel de capital importancia en el estudio de las ideas transcendentales.

Este principio, importado por Leibniz, al decir de Wundt, en la filosofía, constituye la ley que nos obliga á referir unas á otras todas las partes del saber humano, á fin de que el enlace de las mismas esté exento de contradicciones; la ley según la cual une el espíritu, por medio del razonamiento y de la consecuencia, los objetos del pensamiento, y establece entre ellos relaciones de dependencia (2). No es solamente este principio, como el de identidad, una ley del jui-

(1) Continúa Wundt en estos términos: «Entiendo que la metafísica debe tener por objeto propio, no ya restringir estas relaciones á determinados dominios de la experiencia, sino que debe tratar de extenderlas á la totalidad de la experiencia. Que el problema de la ciencia no pueda resolverse si no es acudiendo á presuposiciones que no se encuentran en la experiencia, es una verdad bien conocida en las ciencias experimentales. Así creo yo, que la metafísica filosófica no tiene necesidad de reconstruirse enteramente de nuevo, puesto que tiene ya su punto de partida en los elementos que, por hipótesis, le son suministrados por las ciencias particulares. A ella le corresponde examinar lógicamente estos elementos, hacerlos concordar unos con otros, y reunirlos en un todo exento de contradicciones. Podría alguien dudar si debe conservarse el viejo nombre de metafísica, para designar un examen de este género; pero yo creo que, desde el momento en que el objeto general de una ciencia sigue siendo el mismo, el cambio de puntos de vista y de métodos no es razón suficiente para cambiar también el nombre.»—*System, Vorwort*, § v-vi.

(2) *System*, pp. 77, sqq. 175, 176.

cio que compara, sino del conocimiento que concibe (1). Gracias á él, podemos definir y concretar el enlace lógico, no solamente el que corresponde á las experiencias actuales, sino también en el campo de las puramente posibles; y esta progresión más allá de toda experiencia real es no sólo legítima, sino que estamos obligados á hacerla, para completar los datos de la realidad.

Esta es la razón por qué nos es forzoso reconocer en el principio de razón suficiente una *extensión y aplicación universales*. Su carácter de ley, reguladora de toda explicación y análisis científicos, nos induce á hacer de él aplicación á todo el contenido, cualquiera que sea, y á todo objeto del pensamiento; y el que sólo le encontremos verificado en un número limitado de hechos observables, no puede ser razón bastante para detener la marcha de nuestro camino, allí donde la experiencia comienza á ser impracticable. «Sería absurdo exigir una conexión general de las partes del cosmos accesibles á la experiencia humana, desde el momento en que se desechara toda relación de la mismas con sus causas ó efectos inaccesibles á la experiencia» (2). El principio de razón suficiente presupone, según acabamos de ver, elementos enlazados, de modo que constituyan partes de un todo. Y si uno solo de los dos elementos se encuentra

(1) *Ibid*, pp. 88-89.

(2) *System*, pág. 201.

verificado en la experiencia, será necesario ir á buscar el otro fuera de ella. La inteligencia humana tiene necesidad invencible de indagar y conocer la última razón de las cosas; siente dentro de sí misma la necesidad imperiosa de unificar todo su saber; y esta es la razón de por qué jamás se ha resignado á permanecer encerrada dentro de los límites estrechos del empirismo (1).

Semejante trabajo de unificación debe llevarse á cabo en un triple orden de ideas, á que corresponden tres *clases distintas de problemas*. La primera serie de nuestros conocimientos, cuyos últimos términos han de ser buscados fuera de la experiencia, es la de los conocimientos subjetivos ó inmediatos, que forman el objeto de la psicología; la segunda la componen los conocimientos objetivos de las ciencias de la naturaleza, y corresponden á la cosmología. Pero la diferencia entre el conocimiento psicológico inmediato ó subjetivo, y el de las ciencias de la naturaleza, que es mediató y objetivo, reposa sobre la distinción anteriormente expresada al comparar y oponer uno á otro estos dos conocimientos: el uno, el cosmológico, que prescinde del sujeto en los datos concretos de la actividad representativa, y el otro, el psicológico, que insiste al contrario sobre el aspecto subjetivo y genético de los mismos.

De este modo concebido el conocimiento,

(1) *Ibid.*, páginas 188-190.

¿podríamos separar de la representación el objeto, sin un acto de abstracción sobre el contenido de la misma, realmente uno é indivisible, pero susceptible, no obstante, de ser considerado según dos puntos de vista diferentes? Tampoco pueden dejarse coexistir estas dos series de conocimientos, antes bien, debe suprimirse toda dualidad, á fin de llegar al dato único de la experiencia. De aquí el nuevo trabajo que complete el anterior, cuyo resultado deberá ser la unificación de las dos series *cosmológica y psicológica* en una sola idea, *ontológica*; porque en cada uno de estos dos órdenes de ideas, será preciso, en definitiva, llegar á *dos ideas*: la primera de condición última, ó de *última unidad*, y la otra de *infinita totalidad* (1).

Las ciencias particulares exigen, pues, un complemento; ¿y no podrá hallarse en ellas mismas? No, contesta Wundt. El entendimiento, que es la facultad del conocimiento científico, no sale de la experiencia, ni tiene otra misión que explicar los hechos. Por el contrario, la razón traspasa la experiencia; y si el entendimiento puede comprender el mundo físico ó el espíritu, sola la razón puede buscar sus causas. Cierto que uno y otro se sirven del principio de razón suficiente; pero «únicamente la razón puede cerciorarse de su valor universal» (2).

Para expresar los fines diversos que corres-

(1) *System*, páginas 179, 180 y 206.

(2) *System*, § 189.

ponden al entendimiento y á la razón, Wundt reserva á los objetos de ésta el término *ideas* (*Ideen*) y no la palabra *conceptos*; y á la razón, por consiguiente, es á quien atribuye la misión de resolver los problemas transcendentales (1).

Las matemáticas son un ejemplo bien claro de esta necesidad que siente el espíritu de traspasar la experiencia. Por el modo como éstas aplican el principio de razón suficiente, llegamos á conocer *dos clases de transcendencias*, y comprendemos, á la vez, el valor de las ideas transcendentales. Con efecto, en una serie matemática que se extienda hasta lo infinito, tendremos, de una parte *transcendencia cuantitativa, real*, y de otra, *cualitativa, imaginaria*. En el primer caso, la supuesta serie infinita es cualitativamente siempre la misma: no se llega á valores distintos de aquellos de donde se ha partido y que han sido tomados de la realidad. La trans-

(1) *System*, § 181-182. — Wundt, que por el empleo del término *ideas*, parecía seguir al filósofo de Königsberg—á quien, por otra parte, concede el mérito de haber sido el primero en percibir distintamente los problemas transcendentales,—se separa aquí bien pronto de él, haciéndole las siguientes acusaciones: «En primer lugar, de haber cruzado un abismo infranqueable entre el conocimiento del entendimiento y el de la razón, «por medio de su concepto monstruoso» de una cosa en sí; y después, de haber subordinado la solución de los problemas transcendentales, á los postulados de la inmortalidad del alma, de la libertad, de la voluntad y de la existencia de Dios.»

«Sin duda, dice hablando de Kant, «nuestro conocimiento objetivo no consiste más que en conceptos, que nos vemos obligados á formar en vista de todos los motivos, que nos imponen la necesidad de corregir las contradicciones de lo percibido. Pero una vez hecha con exactitud esta corrección, no hay razón alguna para dudar de la realidad objetiva de los objetos correspondientes á estos conceptos.»— § 185.) V. *Logik*, 1ter Bd. § 516-557.

cendencia sólo consiste en remontarse más allá de la experiencia y progresar hasta lo infinito, sin que entre todos los miembros haya otra diferencia que la cuantitativa; se reduce, por lo tanto, á la construcción de una realidad no existente. Tal sería el concepto de una línea que se supusiera prolongada hasta lo infinito.

En el segundo caso, se enuncia una *pura posibilidad del pensamiento* (1); aquí el movimiento del espíritu tiene como resultado la formación de conceptos nuevos, distintos por sus propiedades de los ofrecidos por la realidad, y sin aplicación alguna inmediata á objetos reales; tal sería, por ejemplo, la raíz cuadrada de un número negativo.

Estas dos clases de *transcendencias* tienen lugar también en filosofía; y en cada uno de los dos órdenes, real é imaginario, es llevada la razón, lo mismo en filosofía que en matemáticas, á una doble idea de lo infinito, lo *infinitamente pequeño*, representado por la *unidad*, y lo *infinitamente grande*, cuyo equivalente metafísico es la *totalidad*.

Nadie puede poner en duda el valor y la utilidad de lo infinito en matemáticas; ¿puede decirse lo mismo de lo transcendente, tanto real como imaginario, en filosofía? La transcendencia real—responde Wundt—posee en filosofía el mismo valor que en matemáticas; pero desde luego—añade—podría dudarse respecto de lo

(1) *System*, § 196.

transcendente imaginario. Históricamente, a Platón le corresponde el título de ser el primero, según Wundt, que intentó introducir en filosofía lo transcendente imaginario. No se trata en las ideas platónicas de una simple explicación sugerida por la experiencia, sino de un complemento de la experiencia misma; no se buscan cuantitativamente los datos experimentales, sino que se termina por cambiarlos cualitativamente; la idea de lo real es aquí despojada de la envoltura sensible que la recubre en la experiencia.

¿Pero no es preciso reconocer que la idea transcendental imaginaria, aun no teniendo realidad alguna en sí misma, y no obstante los inconvenientes que lleva consigo, ha irradiado muchas veces su luz sobre los conceptos, que la realidad nos obliga a formar? Las ideas de Platón y la monadología de Leibniz, aun sin enunciar la verdad, ¿no indican, por lo menos, la dirección que debe seguirse para satisfacer las necesidades, que con empeño estimulan a la razón? Todo sistema de alguna importancia encierra siempre alguna idea justa; así la doctrina de las ideas de Platón ha traído la convicción de que nuestro conocimiento del mundo se forma, no de la experiencia sensible, sino por la fuerza de los conceptos; y el principio de continuidad formulado por Leibniz será probablemente del número de aquellos que nunca habrán de morir.

La transcendencia imaginaria puede, en este sentido, tener un valor análogo en filosofía al que posee en matemáticas, sirviendo así para

adquirir muchas veces un conocimiento más profundo de los conceptos reales, presentados desde un punto de vista más general. Pero en ningún caso puede hallarse en oposición con la experiencia; debe, por el contrario, exigírsela que parta de los hechos reales; y su carácter distintivo deberá consistir, no en considerar los hechos aislados, sino en abarcar el conjunto de su totalidad (1).

Es cierto que aquí entramos ya en el dominio de las hipótesis permanentes; pero si las ciencias particulares tienen necesidad de hipótesis, ¿por qué ha de pasarse sin ellas la ciencia metafísica? En las ciencias particulares, la hipótesis no es más que un medio de establecer conexiones entre los hechos reales; en metafísica servirá, además de esto, para completar los datos de la experiencia, y presupondrá en el mundo inaccesible a ésta las condiciones necesarias para la formación de un todo, que satisfaga a la razón (2). En uno como en otro caso, lo que motiva la formación de las hipótesis es la misma necesidad del pensamiento, porque lo absoluto necesita de unidad.

Ha llegado ya la ocasión de examinar los diversos problemas transcendentales, que son tres: ®

(1) *System.*, § 197-200.

(2) •Las ideas no pueden—según Wundt—ser objeto de demostración propiamente dicha. Es lícito hacer presuposiciones, que la razón puede muy bien tener en cuenta (pensar), cuando más allá de la experiencia, busca la última razón suficiente de los hechos observados; pero la existencia de éstos no aparece como una consecuencia necesaria de premisas anteriormente puestas.—*System.*, § 139.

el *psicológico*, el *cosmológico* y el *ontológico*. Los *datos* de estos problemas son suministrados por la *experiencia*; en cuanto al *medio* con que han de resolverse, éste no es otro que el *principio de razón suficiente*; y por último, respecto al alcance y fin de la solución, deben ser éstas dos ideas de *unidad* y de *totalidad* concebidas por la *razón*, á las cuales conducen los procedimientos de transcendencia, análogos á los procedimientos de transcendencia real é imaginaria usados en las matemáticas.

El problema transcendental que nos interesa directamente es el de la *psicología*. ¿Y cuáles son las *condiciones generales* de este primer problema? ¿Cuál es su *fin*? ¿De qué *proceso transcendental* depende su solución?...

Dos hipótesis— dice en substancia Wundt— han venido disputándose en la historia el dominio de la psicología: la hipótesis *individualista* y la *universalista*, y según se ha tratado de reducir á voluntad ó á representación la esencia de lo espiritual, así han sido subdivididas estas dos hipótesis en otras dos sub-hipótesis opuestas: el *animismo* y el *intelectualismo* (1). De esta división, considerada así en todos los sistemas, hace

(1) De estas hipótesis han salido, dejando á un lado las formas intermedias, cuatro concepciones metafísicas fundamentales: el *individualismo intelectualista* (Herbart), en el cual la última unidad es un átomo del alma (*Seelenatom*), que es pura cualidad; el *individualismo animista* (Kant), que consiste en la pura «percepción» transcendental, que es la actividad volitiva más simple, como condición de toda representación; el *universalismo intelectualista* (Spinoza), que coloca la suprema totalidad en una inteligencia infinita; el *universalismo animista* (Schopenhauer, pero con algunas restricciones), que prefiere la

salir Wundt las *condiciones generales* del problema psicológico.

La idea de *alma* puede afectar una forma, ya individualista ó ya también universalista. Durante mucho tiempo, los filósofos se han mostrado refractarios á la idea de reunir las almas en un cosmos total y espiritual; la idea de alma individual domina exclusivamente en la historia de la psicología, siendo para unos un objeto de experiencia, mientras que otros veían en ella una simple noción auxiliar, destinada á explicar la conexión de los datos de la experiencia interna. Pero la psicología empírica no tiene para qué servirse de estas nociones auxiliares; porque, como lo hemos hecho ya notar, los hechos inmediatos de experiencia interna están exentos de contradicción, y por lo mismo no tienen necesidad de acudir á los conceptos auxiliares en demanda de corrección ni de complemento. No se puede, por tanto, según Wundt, conceder á la noción de alma, más que una significación transcendental. El *fin* único de la psicología transcendental consiste en buscar, por medio del principio de razón suficiente, las conexiones de los hechos inmediatamente empí-

teoría de una volición universal diseminada y en acción. Leibniz, individualista é intelectualista, se da la mano por su idea de la mónada suprema con el universalismo. (Véase *System*, § 209-210.) Estas cuatro concepciones se hallan mezcladas y confundidas con tres hipótesis filosóficas correspondientes á los problemas ontológicos, y que dan lugar al materialismo, al idealismo y al monismo transcendental. Notemos de pasada, que el *animismo* designa aquí, en el pensamiento de Wundt, lo que en otras partes llama *voluntarismo metafísico*. ®

ricos y su razón última, de manera que se ate corto á toda otra cuestión ulterior.

Cuanto al *proceso de la transcendencia*, es en psicología necesariamente imaginario tanto como real. Ni el cosmos espiritual ni el alma individual pueden, sopena de absurdo, concebirse sólo cuantitativamente, ésta como unidad individual, y aquél como totalidad determinada; sería quitarles su carácter espiritual, porque «lo espiritual debe tener una cualidad» (1).

Este carácter imaginario de todas las hipótesis psicológicas es causa de que se susciten muchas más dudas aquí que en los problemas cosmológicos; pero les queda, sin embargo, la ventaja de coordinar los conocimientos experimentales con las presuposiciones transcendentales, en un sistema «cerrado por sí mismo» de causas y de consecuencias, y de satisfacer así las exigencias de la razón, mediante el recurso á las ideas transcendentales (2). El problema psicológico ofrece, por otra parte, un interés, que no tiene el cosmológico, para la vida individual y social.

La primera cuestión contenida en el problema psicológico tiene por objeto, dice Wundt, la *idea del alma individual*. Y puesto que la cuestión viene otra vez á aplicar el *principio de razón suficiente* á los *datos de la experiencia*, examinemos antes lo que son los *datos de la ex-*

(1) *System*, § 371

(2) *System*, § 371

periencia. Son éstos representaciones, ó mejor dicho, actos representativos, á los cuales acompaña un doble sentimiento: el de nuestra propia *actividad* y el de nuestra propia *pasividad*. Somos, en efecto, *pasivos*, porque tenemos conciencia de habernos sido dado el objeto de nuestras representaciones, sin crearle nosotros; somos *activos* porque tenemos conciencia de hacerlas nacer, ó de modificarlas si ya existen. Este doble sentimiento interno, inseparable de los datos inmediatos de la experiencia, implica, pues, la presencia de objetos cuya acción sufrimos, y el ejercicio de una *acción* producida por nosotros sobre las representaciones objetivas. «El análisis de la experiencia inmediata nos da como resultado, escribe Wundt, de una parte, una actividad y una pasividad variables según sus diversos modos; de otra parte, los objetos de esta actividad y de esta pasividad; es decir, las representaciones» (1).

Las representaciones pueden, en cierto sentido, separarse del yo, y concebirse á manera de objetos independientes. Pero los estados pasivo y activo tienen de propio y característico, que hacen esencialmente un todo con la conciencia, siendo inseparables de ella.

¿Quiere esto decir que los dos estados tengan con el yo la misma conexión inmediata? En el supuesto de que hayamos suprimido con el pensamiento los objetos representados y las re-

(1) *Ibid.*, § 381.

laciones externas de los estados conscientes con sus objetos, ¿guardarán con el yo la pasividad y la actividad una relación idéntica? La complejidad de estos estados ¿sería refractaria á un último esfuerzo de análisis?—A decir verdad, no, contesta Wundt. La actividad pertenece más inmediatamente á la experiencia interna que la pasividad. Forzosamente nos vemos obligados á referir y subordinar la pasividad á la actividad del objeto presente á nosotros, de tal modo, que ésta aparece como anterior y primordial; «colocamos, dice él, en una *actividad* recíproca del sujeto y del objeto el origen de todos nuestros estados activos y pasivos». La actividad propia, considerada en sí misma, y de donde procede nuestra actividad y nuestra pasividad, es lo que llamamos *yo*. Este yo, aislado por el pensamiento de los objetos en donde recae su actividad, es nuestro *querer*. «No hay, por tanto, nada, concluye Wundt, absolutamente nada, ni fuera ni dentro de sí mismo, que el hombre pueda, rigurosamente hablando, llamar suyo, propio y exclusivo de sí mismo, si no es su voluntad» (1).

Tales son, expuestos con toda fidelidad, los datos de la conciencia; apliquémosles ahora *el principio de razón suficiente*.

Este principio nos obliga á elevarnos de un hecho pasajero de la experiencia interna á otro

(1) *System*, § 386-387.

presupuesto, de los elementos volitivos de un primer estado á los elementos volitivos anteriores que los han predeterminado. Y cuando hayamos descartado todo aquello que en el contenido de la conciencia es accidental y exterior al sujeto como tal, sólo quedará la actividad volitiva en sí misma, la «*apercepción*» en su forma pura, concebida independientemente de todas las determinaciones del contenido.

Esta condición última de toda experiencia interna, que Kant llamaba *apercepción trascendental*, debe concebirse como una actividad incesante y continua. Pero, como toda actividad presupone necesariamente los objetos en que se ejerce, la «*apercepción*» trascendental ó la voluntad *pura* es nada más que una *idea* de la razón, que excluye toda realización experimental, y por lo mismo no tiene uso ni utilidad alguna en psicología empírica (1).

(1) *System*, § 388.—Hay además otra manera intelectual de concebir el alma, de que puede servirse la psicología empírica como de una hipótesis auxiliar. Esta concepción consiste en considerar el alma, no como pura voluntad vacía de objeto, sino como unidad compuesta, como una «*organización espiritual*». De hecho no es otra ésta, que el mismo cuerpo viviente. El cuerpo y el alma no difieren aquí realmente; entre uno y otro, no hay otra diferencia que el punto de vista según el cual se consideran; el concepto de alma permite considerar el cuerpo viviente desde el punto de vista de la experiencia interna, y el de cuerpo nos le presenta por el lado de la experiencia externa.

Este concepto empírico del alma puede servir para interpretar y explicar los hechos psíquicos. Supone, en efecto, que á todo proceso psicológico corresponde otro físico (paralelismo psico-físico). Gracias á él podemos, allí donde la experiencia presenta lagunas, es decir, soluciones de continuidad, renovar la cadena de los procesos psíquicos con la ayuda de eslabones intermediarios tomados de los procesos

Dos caminos se presentan al espíritu, al formular una concepción transcendental en psicología; porque podemos elevarnos al objeto de la representación, sin tener para nada en cuenta la actividad representativa, y elaborar así el concepto de una cualidad absoluta, substancial, inmutable en sí misma; ó bien, prescindiendo de las representaciones como simples objetos de esta actividad, elevarnos al concepto de la actividad misma. En el primer caso, resultaría la idea de un *alma-substancia* (*substantieller Seelenbegriff*); y en el segundo la idea de un *alma-actividad* (*actuellder Seelenbegriff*). Entre estas dos concepciones, debemos optar, dice Wundt, por la segunda; porque sola esta nos explica satisfactoriamente la voluntad y su desenvolvimiento, y únicamente en ella encuentra también explicación este hecho, de que todo conocimiento se asemeja y relaciona con los objetos presentados al pensamiento como materia de su actividad (1).

Tampoco puede bastarnos la idea de alma, considerada como individual y finita, la cual debe servirnos de base para la idea de una *tota-*

físicos. *System*, § 389, 582 y 583.—Este concepto permite además atribuir á todos los elementos del organismo una «aptitud psíquica», á modo de tendencia instintiva dotada de una conciencia sorda y confusa.

La lectura superficial de estas líneas pudiera á primera vista hacer creer, que Wundt no está aquí conforme con su doctrina, expuesta más arriba (pág. 167), donde él niega la utilidad de los «conceptos auxiliares» en psicología. La contradicción no es, sin embargo, más que aparente. Wundt se atenía allí al punto de vista *estricto* de la experiencia *interna*; aquí considera los hechos psíquicos *en sus relaciones con los procesos físicos*.

(1) *System*, § 391.

lidad espiritual, á donde se llega por un *regreso psicológico universal*. El alma ya se considere en cuanto substancia ó como actividad, necesita unirse á otras unidades espirituales, porque concebida como voluntad transcendental sin objeto, permanecería siempre vacía de contenido; lo cual constituye una hipótesis inconcebible. Pero la idea de la totalidad espiritual puede afectar dos formas muy distintas. Puede llegar hasta la negación de toda independencia real en el individuo, rechazando como ilusorio el regreso psicológico á la unidad. Tal fué el carácter común á la mayor parte de las concepciones *universalistas* del mundo; concepciones que, por su exageración en este sentido, han tenido que chocar, principalmente las de Spinoza y Schopenhauer, con dificultades insuperables, que fueron causa de su fracaso. Puede suponerse, en este caso, que el todo espiritual, principio universal, es una unidad cuya esencia consiste en la *representación*, pero entonces le faltaría actividad. Si, por el contrario, se supone que esta unidad tiene por esencia el *querer* (*volición*), resultaría que una *volición* como principio universal, sería una unidad sin contenido (1). De todos modos, es insostenible la hipótesis de un principio universalista, que absorbiese la autonomía de las unidades individuales.

No queda, por consiguiente, más que una hipótesis, según la cual, la totalidad espiritual

(1) *System*, § 392-396.

sería una voluntad colectiva, en cuyo seno subsistieran las unidades volitivas; y esta conclusión se encuentra justificada por los datos de la experiencia. La experiencia, en efecto, nos muestra en la familia, en la tribu, en la sociedad, otros tantos grupos de voluntades individuales, asociados por el comercio de acciones recíprocas, y llegando así á formar cada una de ellas un todo. Cada unidad de éstas ocupa su grado de una escala, en que, desde el individuo á la nación, y desde la nación al conjunto del mundo civilizado, las esferas de las unidades volitivas van siendo cada vez más comprensivas.

Esta escala, tal y como aparece en la experiencia, se detiene en el último peldaño; pero la razón no puede detenerse aquí. El principio de razón suficiente nos obliga á proseguir idealmente la serie más allá de la experiencia, en dos direcciones; esta serie ideal partirá de la voluntad pura de que hemos hablado ya, y terminará en una voluntad total de la humanidad, en donde habrán de unirse todas las voluntades para la consecución consciente de sus fines. Cierto que semejante *humanidad ideal* futura no es un hecho, sino una presuposición de la experiencia; pero no por esto deja de ser el término hacia el cual se dirigen y deben dirigirse todas las voluntades humanas en su evolución; las cuales van progresivamente aproximándose á este término, pero sin jamás llegar á él.

La idea de totalidad espiritual posee, pues, á diferencia de otras ideas transcendentales, una

importancia práctica de orden moral, dado que ella constituye la regla de nuestras acciones.

El *regreso psicológico individual* nos ha conducido á un yo, llamémoslo así, como voluntad pura, ¿cómo ahora, este yo así concebido llega á ser representativo? La representación no es, con igual título que la voluntad, un hecho primitivo; alterna con los actos de la voluntad, á la vez que reúne las individualidades volitivas en voluntades colectivas (1).

El lenguaje es, de hecho, un lazo de unión entre los individuos y el medio natural por el que llegan éstos á constituir una voluntad común. Y cuando la voluntad individual entra en relación con las demás unidades volitivas, y por el hecho de su participación en la totalidad de las inteligencias, entonces pasa aquélla á ser representativa y concreta (2).

Volvamos por un momento á la evolución moral de las voluntades. ¿Cuál es el resorte de su tendencia hacia un término ideal, hacia la humanidad futura? La voluntad posee una capacidad ilimitada; la humanidad ideal será, por el contrario, forzosamente limitada en el espacio y

(1) «Puesto que el *regresus* psicológico individual, el cual nos ha dado la pura voluntad como última condición del individuo, debe aplicarse á todos los elementos que constituyen una colectividad espiritual, la representación aparece, no ya como un dato primitivo, sino como un producto de la pluralidad de voluntades; sea que la acción recíproca, interviniendo entre las voluntades, produzca la representación, ó sea que los elementos volitivos se sirvan de ella como de un medio para formar unidades volitivas superiores.»—*System*, § 403.

(2) *System*, § 397 403.

en el tiempo; ¿dónde encontrar, en tal caso, la razón de ser de este término ideal y del movimiento hacia él? La humanidad ideal es impulsada como por una fuerza necesaria, dice Wundt, hacia una idea transcendental complementaria: esta idea es *la idea de Dios*, de un ser incognoscible, perfecto, infinito, del cual depende necesariamente la humanidad ideal. Y por lo mismo que ésta jamás podrá responder á nuestras exigencias de una totalidad infinita, la reemplazamos por la idea de un Dios infinito, razón suprema de este ideal. De este modo, la idea moral encuentra tener su complemento lógico en la idea religiosa (1).

¿Cuál es el resultado del método *regresivo*, que anteriormente hemos aplicado á la *psicología*? ¿Á qué resultados conduce el mismo método en *cosmología*, y cómo se armonizan unos y otros? La regresión *psicológica*, de una parte, nos ha conducido á la idea de una *apercepción* transcendental, voluntad pura, y vacía de objetos, pero condición última indispensable de toda experiencia interna. De otra, la regresión *cosmológica* en el sistema nos ha llevado á la idea de una totalidad infinita de unidades últimas, sin poder, por otra parte, determinar el ser propio, material ó espiritual, de estas unidades (2).

¿Hemos de dejar subsistir estos dos resulta-

(1) *System*, § 403-406.

(2) Estas unidades son el átomo material ó el punto matemático, según el punto de vista desde donde se los considere.—*System*, § 207, n. 363-464.

dos paralelos?—Esto equivaldría á admitir un dualismo, que pugna con nuestra tendencia natural y primitiva á la unidad, además de que trae consigo dificultades insolubles. Luego se impone la unificación de los mismos, que podrá verificarse, ó representando toda la realidad bajo la forma de experiencia *interna*, y éste será el idealismo, ó bajo la forma de experiencia *externa*, que será la tesis *materialista*; fuera de estas dos hipótesis, cualesquiera otras que puedan proponerse son formas puramente imaginarias, cuya realidad no tiene garantía alguna en la experiencia.

¿A cuál de las dos hemos de atenernos?—Cuando hemos distinguido los dos puntos de vista, cosmológico y psicológico, ¿qué criterio nos ha guiado? ¿acaso la experiencia?—No, con esta Wundt; porque el contenido de la experiencia inmediata no nos ha presentado nunca un objeto sin que de algún modo fuera también incluido el sujeto, ni un acto de conciencia sin objeto representado. La distinción de los dos puntos de vista era, pues, el fruto de una abstracción; por consiguiente, no podemos detenernos aquí, como si éste fuera el término definitivo de nuestros análisis (1). El dato primitivo es uno, y la intuición (*Wahrnehmung*) le percibe como tal; el entendimiento (*Verstand*) ha separado en

(1) «Esta oposición entre lo espiritual y lo material, puede sin duda servir transitoriamente de concepto auxiliar á la psicología empírica, pero no puede tomarse como fundamento último de los fenómenos reales.» *System*, S. 560.

él el aspecto subjetivo, la voluntad y la impresión, del aspecto objetivo, el concepto. La razón (Vernunft) ha continuado hasta donde le ha sido posible las dos series, subjetiva y objetiva, una vez dissociadas por el acto abstractivo del entendimiento. En este punto encontramos que los resultados de las dos regresiones nos llevan al dualismo, como índice de la disociación operada al principio por el entendimiento; y esto nos hace comprender al mismo tiempo la necesidad de resolver este dualismo en una unidad final.

Del mismo modo, siendo la «apercepción» transcendental voluntad pura, falta de contenido, es necesario llenar este vacío por medio de objetos, y buscar la relación que pueda tener con ellos. A su vez, las unidades, á que nos ha llevado el «regreso» cosmológico, tienen necesidad de ser determinadas. Como consecuencia de todo, el dualismo de las dos series paralelas debe desaparecer.

¿Cuál deberá ser la *unidad ontológica superior*, destinada á suprimir este dualismo?—Esta unidad ha de ser, según Wundt, la *actividad volitiva*. En efecto, el término de la regresión psicológica, que consiste en la voluntad pura, es pura actividad. Pero esta voluntad pura llega á ser representativa, y en toda representación hay un elemento de pasividad; debe haber, por consiguiente, una causa activa, que explique la pasividad de nuestros estados representativos. Por otra parte, fuera del sujeto, no hay en la representación más que el objeto; luego los ob-

jetos deben ser *activos*. Esta actividad es la de *querer*; porque no conocemos otra actividad que la *voluntad*; de donde se sigue que si los objetos son *actividad*, son por lo mismo *voluntad*.

El objeto es, en conclusión, una *unidad volitiva*, y el cosmos la *totalidad de unidades volitivas*. Los cambios de acciones entre las unidades volitivas, dan origen á las representaciones, y así es como las unidades volitivas pasan á la categoría de seres representativos (1). *El mundo*, escribe Wundt, *es la totalidad de las actividades volitivas, que se determinan unas á otras mediante la actividad representativa, ordenándose así en una evolución seriada de unidades volitivas, de grados diferentes* (2).

El universo es, según esta definición, una serie escalonada de seres conscientes. «La naturaleza material, al decir de Wundt, es el primer grado del espíritu.» (Die Natur ist Vorstufe des Geistes.)

Esta totalidad de unidades volitivas trae á la memoria la *monadología* de Leibniz. En una y otra teoría aparecen los seres conscientes, concebidos sobre el modelo del yo; en ambas hay, por contraposición al panteísmo de Schopenhauer, multiplicidad de elementos. Wundt, sin embargo, se resiste á dar el nombre de mónadas á sus unidades volitivas; porque la mónada

(1) *System*, § S. 4074-20.

(2) *Ibid.*, § S. 421.

de Leibniz y de Herbart es una *substancia* dotada de actividad; y la unidad volitiva, el fondo último del sér, no puede ser una *substancia*.

El carácter esencial de la *substancia* es, en efecto, la permanencia; el espíritu concibe el *objeto* separado del acto subjetivo que le presenta á la conciencia, este *objeto*, aislado de la actividad consciente, posee una constancia relativa; pero puede extender este concepto á un objeto puro, que posea una constancia absoluta: este objeto puro es la *substancia*. Ahora bien: el primer fondo del sér no se concibe más que como actividad, como *querer*; luego es contradictorio el concebirle como inerte y permanente, es decir, como *substancia*. Por consiguiente, de ningún modo pueden confundirse las unidades volitivas con las mónadas substanciales de Leibniz y de Herbart, aunque á éstas se las considerase, por otra parte, dotadas de actividad (1).

De este análisis minucioso de las ideas de Wundt, ¿cuáles son, respecto á la cuestión que nos interesa, las conclusiones generales que deben deducirse?—Wundt, á pesar de todo, permanece siempre enredado en las mallas del *idealismo*; no ha sabido romper las trabas de la crítica kantiana, ni desprenderse con decisión del *agnosticismo metafísico* del filósofo de Königsberg; pero mantiene, sin embargo, la *realidad* de los datos de la experiencia, y sostiene contra Kant,

(1) *System*, S. 427-429.

que «la *cosa en sí* no es hipotética, en el sentido de que todo cuanto en ella se contiene deba ponerse en duda; es hipotética en el sentido de que, mientras algunos de sus elementos son conocidos por encima de toda duda, dependen otros del desenvolvimiento indefinido del conocimiento humano» (1).

Los problemas transcendentales de la cosmología, de la psicología y de la ontología no son susceptibles, al decir de Wundt, de soluciones científicas que procedan del entendimiento. No son, sin embargo, semejantes problemas enigmas indescifrables; podemos, en efecto, apoyados sobre el principio de razón suficiente, enlazar las ideas transcendentales con los datos de la experiencia. Si, pues, Wundt permanece fiel al subjetivismo, no es incondicional esta sumisión, puesto que sus más elevadas especulaciones se unen, y esta es su preocupación constante, á los datos más firmes de la experiencia (2).

El examen atento de la complejidad del contenido de la experiencia, le hace comprender lo que hay de arbitrario en el *intelectualismo* exclusivo de muchos psicólogos, y reivindica para la voluntad la supremacía en la vida consciente, lo cual le arrastra al exclusivismo en

(1) *Logik*, 1^{er} Bd. 2^{te} Aufl. S. 547.

(2) VOLKELT, Profesor en la Universidad de Leipzig, no duda en invocar la autoridad de Wundt para reivindicar contra el idealismo reinante la posibilidad de la metafísica. (Véase VOLKELT, *Erfahrung und Denken*, Hamburg, L. Voss, 1886, S. 538.)

sentido contrario. Al intelectualismo, que combate por exclusivista, sustituye un voluntarismo metafísico tan extremado, y tan en desacuerdo como aquél con las informaciones reales de la conciencia.

Por lo demás, la construcción metafísica del filósofo de Leipzig encierra no pocas incoherencias. No nos detendremos á discutir y analizar cada una de sus partes (1); sin embargo, algunas reflexiones generales son necesarias. Y en primer lugar, ¿cómo puede concebirse que las voluntades puras, vacías de objeto, obren unas sobre otras? ¿Cómo concebir que la reciprocidad de acciones puramente volitivas sea razón suficiente del origen de las representaciones? Diga lo que quiera Wundt, esta aptitud representativa, que sale espontáneamente de una actividad nada más que volitiva, se parece en todo á una creación *ex nihilo*. En la filosofía de Wundt, además, el *objeto* de la representación significa unas veces el término *ideal* de la representación, y otras una *cosa de la naturaleza*, según las exigencias del sistema. Cuando habla de la representación, el *objeto* es fruto de un acto abstractivo del entendimiento, que separa en el conocimiento la impresión subjetiva y el término de la representación; de consiguiente, el objeto sólo posee existencia *ideal*. Pero, cuando tiene necesidad de explicar el paso de la voluntad, de

(1) Muchas partes del sistema han sido examinadas por GÜTBERLET, *Philosophisches Jahrbuch*, 1891, *Wundt's System der Philosophie*, S. 281, 341.

la condición de voluntad pura á la de un sujeto con aptitud representativa, toma entonces el objeto por una cosa *real*, encargado de obrar sobre la voluntad. ¿Cómo es posible coordinar estas dos maneras de concebir el objeto? Y, sin embargo, en esta confusión se funda principalmente el *monismo* de Wundt.

¿Cómo conciliar, por último, el rigor lógico atribuido por él á las deducciones trascendentales, partiendo de las informaciones de la experiencia, con la tesis de que las ideas de la razón no pueden ser objeto de *demonstración* propiamente dicha?

Los últimos capítulos de los *Principios de psicología fisiológica* tienen por objeto examinar las teorías opuestas del *materialismo* y del *espiritualismo*, entendido éste como lo conciben los psicólogos cartesianos. Ninguna de estas dos teorías —dice Wundt— resiste al análisis. El *materialismo* desconoce el derecho de prioridad de la conciencia sobre la experiencia externa, y quisiera establecer entre los fenómenos conscientes y los procesos nerviosos una identificación, que en absoluto es incomprendible. El *espiritualismo cartesiano* tiene como base dos equívocos: de la *unidad* propia de los fenómenos conscientes, pretende deducir la *simplicidad* del principio en donde se originan; es además impotente para explicar la acción recíproca del cuerpo y del espíritu; puesto que en lugar de afirmar entre uno y otro un lazo común que haga posible su mu-

tua dependencia, establece entre los dos un antagonismo irreductible.

Si Wundt hubiera podido desprenderse de sus prejuicios idealistas y positivistas, y de la falsa noción de *substancia* aprendida de Kant, siguiendo libremente la dirección que le señalaban sus experiencias y análisis personales, habría llegado á hacer suyas las teorías fundamentales de la psicología de Aristóteles. No hubiera colocado el carácter esencial y distintivo de lo psíquico en la conciencia; y habría aceptado, con toda la importancia que tiene en Aristóteles y entre los escolásticos, la noción que considera el *alma* como «la primera *entelequia* del cuerpo viviente». Y el alma, así concebida, aparecería con toda verdad, como «el concepto empírico de que siempre hemos de servirnos, para construir realmente y con éxito seguro la psicología empírica, y no especulaciones estériles» (1).

He aquí la conclusión última de los *Principios de psicología fisiológica*: «No podemos desconocer que el animismo—es decir, la antropología que define el alma, «el principio de la vida»—se presta, mejor que las demás teorías psicológicas, á tener en cuenta los hechos de experiencia, y á referir por esto mismo los fenómenos conscientes á las manifestaciones generales de la vida.

»Todo análisis psicológico conduce á recono-

(1) *System*, etc., S. 389.

cer la solidaridad de los dos órdenes de procesos, psíquicos y físicos; lo cual demuestra que el desenvolvimiento de la vida psicológica tiene por base necesaria la vida física. No obstante esto, el animismo no puede ser tenido como solución definitiva de los problemas de la vida. Para que pudiera aceptarse como tal, no basta que esté de acuerdo con la experiencia, sería además necesario que respondiese á las objeciones criteriológicas, á que ni el materialismo ni el espiritualismo, en sus formas históricas, pueden contestar» (1).

Según se ve, la psicología de Wundt se halla compenetrada por el idealismo agnóstico, en el cual han caído todos los sistemas procedentes de la psicología cartesiana; pero representa una reacción contra el antagonismo que ésta había establecido entre la filosofía de la materia y la del espíritu; ha inaugurado además un movimiento de ideas, que favorecerá la restauración de la finalidad inmanente en el seno de la naturaleza; y, en el terreno de la psicología, contribuirá á rehabilitar las tesis metafísicas de la antropología aristotélica y escolástica.

(1) *Grundzüge der phys. Psych.*, II, 4te. Anfl., cap. 23, S. 633.

ARTÍCULO III

CARACTERES GENERALES DE LA PSICOLOGÍA
AL PRESENTE

Las ideas y tendencias que acabamos de encontrar en los primeros representantes de la psicología, son también las mismas que constituyen la atmósfera intelectual que al presente nos rodea, y que vemos hoy traducirse en los hechos.

Pueden reducirse á tres los caracteres generales de la psicología actual. Descartes había encerrado la psicología en el estudio del pensamiento; del mismo modo, hoy el objeto de esta ciencia se limita á los hechos conscientes. Están además casi universalmente abandonadas la metafísica en general, y, como consecuencia, también la psicología llamada en otro tiempo racional. En cambio, se ve predominar por todas partes la metafísica en sentido kantiano, es decir, el *criticismo idealista*, dirigido exclusivamente á determinar los límites del pensamiento. La influencia universal de este criticismo idealista, y el positivismo *fenomenista* con quien aquél coincide en los puntos capitales, han encaminado la ciencia psicológica, enmurallada dentro de la conciencia, hacia el *monismo idealista y subjetivista*.

Independientemente de esta dirección filosófica y crítica de los estudios psicológicos, hase iniciado una dirección experimental de los mis-

mos, totalmente nueva; el empirismo y el mecanicismo contribuyeron á fijar la atención de los psicólogos sobre el aspecto *cuantitativo* de los fenómenos psíquicos; y hoy los estudios de *psicología experimental* han alcanzado un desarrollo poderoso y extraordinario, los cuales significan un progreso verdadero, y auguran fecundas esperanzas para lo porvenir.

*
**

Para los psicólogos de hoy es un dogma indiscutible, que la *psicología tiene por objeto exclusivamente los hechos de conciencia*. Todos convienen en que los fenómenos físicos y fisiológicos constituyen un grupo aparte, revelado por la observación exterior, é independiente del otro grupo formado por los hechos psíquicos, accesibles únicamente á la conciencia; á estos últimos suele designarse con el nombre común de *pensamientos*, y se da el nombre de *alma ó espíritu* al sujeto que los percibe y en donde se verifican. Importa poco que entre ellos haya diferencias fundamentales; que algunos psicólogos, por ejemplo, conserven del pasado la existencia de las facultades, y que, en cambio, los fenomenistas las tengan por entidades vanas é inútiles, «fantasmas puramente verbales, sin sentido real»; lo cierto es, que todos ellos convienen en señalar, en los límites de la conciencia, la línea divisoria entre la fisiología y la psicología, entre el dominio de la materia y el del espíritu.

Cuando, en su *Meditación 3.^a*, trató Descartes de examinar y ordenar sus «pensamientos», los clasificó en dos grupos generales: en el primero colocó aquellos que son «como las imágenes de las cosas»; tales son los pensamientos de «hombre, quimera, cielo, ángel, Dios»; y en el segundo los que suponen y comprenden algo más que la simple representación de un objeto, tales son los pensamientos que se traducen por expresiones semejantes á éstas: «yo quiero, yo temo, yo afirmo ó niego.» El nombre de *idea* le reservó para designar exclusivamente el primero de estos dos órdenes de pensamientos. Además de esto, subdividió el segundo grupo en otros tres diferentes, que comprendían respectivamente las *voliciones*, las *afecciones* y los *juicios*.

Descartes se apartó así en dos puntos principales de la clasificación tradicional. Antes de él, se admitía generalmente que la *idea*, ó más bien la simple representación, y el *juicio*, eran fenómenos de un mismo orden, procedentes ambos de un mismo género de facultades, las llamadas *aprehensivas* ó *cognitivas*; y las *afecciones* y *voliciones* eran referidas á una clase misma de facultades, á que se daba el nombre de *volitivas* ó *apetitivas*. Pero á Descartes, en su afán de renovar todo, le pareció mejor oponer el *juicio* á la *idea*, como «pensamientos» de distinto género; y al mismo tiempo, establecer entre las *afecciones* y *voliciones* la misma distinción que entre el *juicio* y los fenómenos afectivos ó volitivos. La primera de estas dos

innovaciones no pudo sobrevivir al autor de las *Meditaciones*; y se continuó llamando al *juicio* y á la *idea* por el nombre común de fenómenos *intelectuales*, ó *pensamientos*.

Esta confusión del fenómeno «intelectual» con el hecho interior de conciencia ó «pensamiento» en general, dió lugar á otro equívoco en el lenguaje filosófico. El análisis riguroso de los actos internos induce á clasificarlos en dos órdenes distintos: *sensible* y *material* el uno, *suprasensible*, *inmaterial* y *espiritual* el otro; los primeros tienen con los procesos físico-químicos del organismo una conexión intrínseca, inmediata; los segundos, en cambio, están sometidos á las leyes de la naturaleza física no de una manera inmediata, sino indirecta y extrínseca, por mediación de los anteriores. Los antiguos escolásticos fueron unánimes en respetar esta distinción de los dos órdenes de hechos interiores, atribuyendo al *sentido íntimo* el sentimiento de la existencia de los primeros, y reservando el nombre de *conciencia* para la intuición de los segundos.

Pero, después que Descartes hubo designado con el nombre común de «pensamiento», todos los procesos de que tenemos «alguna conciencia interior», comenzaron á llamarse indistintamente «pensamientos» y hechos «conscientes» los actos sensibles lo mismo que los suprasensibles. Poco á poco, la distinción de naturaleza, que en otro tiempo se les atribuyó, fué desapareciendo hasta el punto de que, para el mayor

número de psicólogos, no hay ya diferencia esencial entre cualquier otro conocimiento y el intelectual, entre la *percepción* y el *entendimiento*, entre lo *psíquico* y lo *mental*, entre el *sentido íntimo* y la *conciencia*. De donde se deduce esta conclusión, muy natural dadas las confusiones anteriores: que entre el animal y el hombre sólo hay diferencia de grados.

Cuanto a la distinción sugerida por Descartes entre los fenómenos *afectivos* y los *actos volitivos*, fué, del mismo modo que en el caso anterior, introduciéndose gradualmente en la filosofía moderna. Sabida es la importancia que en la Monadología tienen las «*pequeñas percepciones*» ó «*percepciones sordas*». Leibniz las considera como estados del alma, de que tenemos un sentimiento ó percepción vaga y oscura, y, bajo este concepto, los opone á los estados conscientes claros y distintos, á la representación y al acto de la voluntad. Bajo la influencia de los filósofos alemanes, Sulzer y Tetens (1), el *sentimiento* leibniziano fué bien pronto considerado como una facultad aparte, distinta de las facultades aprehensiva y apetitiva, hasta que Kant puso el sello de su autoridad á esta clasificación. En adelante, la división, en tres partes, de las «*facultades del alma*», *entendimiento*, *voluntad* y *sensibilidad*, ó de los «*hechos psíquicos*» en in-

(1) TETENS. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*.— Véase WINDELBAND. *Geschichte der Philosophie*, Freiburg, 1892. S. 403.

telectuales, voluntarios y afectivos, será casi universalmente aceptada (1).

No insistiremos aquí más sobre este primer carácter general de la psicología, porque volveremos á tratar de él otra vez en el capítulo siguiente, al discutir la psicología de Descartes.

*
* *

Hemos dicho antes que otro de los caracteres generales de la psicología de hoy era el *abandono de la metafísica*, y particularmente de la *psicología racional*. Debido principalmente á la influencia de Kant, este *agnosticismo metafísico* va á convertirse bien pronto en *fenomenismo*; y la tendencia dominante de los psicólogos á no salir del hecho, conducirá á la mayor parte de ellos al *monismo idealista y subjetivista*. El triunfo, pues, del agnosticismo sobre el terreno

(1) Superfluo nos parece tratar de hacer ver el acuerdo general de los psicólogos, respecto de estos dos puntos: la asignación de los fenómenos conscientes como objeto exclusivo de la psicología, y la división de ésta en las tres partes indicadas en el texto. Bástenos con poner aquí, á título de ejemplo, á A. Bain, quien en su obra *Los sentidos y la inteligencia*, se expresa en estos términos: «El espíritu (*mind*) se opone á la materia, como el sujeto al objeto, como el mundo interior al exterior, como lo inextenso á lo extenso. Los fenómenos de lo inextenso se clasifican comúnmente en tres grupos: 1.º El *sentimiento* (*feeling*), que comprende exclusivamente los placeres y dolores. Emoción, pasión, afección, sentimiento, son distintas maneras de expresar el sentimiento. 2.º La *volición* ó la voluntad, que comprende toda nuestra actividad en cuanto es dirigida por el sentimiento. 3.º El *pensamiento*, inteligencia ó conocimiento. Cuanto á las *sensaciones*, en parte se incluyen en el sentimiento y en parte en el pensamiento. La suma de estas tres clases de fenómenos constituyen la definición del espíritu».—*Introd. Cap. I.*

de la metafísica entraña, según veremos, la negación de las *facultades*, de un *yo substancial*, y, por fin, de todo cuanto más allá del fenómeno pueda significar alguna *cosa en sí*.

El descrédito de la metafísica no debe considerarse como un resultado exclusivo de la obra de Kant; Francisco Bacon, Hobbes, Locke, Hume, Stuart Mill, en Inglaterra; y en Francia, la física mecanicista de Descartes, el sensualismo de Condillac, Comte, Littré y Taine han contribuido también, por su parte, á extender y popularizar, independientemente del filósofo de Königsberg, la concepción empírica y fenomenista de la Naturaleza. Las ideas positivistas, escribe Lange, germinaban ya al principio de este siglo (XIX), en la atmósfera intelectual de todas las grandes naciones europeas (1).

Añádase á esto el entusiasmo creciente por el desenvolvimiento extraordinario de las ciencias experimentales y por sus maravillosas aplicaciones á la industria, y el contraste entre la certidumbre y utilidad de estos resultados de una parte, y de otra la esterilidad de las disputas metafísicas, vanamente debatidas en las escuelas de la decadencia: todo esto predispuso los ánimos contra la especulación filosófica, impulsándolos más y más hacia el empirismo. El an-

(1) Véanse más arriba las páginas 55 y siguientes. — Véase también LANGE, *Histoire du Matérialisme*, tomo II, cap. II, pág. 84; KUNO FISCHER, *Francis Bacon und seine Nachfolger*, Leipzig, Brockhaus, 1875, y *Geschichte der neuern Philosophie*, tomo I, § 1.º, pág. 143. Heidelberg, 1889.

tagonismo establecido por Descartes entre el cuerpo y el espíritu, y por tanto entre la ciencia física ó mejor dicho mecánica, construída por el método de observación exterior, y la psicología, reducida al estudio de los fenómenos internos por medio de la conciencia, había hecho creer á los hombres de ciencia que el carácter de la psicología era opuesto y rebelde á la observación exterior y á las ciencias de la naturaleza; y aplicando después á la filosofía en general su juicio formado respecto de la psicología, vinieron á concluir, que el método del filósofo es incompatible con el método del sabio, deduciendo como última consecuencia que la filosofía y la ciencia se oponen una á otra como contradictorias.

Esta prevención de los ánimos contra la filosofía aparece expresada con toda claridad por Augusto Comte en su *Curso de filosofía positiva*.

«Por ningún motivo, dice, debe aceptarse
»esta psicología ilusoria, última transformación
»de la teología, que tan vanamente se intenta hoy
»reanimar, y con lo cual, sin preocuparse del estudio fisiológico de nuestros órganos intelectuales, ni de seguir los procedimientos racionales empleados actualmente en los estudios científicos, se pretende llegar á descubrir las leyes fundamentales del espíritu humano, por medio de
»la contemplación de sí mismo, es decir, haciendo abstracción completa de las causas y
»de los efectos.

»La preponderancia de la filosofía positiva

»ha venido acentuándose gradualmente desde
 »Bacón; ha adquirido hoy, aunque de un modo
 »indirecto, tan gran ascendiente, hasta sobre
 »aquellos que no han intervenido para nada en
 »su inmenso desenvolvimiento, que los metafísi-
 »cos, entregados al estudio de la inteligencia, se
 »han visto precisados, á fin de contener la deca-
 »dencia de su pretensa ciencia, á cambiar de
 »rumbo, presentando sus doctrinas como funda-
 »das sobre la observación de los hechos. Para lo
 »cual, han imaginado en estos últimos tiempos
 »distinguir, por una sutileza muy singular, dos
 »clases de observación de igual importancia, ex-
 »terior é interior, la última de las cuales está
 »únicamente destinada al estudio de los fenóme-
 »nos intelectuales. No es este lugar á propósito
 »para discutir semejante sofisma fundamental;
 »y debo limitarme á indicar la principal razón,
 »por la que se demuestra claramente que esta
 »contemplación directa del espíritu por sí mismo
 »es una pura ilusión.

»Creíase, hace poco tiempo todavía, haber
 »explicado la visión, diciendo que la acción lumi-
 »nosa de los cuerpos determina sobre la retina
 »imágenes representativas de las formas y colo-
 »res exteriores. Á esto han contestado con razón
 »los fisiologistas que, si fueran verdaderas imá-
 »genes las producidas por las impresiones lumi-
 »nosas, sería necesario otro ojo para verlas. ¿No
 »ocurre lo mismo y con mayor razón en el caso
 »presente?

»Es sensible, en efecto, que por una invenci-

»ble necesidad pueda el espíritu humano obser-
 »var directamente todos los fenómenos, excepto
 »los suyos propios. Porque, ¿quién habría de ser
 »aquí el observador? Se concibe, cuanto á los fe-
 »nómenos morales, que el hombre pueda obser-
 »varse á sí mismo, dándose cuenta de las pasio-
 »nes que le animan, por la razón anatómica de
 »que los órganos donde éstas residen son distin-
 »tos de los destinados á las funciones de obser-
 »vación. Pero, aun cuando todo el mundo pueda
 »hacer tales observaciones, no podrían eviden-
 »temente tener nunca gran importancia cientí-
 »fica, y el medio mejor de conocer las pasiones
 »sería siempre exteriormente; porque todo es-
 »tado pasional muy pronunciado, aquellos pre-
 »cisamente que más nos interesa examinar, son
 »absolutamente incompatibles con la observa-
 »ción. Ahora, en cuanto á observar, del mismo
 »modo que las pasiones, los fenómenos intelec-
 »tuales en el momento de realizarse, sería ma-
 »nifiestamente imposible; porque el individuo
 »pensante no podría dividirse en dos, de modo
 »que, mientras el uno pensara, contemplase el
 »otro el pensamiento; y siendo idénticos, en este
 »caso, el órgano observado y el observador,
 »¿cómo puede tener lugar la observación?

»Semejante método psicológico es, pues, ra-
 »dicalmente imposible y nulo en su principio. Fi-
 »jémonos nada más en algunos procedimientos
 »absolutamente contradictorios que inmediata-
 »mente resultan de aquí. De una parte, se exige
 »el mayor aislamiento posible de toda sensación

» exterior; sobre todo, es necesario suspender
 » todo ejercicio intelectual; por sencillo que fuera
 » este trabajo, ¿cómo podría verificarse la obser-
 » vación interior? Por otra parte, en el supuesto
 » de que, á fuerza de precauciones, se haya con-
 » seguido un estado de completo sueño intelec-
 » tual, sería preciso contemplar las operaciones
 » realizadas en el espíritu; y ¿cómo han de con-
 » templarse las operaciones, si no existe nin-
 » guna?

» Los resultados de manera tan extraña de
 » proceder están en perfecta conformidad con los
 » principios. Hace dos mil años que los metafisi-
 » cos cultivan esta psicología, y esta es la fecha
 » en que no han podido convenir sobre una sola
 » proposición inteligible y sólidamente demostra-
 » da; siguen aún divididos en una multitud de es-
 » cuelas, que disputan sin cesar sobre los prime-
 » ros elementos de sus doctrinas. Y es que la
 » observación interior engendra casi tantas opi-
 » niones diversas como son los individuos.

» Los verdaderos sabios, los hombres dedica-
 » dos á los estudios positivos, preguntan inútil-
 » mente á estos psicólogos que presenten un solo
 » descubrimiento real, grande ó pequeño, debido
 » á este método tan cacareado...» (1).

Demuestra, además, que el jefe del positivismo identificaba la filosofía con el estudio del espíritu humano por el método psicológico, el hecho de que, según él, sería rechazar el espí-

(1) A. COMTE. *Cours de Philosophie positive*. Tomo I, páginas 34-37.

ritu y tendencias de los « metafísicos » y desertar de su método, entrando en el terreno de la « filosofía positiva », el volver á la tradición aristotélica, partiendo de la observación exterior para elevarse á las más altas generalizaciones de la experiencia.

« Siento, dice, haberme visto precisado á
 » adoptar, por no haber otro, un término como el
 » de *filosofía*, del que tanto se ha abusado, em-
 » pleándole en multitud de acepciones distintas.
 » Pero el adjetivo *positiva*, por el cual queda mo-
 » dificado el sentido de aquélla, me parece sufi-
 » ciente para evitar, aun á primera vista, todo
 » equívoco esencial en aquellos por lo menos, que
 » conocen bien su valor. Me limitaré, pues, en
 » esta advertencia á hacer constar, que empleo
 » la palabra *filosofía* en la acepción que le daban
 » los antiguos, particularmente Aristóteles, como
 » designando el sistema general de las concepcio-
 » nes humanas; y, al añadir *positiva*, quiero dar
 » á entender que considero aquella manera espe-
 » cial de filosofar, que consiste en mirar las teo-
 » rías, de cualquier género que sean, como te-
 » niendo por objeto la coordinación de los hechos
 » observados; y esto es lo que constituye el ter-
 » cero y último estado de la filosofía general,
 » primitivamente teológica y después metafísi-
 » ca, como lo explicaré desde mi primera lec-
 » ción » (1).

(1) A. COMTE. *Cours de Philosophie positive*, advertencia, pági-
 nas VII, VIII.

Según acabamos de ver, son múltiples las causas que contribuyeron á extender el positivismo, en Francia principalmente y en Inglaterra, independientemente de la *Crítica de la razón pura*: en primer lugar, la tendencia sensualista y mecanicista de la filosofía de los siglos XVII y XVIII; después el prejuicio general de que la filosofía no dispone de otro método sino es la observación interior, y de que la metafísica no tiene absolutamente nada que ver con el estudio de la naturaleza; y finalmente, el prestigio de las ciencias físicas por sus rápidos progresos y maravillosos descubrimientos, ejercido en provecho del empirismo y en detrimento de la especulación.

No obstante esto, la teoría del positivismo no había sido formulada, hasta que el filósofo de Königsberg no echó las bases de su criticismo. Los sensualistas franceses, y los empiristas ingleses, excepción hecha de Hume, eran todos *dogmáticos*; á semejanza de Spinoza y de Leibniz, aceptaban el hecho del conocimiento, sin que se les ocurriera poner en duda su legitimidad. Aun el positivismo de A. Comte, más bien que teoría crítica, es un método. Pero Hume, en quien parecen converger el empirismo y el racionalismo, había logrado quebrantar la fe general en la certidumbre; hacia, por tanto, falta revisar el pasado. El problema de la posibilidad del conocimiento cierto era el primero que debía resolverse; porque, dado caso que nos sea posible penetrar en la naturaleza de las cosas, ha

de ser por medio del conocimiento (1). Kant fué el primero que abordó de frente la solución de este problema fundamental; y veremos á su genio crítico cerniéndose sobre toda la filosofía del siglo XIX.

El criticismo kantiano conduce, como es sabido, á dos conclusiones por demás incoherentes: la posibilidad de la certidumbre empírica, y el agnosticismo obligado en metafísica; conclusiones que coinciden con los dos aspectos, afirmativo y negativo, de la filosofía positiva.

La filosofía kantiana lleva á la conclusión de que al espíritu humano sólo le es dado conocer los fenómenos de experiencia, percibidos en las intuiciones del espacio y del tiempo y según las

(1) Nuestro colega en la Universidad de Lovaina, M. L. DE LANTSHEER, ha analizado profundamente la razón psicológica de la importancia, que en la filosofía moderna tiene la crítica del conocimiento.

«Fácilmente se explica cómo ha debido nacer esta necesidad (de la crítica). No es fácil admitir que la inteligencia humana haya errado hasta el advenimiento de las nuevas ideas; por tanto, precisa dar una razón de esta ceguera. La más obvia es pensar que los antiguos no se propusieron examinar las bases del conocimiento, cuyos límites por lo mismo desconocieron. ¿Cómo habrían juzgado, sino como ciertas, cosas que hoy tenemos por falsas si no es porque carecieron de método y porque se ignoraban el verdadero criterio y las verdaderas condiciones de la certidumbre? Esta es la razón de por qué todo período saliente de la filosofía nueva comienza por la revisión de la facultad de conocer. Por eso Descartes trató de resolver, por medio de la duda, la cuestión que le atormentaba en presencia de las incoherencias de la Escolástica del siglo XVII. Por eso Kant vuelve sobre el mismo problema cuando el movimiento de ideas originado en la filosofía cartesiana hubo terminado con Wolff en un dogmatismo que él creía perjudicial. Por eso también las desilusiones que trajeron consigo, después de su caída, los grandes sistemas idealistas, hicieron volver á las inteligencias hacia los principios de Kant, combinados con los descubrimientos recientes de la fisiología y de la psico-física.»—*Revue Neo-Scholastique*, Abril 1894, pág. 108.

leyes subjetivas de las categorías. La distinción introducida en la filosofía por Platón entre el *φανόμενον* y el *νοούμενον* no tiene, pues, sentido alguno con respecto al conocimiento humano; no hay más *νοούμενον* cognoscible, que el *φανόμενον*; el *νοούμενον* metempírico, la «cosa en sí», no es nada para una inteligencia, cuyas condiciones sean las del conocimiento humano.

¿Quiere esto decir que la «cosa en sí» no exista ó sea imposible? ¿Ó que, en el caso de existir ó ser posible, sea, sin embargo, absolutamente ininteligible? De ningún modo; la ignorancia necesaria de cuanto traspasa la experiencia, no nos autoriza para afirmar ni negar la realidad objetiva del mundo transcendental. Las leyes subjetivas, en virtud de las cuales el entendimiento no puede concebir los objetos si no es en las intuiciones de las impresiones pasivas de la sensibilidad, no regirán para un espíritu capaz de crear en todos sus elementos los objetos inteligibles, ó de sacarlos de un origen distinto de la sensibilidad; y desde luego, no es imposible que existan inteligencias capaces de conocer el dominio de lo transcendental ó las «cosas en sí». Compréndese por aquí la posibilidad de la metafísica en el sentido negativo de la palabra; de este modo entendida, expresa bien claramente, que no hay contradicción alguna en pensar que los *noumenos* ó «cosas en sí» puedan ser objetos inteligibles para una inteligencia no sometida á la ley de la intuición sensible; pero á la vez significa, y aquí está su

aspecto limitativo y negativo, que para la inteligencia humana son aquellos objetos necesariamente *incognoscibles*; son pues, empleando la frase de Kant, *conceptos-límites* (*Grenzbegriffe*), ó en otros términos, expresan los límites en los cuales ha de detenerse forzosamente la ciencia experimental.

Tal fué la obra negativa del autor del criticismo: «demostrar, como dice muy bien Ravaisson, la *nada* de la metafísica, y reducir la filosofía teórica al análisis de las facultades de conocer, que debía convencerlas de su impotencia para traspasar el horizonte de los conocimientos físicos» (1). El criticismo kantiano es, en una palabra, la teoría en forma deductiva del positivismo descrito por A. Comte, y practicado por la mayor parte de los psicólogos contemporáneos.

Hemos dicho anteriormente que hay una falta de armonía entre las dos conclusiones de la crítica kantiana; y en efecto, la certidumbre empírica que en ella se afirma, no se acuerda bien con los principios generales del criticismo. Lógicamente conducen éstos á la negación de toda certidumbre objetiva. «La antigua metafísica, dice el filósofo alemán en el *Prefacio* de la *Crítica de la razón pura*, había admitido que nuestros conocimientos deben regularse sobre los objetos; pero, en esta hipótesis, sería inútil

(1) RAVAISSON, en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 1. Enero 1893, p. 6.

toda tentativa con el fin de establecer respecto de los objetos un juicio *a priori*, que ensanchase el campo de la ciencia; todos los esfuerzos resultarían en este caso estériles, porque *es necesario suponer*, al contrario, para explicar la posibilidad de la ciencia, *que los objetos se regulan sobre nuestro conocimiento.*» Esta suposición es, por otra parte, general, y no hay nada en la crítica kantiana que limite lógicamente la extensión de sus aplicaciones. Luego tanto en el dominio de la experiencia como en el de la especulación, no podemos conocer otra cosa que las leyes de nuestra actividad mental; y, por consiguiente, el único criterio de la verdad es en los dos casos la conformidad del pensamiento consigo mismo. La realidad objetiva de los fenómenos, por tanto, no está mejor garantida que la correspondiente á los noumenos; la ciencia empírica y la metafísica participan de la misma certidumbre de adhesión subjetiva, pero también de la misma incertidumbre objetiva.

Sin embargo, no toda metafísica es imposible en la crítica kantiana; siempre que no se le conceda trascendencia alguna objetiva, y conservando su carácter esencialmente subjetivo, no está vedado á la inteligencia ensayar una construcción metafísica. Y en efecto, Fichte, Schelling, Hegel, y más tarde Schopenhauer y Hartmann se dedicaron *ex professo* á realizar este fin; aunque fuera de ellos y de sus sistemas filosóficos, todo trabajo metafísico ha revestido también una forma subjetivista.

Hemos visto, de una parte, al empirismo y al positivismo recibir el carácter *fenomenista*; y de otra, á las tendencias metafísicas, impotentes para salir del subjetivismo, absorber el *no-yo* y el *yo* en una sola ley, á fin de explicar la naturaleza por la conciencia. Resultado de todo esto ha sido el *monismo*, que aparece como el carácter común de los sistemas examinados anteriormente de Spencer, de Fouillée y de Wundt, y como el término último probable de toda filosofía, que se propone ir más allá del hecho inmediato.

Jacobi, Fries y Reinhold (1) habían comenzado ya antes á deducir las consecuencias *subjetivistas* de la *Crítica de la razón pura*, pero quien sobre todos las puso en evidencia fué Fichte. La existencia, dice éste, de lo que en la vida ordinaria llamamos una cosa, un objeto, y que en la filosofía dogmática recibe el nombre de *cosa en sí*, «Ding-an-sich,» es obra exclusiva de la conciencia humana. En frente de las representaciones cuyo curso es arbitrario, hay, dice, algo en la conciencia que va acompañado de un *sentimiento de necesidad*; darse cuenta y razón de esta necesidad, tal debe ser el objeto principal del saber. Los conocimientos que llevan consigo el sentimiento de necesidad reciben el nombre de experiencia; se trata, pues, de averiguar cuál es el fundamento de la experiencia.

(1) Véase WINDELBAND, *Geschichte der Philosophie*, Freiburg i. Br. 1892, S. 450.

Para esta cuestión hay dos soluciones posibles; la experiencia, en efecto, implica una actividad consciente, y un objeto como término de esa actividad; de aquí que la necesidad inherente á la experiencia puede tener por causa el objeto ó la conciencia; la primera de estas explicaciones es dogmática, la segunda idealista. El *dogmatismo* considera la conciencia como un producto de las cosas, subordinando la actividad intelectual á la necesidad mecánica de la causalidad; es, pues, una teoría que tiene por término el fatalismo materialista. El *idealismo*, por el contrario, ve en las cosas un producto de la conciencia, y la función de ésta no procede más que de sí misma; esta es la teoría de la actividad propia y de la libertad. En la necesidad de elegir una de estas dos explicaciones, la moral y el análisis de la conciencia están de acuerdo en que debemos optar por el idealismo (1).

Análogas á la de Fichte serán desenvueltas después otras teorías por Schleiermacher, Schelling y Hegel (2), sirviendo estas mismas ideas de punto de partida á sus sistemas filosóficos, que durante un cuarto de siglo levantaron en Alemania primero, después en Francia, en Italia y en los Estados Unidos, un entusiasmo tan grande, del que hoy apenas podemos formarnos idea.

(1) Véase WINDELBAND, *Geschichte der Philosophie*, S. 456.

(2) Es cierto que, paralelamente á los iniciadores del panteísmo idealista, han mantenido Herbart y Schopenhauer la realidad de la «cosa en sí»; á pesar de lo cual, ellos mismos pretendían sin embargo permanecer fieles á la doctrina kantiana, y por tanto subjetivista, de las categorías.

Semejante éxito, fundado más en delirios de la fantasía que en una lógica racional, dió lugar, hacia el año 1850, á la reacción extremada de un materialismo grosero; esta fué la época de exaltación y de triunfo para Carlos Vogt, Moleschott y Büchner; pero el materialismo á la vez provocó un movimiento de repulsión, que dirigió las inteligencias hacia la concepción idealista de la filosofía. No tardó mucho Kant en reconquistar de nuevo el favor del público. Zeller, Liebmann y Lange, entre los filósofos, y Helmholtz entre los científicos, fueron los promotores de la reviviscencia del criticismo; y desde esta época, lo mismo en la enseñanza universitaria que en la atmósfera científica, la influencia de Kant no ha hecho más que agrandarse de día en día, trayendo como consecuencia la decadencia de la metafísica, cuya muerte en ciertos momentos ha parecido irremediable.

Recorramos las grandes naciones que se disputan la dirección del pensamiento, *Alemania, Inglaterra, los Estados Unidos, Francia...*; consultemos en estos países los programas de las Universidades, los libros, revistas y toda clase de publicaciones, y en todos ellos encontraremos desierta la *metafísica* y particularmente la *psicología racional*, y en su lugar veremos predominar al *idealismo* con tendencias marcadas al *monismo subjetivista*.

«En *Alemania*, hace apenas medio siglo, dice M. Lévy-Bruhl, ejercía la metafísica hegeliana

un dominio casi universal.» Hoy, «los hegelianos van desapareciendo uno por uno. Schopenhauer tiene todavía admiradores; pero el pesimismo, como sistema filosófico, no cuenta ya con fieles en Alemania. Más pasajero ha sido aún el éxito de von Hartmann, el famoso autor de la *Filosofía de lo Inconsciente*; es verdad que él continúa publicando sus ideas, pero el público ha cesado de leerle. En este momento, ninguna doctrina metafísica se impone; y apenas hay también quien lo pretenda. Nietzsche ha sido últimamente objeto de un entusiasmo loco; pero la moda que le elevó á las nubes, le abandona ya; por otra parte, éste es más bien un moralista, no un metafísico; y las paradojas violentas y exasperadas en que se complacía, no añaden nada al sistema en que se fundan. Queda Wundt, inteligencia firme y clara, lógico de importancia, sabio universal, que habiendo partido de la fisiología, ha terminado por construir una metafísica. Pero, aunque innovador atrevido en psicología y en moral, llega á ser Wundt casi tímido en lo que toca á las cuestiones últimas de la metafísica (1). De toda su obra, esta es la parte que ejerce menos influencia. Los trabajos de su laboratorio de psicología fisiológica despiertan más interés y atraen más la atención que su teoría del conocimiento ó su concepción del universo. En una palabra, si es verdad que la indiferencia del pú-

(1) Esta apreciación exige reservas. El lector podrá encontrarlas en lo que hemos escrito al exponer el sistema de Wundt; pp. 145 y siguientes.

blico hace desmayar la especulación metafísica, también lo es, que no se produce nada extraordinario, que venga á sacudir esta indiferencia. Desde luego que esto no puede aplicarse á todo trabajo filosófico, cualquiera que él sea; y el éxito mismo de la mayor parte de las obras de Wundt, es una prueba suficiente. Y al lado de las suyas, han aparecido después en Alemania otros trabajos notables de lógica, de moral y de sociología.

»Pero lo que se encuentra abandonado de un modo especial es la metafísica; hay pocas obras nuevas que traten de esta materia, el efecto que ellas producen es muy limitado y la influencia prácticamente nula. Preguntábase, no hace mucho, á un joven profesor de la Universidad de Berlín: «¿Qué doctrina filosófica sigue usted?» «La mía», contestó sonriendo. Y en verdad que hubiera sido difícil al joven responder de otro modo que con esta humorada, á no haber ido á buscar un nombre en la historia.

»Por lo demás, si alguna doctrina metafísica ejerciese hoy influencia notable sobre las inteligencias, encontraríamos algún eco de la misma en las Universidades. Consultemos los programas de algunas de éstas, y veremos la importancia insignificante que en ellos corresponde á la metafísica. En la Universidad de Königsberg, 45 profesores han anunciado las materias que han de explicar en la Facultad de filosofía. Esta Facultad comprende, como es sabido, lo que en Francia se enseña en las Facultades de letras

y de ciencias. De 45 profesores, tres solamente tratarán de materias que se refieren á la filosofía, y *ni uno solo* de metafísica propiamente dicha. En la Universidad de Munich, la Facultad de filosofía se subdivide en dos secciones: la sección de ciencias matemáticas, físicas y naturales, y la de ciencias morales y sociales. Ésta cuenta 36 profesores, de los cuales cinco han debido tratar, en el semestre del invierno de 1894-1895, de materias propiamente filosóficas, y sobre todo de lógica y de psicología; dos de ellos hablarán también de metafísica. Por último, la Facultad de filosofía cuenta en Berlín por lo menos con 160 profesores; seis de éstos anuncian para las explicaciones materias que se refieren á partes distintas de la filosofía, pero sobre todo á la psicología, á la lógica, á la ciencia social y á la historia de las teorías; *uno solo* se ocupará de metafísica propiamente dicha (las pruebas de la existencia de Dios), y otro examinará el positivismo moderno. A esto se reduce todo; las cifras hablan por sí mismas y la conclusión salta á la vista. Nada de especulación metafísica original; el interés de los discípulos como el de los maestros se dirige por completo á otros objetos* (1).

Este año, durante el semestre del verano de 1897, anunciaban los programas de las 21 Universidades alemanas solamente *cuatro clases* de metafísica general, dejando á un lado los Se-

(1) LÉVY-BRUHL, *Revue des Deux Mondes*, año 1895.

minarios ó Institutos diocesanos. Si se quiere hacer la comparación de esta cifra con las respectivas de las otras clases, bastarán los siguientes datos: Introducción á la filosofía, cuestiones fundamentales, propedéutica: 18 clases ó ejercicios; — Lógica, criteriología, pedagogía: 33 clases ó ejercicios; — Psicología: 41 clases ó ejercicios; — Cuestiones especiales, no de metafísica: 41 clases ó ejercicios; — Historia general de la filosofía, é historia especial de las diversas escuelas filosóficas: 76 clases ó ejercicios (1).

Las dos *Criticas* y algunos otros escritos de Kant son el tema preferido de los trabajos filosóficos en las Universidades alemanas. La Academia de Berlín prepara una nueva edición de las obras de Kant, para cuya empresa se ha realizado ya una suscripción cuantiosa. Recientemente, en 1896, ha sido fundada una revista especial, *Kantstudien* (2), con el objeto exclusivo de estudiar, desde el doble punto de vista doctrinal é histórico, la obra del filósofo de Königsberg, y la influencia ejercida en todas las naciones del mundo.

El movimiento idealista ha suscitado recien-

(1) Hemos reunido en un cuadro sinóptico, al final de este volumen, las clases y ejercicios explicados en las Universidades alemanas durante el semestre del verano, desde últimos del mes de Abril hasta mediados del de Agosto de 1897. (Apéndice I.)

Los mismos alemanes confiesan el poco interés que en su país despierta la metafísica. Véase á este propósito un interesante artículo que acaba de publicarse con la firma de BUSSE, *Die Bedeutung der Metaphysik für die Philosophie u. die Theologie; Zeitschrift f. Philosophie u. phil. Kritik*, 1897, Nov. S. 26.

(2) *Kantstudien*, herausg. von DR. VAHINGER, Leipzig, Voss.

temente en Alemania un grupo de escritores, que se han propuesto el desarrollo de un programa común, á que han dado el nombre de *filosofía de la inmanencia*; entre los cuales deben citarse Schuppe, von Schubert-Soldern, Kauffmann, y hasta cierto punto también Rehmke. Este grupo dispone de un órgano intitulado *Zeitschrift für immanente Philosophie*, dirigido desde el principio por Kauffmann. La filosofía de la inmanencia se propone describir la realidad, con exclusión de todo complemento hipotético y de toda suposición metafísica. Su carácter esencial es la negación de todo lo que, bajo cualquier aspecto, pueda aparecer como trascendente; *no se admite nada fuera de la conciencia*; el ser consciente y el ser real se conciben en esta filosofía como idénticos (1). Es más aún; para Kauffmann, «la oposición misma entre el sujeto y el objeto no está contenida en la realidad, sino que es sólo un complemento hipotético» (2). Semejante teoría conduce lógicamente al *solipsismo*, y convienen en ello; pero esta consecuencia es rechazada en la práctica.

El conflicto agudo entre el realismo espontáneo y el subjetivismo de las escuelas filosó-

(1) «La noción de cognoscible comprende exclusivamente los hechos de conciencia, y estos últimos se identifican con los hechos de la realidad empírica.» KAUFFMANN, *Immanente Philosophie*, Leipzig, 1896, S. III.—Véase la exposición crítica de la filosofía inmanente en WUNDT, *Phil. Stud.* 1896, 12 ter. Bd., S. 318-408, *Ueber naiveen u. Kritischen Realismus*.—Véase igualmente la réplica de V. SCHUBERT-SOLDERN y los reparos de WUNDT, *ibid.*, 1897, 19 ter. Bd. S. 305-318.

(2) *Immanente Philosophie*, S. 38.

ficas, ha sugerido al profesor de la Universidad de Zurich, Richard Avenarius, una nueva tentativa, con el fin de elevarse sobre las escuelas y de reunir en una sola el empirismo y el criticismo, por medio de lo que él llama *empiriocriticismo*. La obra principal de Avenarius es la *Crítica de la pura experiencia* (1); su idea predominante consiste, en que la inteligencia humana debe mantenerse sobre todos los sistemas que afirman ó niegan, ya sea el realismo ó el idealismo, sea la materia ó el espíritu, lo relativo ó lo absoluto; porque todos estos sistemas desfigurán los datos primitivos admitidos por todo el mundo. ¿Cuáles son estos datos? El primer axioma empiriocritico va á decirnoslo, y Avenarius le formula en estos términos: «Cada individuo humano supone primitivamente enfrente de sí un medio (Umgebung), compuesto de diversas partes; supone, además, otros individuos humanos en posesión de diversas *enunciaciones* (2); y supone, por último alguna relación de

(1) *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 Bde., Leipzig, 1883 y 1890. La obra había pasado casi inadvertida hasta estos últimos años. El autor ha muerto en 1896, en Zurich, donde estaba de profesor. Muchos jóvenes, entre los que sobresalen Carstanjen y Willy, se han adherido al empiriocriticismo, y defienden con ardor las doctrinas del maestro. Carstanjen ha publicado en la *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1896, S. 361-391, una biografía de Avenarius y una exposición sumaria de sus ideas filosóficas.—Véase sobre el empiriocriticismo una extensa crítica de WUNDT, *Phil. Stud.* 13ter Bd., 1896, S. 1-105, y un estudio de M. DELACROIX, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nov. 1897.

(2) Por *enunciaciones* (Aussagen) debe entenderse aquí toda expresión, de cualquier género que sea, la palabra, el gesto, el movimiento, la risa, etc., que traduzca de algún modo las percepciones, pensamientos, recuerdos, etc.

dependencia, cualquiera que sea, entre estas enunciaciones y el medio. El fondo de todas las concepciones filosóficas del universo, sean ó no críticas, no puede ser más que una modificación de esta suposición primordial» (1). La ley fundamental de la teoría de Avenarius consiste en obligar á la filosofía á partir de esta base, y no para hacer adiciones en ella, especulativas ó dogmáticas, sino para describirla y analizarla. Y como no se establece nunca separación entre los términos esenciales de esta suposición, el medio y el individuo ó el yo, sino que la descripción completa ha de envolver á uno y á otro, como partes enlazadas de una totalidad indivisa, de aquí que el *empiriocriticismo* es monista; ó mejor dicho, los problemas del dualismo y del monismo no tienen en él sentido alguno (2).

Respecto á Inglaterra, hacia ya mucho tiempo que el célebre filólogo Max Müller venía trabajando por aclimatar aquí las ideas reinantes en su país de origen; la filosofía de su obra *Science*

(1) *Kritik der reinen Erfahrung*, I Bd, Vorwort, VII. A este primer axioma referente al contenido del conocimiento, añade el autor otro segundo relativo á su forma; el cual viene á decir, que el conocimiento científico emplea en el fondo los mismos procedimientos que el conocimiento vulgar.

(2) El problema de la *Critica* debe determinar, en un sentido lógico y bajo forma hipotética, las relaciones del individuo y del medio. Esta relación es doble. El medio obra, de una parte, sobre el individuo por excitaciones á las cuales éste responde; y de otra, es la condición de existencia y conservación del individuo, al cual presta el alimento, y le protege. Avenarius llama *valor R* (de la palabra *Reiz*, excitación) á todo valor accesible á la descripción, en cuanto se supone ser un elemento del medio; y *valor E* (de *Empfindung*, sensación, á todo valor accesible á la descripción, considerado como contenido de la enunciación de un individuo humano. Los valores «psí-

of thought es la misma de Kant, y gracias á él fueron importados en Inglaterra los trabajos de Noire (1), comentador inteligente y fervoroso adepto del filósofo de Königsberg. Quiso además celebrar el centenario de la primera publicación de la *Critica de la razón pura*, contribuyendo con su nombre y su autoridad á una traducción inglesa de la obra del gran crítico alemán.

Los prestigios de Darwin y de Herbert Spencer fascinaron durante mucho tiempo las inteligencias, atrayéndolas sobre el problema de la evolución; una pléyade de sabios, entre ellos Huxley, Tyndall y Romanes, y de psicólogos más observadores que metafísicos, herederos de David Hume y de Hartley, especialmente los dos Mill y Alejandro Bain, secundaron la tendencia empírica del pensamiento filosófico; pero la influencia de Kant, á pesar de ser tardía, no es allí menos poderosa al presente. Un observador de primer orden, Balfour, escribía no

quicos» dependen de los primeros valores *R*, indirectamente por el intermedio del sistema nervioso central, llamado *sistema C*. Determinar primero las modificaciones del sistema *C*, bajo la acción del medio, describir después y clasificar los valores psíquicos según las oscilaciones del sistema *C*; tal es el objeto que el autor se ha propuesto en sus dos volúmenes de la *Critica de la pura experiencia*. Ha llegado de este modo, dice uno de sus discípulos, á considerar los dos mundos del ser y del pensamiento de una manera unitaria y consecvente, como valores *E*, dependientes de variaciones determinadas del sistema *C*. — (CARSTANJEN, *Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil.* 1896, S. 381.)

(1) LUDWIG NOIRÉ, *Die Lehre Kants und der Ursprung der Vernunft*, Mainz, 1882. *Die Entwicklung der abendländischen Philosophie*, Mainz, 1883.

hace mucho lo que sigue: «El idealismo transcendental» no está representado en Inglaterra más que por una pequeña minoría; pero esta minoría comprende lo más selecto entre los especialistas, y cuya importancia sería inútil desconocer» (1).

El idealismo kantiano ha desenvuelto en Inglaterra, lo mismo que en Alemania, la lógica de sus consecuencias; T. H. Green es tenido como el jefe de este movimiento de ideas; el hegelianismo ha conseguido penetrar en las Universidades de Glasgow y de Oxford; Caird, que acaba de suceder a Jowett en Oxford, y Bradley, *fellow* del Colegio Menton en Oxford, son los continuadores del espíritu hegeliano (2).

En los *Estados Unidos*, durante la primera mitad de este siglo, ejerció el realismo escocés sobre las inteligencias una influencia poderosa; más tarde se apasionaron allí por la evolución, por la de H. Spencer más aún que por la de Darwin, recibiendo así, envuelto en el realismo «transformado» del evolucionista inglés, el primer fermento idealista; y hace unos veinte años comenzó la juventud americana á transportar de

(1) BALFOUR, *The foundations of belief*, p. 6; pp. 138 y sig.

(2) La obra de BRADLEY, *Appearance and reality*, que tuvo en Inglaterra una gran resonancia, concluye con estos términos: «Hay una frase muy conocida de Hegel, que yo no aceptaría sin reservas. Pero quiero terminar con una proposición poco diferente de ella, y que quizá exprese más exactamente el método esencial de la filosofía hegeliana. Fuera del espíritu no hay ni puede haber realidad alguna, y en la medida en que una cosa es espiritual, es verdaderamente real.»

las Universidades alemanas sus teorías francamente idealistas, más hegelianas que kantianas; y puede decirse que son éstas las que hoy dominan en la enseñanza universitaria de los Estados Unidos (1).

En *Francia*, ya en el primer cuarto de siglo, habían recibido en distintos grados la influencia del idealismo alemán primero Victor Cousin, y más tarde Vacherot, Secrétan y Ravaisson.

Pero la acción verdadera de Kant data principalmente de Renouvier; sus *Essais de critique générale*, que aparecieron de 1859 á 1864, ejercieron sobre el pensamiento francés una influencia sorda pero continua; Pillon, Dauriac y Brochard tomaron de él directamente sus ideas, y este último llama á Renouvier «el hombre que puede, con razón, ser tenido al presente como el mejor representante de la filosofía francesa.» Algunos años más tarde, M. Lachelier introducia en la enseñanza universitaria el criticismo kantiano; y uno de los que más ascendiente consiguieron sobre la juventud francesa, M. Boutroux, discípulo de Lachelier, continuó promoviendo la tendencia crítica de su maestro.

Renouvier había fundado, en 1871, la *Critique philosophique*, y al desaparecer ésta en 1889, inauguró M. Pillon, al año siguiente, una publi-

(1) Véase ROYCE, *Systematic Philosophy in America in the years, 1893-1895*; Archiv für system. Philosophie, 1897, S. 248.-V. MATTOON MONROE CURTIS, *An Outline of philosophy in America*; *Western Reserve Univ. Bulletin*, March, 1896.

cación concebida en el mismo criterio, *l'Année philosophique*.

No queremos con esto decir que los escritores y profesores de las Universidades en Francia hayan adoptado de un modo absoluto y sistemático el criticismo en toda su extensión; pero es lo cierto, que el espíritu del filósofo de Königsberg se ha infiltrado por todas partes en la esfera intelectual, y que después de él se observa cierta predilección por Hegel y Berkeley; por manera, que la tendencia general de la filosofía en Francia es hoy bien manifiesta hacia el idealismo ó el subjetivismo.

Los programas de curso explicados en las Universidades francesas son una demostración palmaria de la decadencia de los estudios metafísicos, y de que el pensamiento filosófico se esparce, más aún que en Alemania, si cabe, en cuestiones exclusivamente de detalle. Durante este mismo año académico de 1897-1898, no hemos encontrado en programa alguno (1), tanto del Colegio de Francia, como de las Universidades de París, Aix, Alger, Besançon, Bordeaux, Caen, Clermont-Ferrand, Dijon, Grenoble, Lille, Lyon, Montpellier, Nancy, Poitiers, Rennes y Toulouse, ni un solo curso de *Metafísica general*. Se hablará de todo: de la filosofía tanto antigua como moderna; de estética, de las condiciones generales de la conciencia, de la imaginación

(1) Véase el suplemento de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, Sept.-Nov. 1897.

creadora, de la idea democrática en Francia, de los principios de las ciencias sociales, etc... M. Séailles, por ejemplo, anuncia en la Universidad de París conferencias sobre «la ley de la síntesis en la vida del espíritu»; M. Hamelin, en Burdeos, se propone explicar «los elementos principales de la representación y su encadenamiento»; M. Bernés, en Montpellier, toma como asunto «la idea de justicia y algunas fases de su evolución»... y como éstos, todos los demás. Pero no hay que buscar quien haga la «justicia» de buscar la verdadera «ley de la síntesis en la vida del espíritu», en una psicología inspirada en la sana metafísica.

No debemos omitir hablar aquí de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, fundada en 1893; porque refleja con exactitud la última orientación del pensamiento en Francia. La tendencia de dicha revista representa la reacción contra el culto exclusivo del hecho, y por este título merecen aplauso los esfuerzos de esta juventud que se ha propuesto «salir por los fueros de la razón y servirla, considerando en ello el bien más grande que deben hacer por el honor de su nación.» Sería de desear, dicen estos jóvenes en el *Artículo-programa*, que la especulación filosófica se pusiera en vías de mayor desenvolvimiento público tal, que no cediera en vigor al pensamiento filosófico de ningún otro país» (1). Pero no hay que formarse

(1) *Article-programme*, janvier p. 1893, 5.

la ilusión de que la *metafísica* de la nueva revista sea la *ontología* tradicional, ó filosofía primera, que más allá de las propiedades físicas del mundo sensible, y por encima de la cantidad geométrica ó aritmética, busca el *ser* como tal, sus atributos y sus relaciones.

Al leer el artículo-programa podrían caber dudas respecto á sus tendencias y carácter metafísico. «Nuestro propósito, se lee en él, es dar mayor relieve á las doctrinas de filosofía propiamente dicha; quisiéramos atraer la atención pública hacia las teorías generales del pensamiento y de la acción, de las cuales ha estado aquélla alejada algún tiempo, y que, sin embargo, han sido siempre, bajo el nombre desacreditado hoy de metafísica, el origen único de las creencias racionales» (1). Pero los artículos aparecidos en la misma revista desde 1893, bajo las firmas de MM. Rauh, Remacle, Louis Weber, Halévy, Brunshwieg y Bergson, indican claramente que la metafísica no es para todos ellos otra cosa que el análisis psicológico de la conciencia.

El escritor más original de todos es Bergson; de su última obra ha dicho Fonsegrive que, después de Maine de Biran, no se había escrito nada semejante en la filosofía francesa (2). La psicología de M. Bergson se halla condensada en sus dos obras: *Essai sur les données immédiates*

(1) *Article-programme*, janvier 1893, pág. 2.

(2) *Spiritualisme et Matérialisme*, artículo de la *Quinzaine*, 1^{er} février 1897, París.

de la *conscience* y *Matière et Mémoire* (1). Bajo el imperio de las necesidades de la vida individual y social, nos vemos precisados á representarnos los datos de la conciencia como cosas fijas, como elementos cuantitativos, yuxtapuestos y simultáneos. Semejante manera de representar las cosas «en lenguaje de espacio», dice Bergson, obedece á necesidades utilitarias. El artificio del método científico consiste en desprenderse de este convencionalismo vulgar en la manera de concebir el conocimiento, y en examinar la realidad, tal como ella es (2). Ahora bien: esta realidad de que tenemos conciencia se compone de fenómenos cualitativos, que se suceden en el tiempo.

En su primera obra dejaba subsistir Bergson la oposición entre el *yo* «utilitario ó artificial» y el *yo* «profundo» y «verdadero»; pero en la segunda concluye por resolver este dualismo. La oposición de los dos principios, cuerpo y alma, materia y espíritu, no existe, dice el autor, en el contenido real de la conciencia, sino que debe mirarse como creación artificial del entendimiento. «Aquella se resuelve en la triple oposición de lo inextenso y lo extenso, de la

(1) París, Alcan, 1889 y 1896.

(2) «El artificio del método consiste simplemente en distinguir el punto de vista del conocimiento usual ó útil y el del conocimiento verdadero. El tiempo, en el cual nos contemplamos obrando, y en que es útil que nos contemplemos, es una duración cuyos elementos se disocian y yuxtaponen; pero la *duración en que obramos*, es una duración, en la cual nuestros estados conscientes se fundan unos en otros.» *Matière et Mémoire*, pág. 205.

cualidad y la cantidad, de la libertad y la necesidad» (1). Pero entre lo inextenso y lo extenso hay un término medio, cual es, lo real en sentido estricto, esto es lo *extensivo*, el carácter *extenso de la sensación*; del mismo modo, entre la cualidad y cantidad hay una transición, y ésta es la *tensión*; y, por último, la oposición entre la libertad y la necesidad se resuelve de una manera análoga, «dejando una amplitud, cada vez mayor, al movimiento en el espacio, y una tensión creciente y concomitante de la conciencia en el tiempo.»

Aunque M. Bergson se ha propuesto apartar la conciencia de lo convencional, para dirigirla á la intuición de la realidad pura, permanece, sin embargo, envuelto por el idealismo. La realidad se compone, para él, nada más que de un conjunto de imágenes (2).

Otros escritores de la misma revista, y especialmente M. Remacle y M. Luis Weber, se han encargado de llevar el idealismo hasta la más extremosa exageración. El idealismo, dice M. Remacle, no puede detenerse en la negación de la cognoscibilidad de la realidad del mundo *exterior*; la lógica nos obliga á pasar adelante, igualando en este punto con el mundo exterior no sólo el *noumeno interior*, el yo substancial, sino hasta los mismos fenómenos de conciencia,

(1) *Matière et Mémoire*, páginas 273-278.

(2) Llamo *materia*, escribe Bergson, al conjunto de imágenes, y *percepción de la materia*, á estas mismas relacionadas con la acción posible de una imagen determinada, que es mi cuerpo. *Ibid.*, pág. 7.

cuando ya han pasado. En general, los estados de conciencia no pueden enseñarnos nada sobre la existencia ó naturaleza de un objeto distinto de ellos mismos. Debemos citar sus propias palabras, y por ellas comprenderemos todo el poder destructor del principio idealista.

«Conocer un estado de conciencia, escribe, »es una expresión contradictoria; porque conocerle equivale evidentemente á no conocerle »*tal cual es*, ó mejor dicho, *tal cual era*; porque »no existe ya en el momento en que se da uno »cuenta de él... Hay, pues, aquí dos idealismos »que se imponen: el idealismo que podríamos »llamar *externo*, para dar á entender que se »refiere al mundo exterior, y el idealismo que »nosotros llamamos *interno*, para significar que »concierno al mundo de la conciencia. El segundo es la razón fundamental del primero...»

«La ciencia, de que el hombre tanto se envanece, no es más que una quimera; y una quimera que ha creado de su propia cosecha el día en que, en el orgullo y exaltación del pensamiento humano, apareció, con la idea del yo, la posibilidad y luego la necesidad de la reflexión» (1).

«No solamente nos es imposible conocer un *no-yo* objetivo, pero ni siquiera podemos conocer, por medio de la reflexión, nuestros estados de conciencia; porque somos una *duración*

(1) REMACLE, *Revue de Métaphysique et de Morale*, an 1893, páginas 254-265.

»(serie de estados sucesivos), y sólo el conocimiento espontáneo puede ofrecernos un conocimiento verdadero de los mismos» (1).

Si, pues, no podemos conocer un *no-yo* objetivo, ni los estados de conciencia que ya pasaron, ¿de qué sirve entonces la reflexión?—Ésta significa el deseo y la tendencia hacia la existencia consciente futura; el acto de reflexión termina por crear un nuevo estado de conciencia, y engendra una especie de prolongamiento de la existencia hacia lo porvenir.

La psicología no se propone otra cosa que continuar sistemáticamente esta realización de nosotros mismos; de aquí que, más bien que ciencia, es arte: el arte de realizar el alma conforme á un ideal que debe ser la duración. «La psicología normal puede, pues, definirse: una expansión de nosotros mismos en la duración, produciéndose según la duración.»

Y siendo nuestra duración una existencia cualitativa y un *llegar á ser* «devenir» continuo, el arte de la psicología deberá observar estas dos reglas: consiste la primera en *no poner en práctica ningún elemento objetivo*, es decir, ninguna noción tomada del espacio, porque los caracteres generales del espacio son diametralmente opuestos á los de la duración; y la segunda, en *no afirmarse nunca definitivamente*, sino desechar siempre toda certidumbre; la conciencia debe tender hacia la duda real, porque la

(1) *Ibid.*, 1896, pág. 149.

construcción psicológica debe estar siempre *in fieri*, como el alma que en ella se realiza. En la antítesis, por tanto, entre el sujeto y el objeto, no deberá tomar partido por el uno ni por el otro, ni contra los dos. El espíritu ha de guardar una actitud crítica respecto de todo, aun respecto de nuestro propio pasado psicológico; y así, el alma se hará independiente de toda realidad interior y exterior (1).

Por su parte, Louis Weber acusa á los idealistas de inconsecuentes. Consideran éstos—dice—la Metafísica como una teoría del conocimiento; y el conocimiento es para ellos una *cosa en sí* con la cual pretenden construir la ciencia; luego caen en el realismo que querían evitar. Kant, Renouvier, Spencer nos presentan las categorías del entendimiento, las formas de la intuición sensible, ó los estados de conciencia como «cosas determinadas», como «objetos»; aparecen así *la idea* del objeto y el *objeto* mismo opuestos uno á otro, como dos términos heterogéneos, el primero de los cuales sólo tiene existencia lógica, y al segundo se le supone existencia real; se da por supuesto que, entre estos dos términos heterogéneos, la idea y su objeto, el conocer y lo conocido, hay una relación fija que al idealismo toca determinar. Ahora bien: semejantes concepciones son todas realistas; la única existencia es «la existencia lógica; la exis-

(1) Véase «Estudio de un método en psicología» (continuación), *vue de Mét. et de Mor.*, 1897, páginas 320-341.

tencia no encierra nada más que la idea de existencia.»

«La opinión común cree que la existencia de las cosas... no depende de la afirmación de las mismas, que las hace participar del ser inmediato de la enunciación.

«En efecto, vivimos en la creencia innata é indeclinable de la realidad de las cosas, del mundo exterior y de nosotros mismos, y nos es absolutamente imposible no atribuir á los objetos una existencia distinta é independiente de las ideas que de ellos tenemos. Parece así que á todas las ideas corresponden objetos que no son ideas, ó al menos que éstas, por lo mismo que son ideas de lo real, han de tener su objeto es decir, su propia realidad fuera del ser lógico.

«La historia de la filosofía se confunde, hasta cierto punto, con la historia de esta cuestión; todos los recursos de la dialéctica y todos los esfuerzos del análisis psicológico han venido dirigiéndose hacia este fin, y á medida que se avanzaba en este sentido, iba haciéndose más inaccesible el objeto último de la ciencia y escondiéndose en un horizonte cada vez más obscuro. Así que la historia de la filosofía expresa la historia de las vicisitudes de nuestro realismo incurable. El objeto material, extenso y divisible, fué sustituido por el objeto psíquico, sensación ó imagen, apetito ó voluntad; éste, después, por el objeto puramente intelectual, las categorías del entendimiento y las formas de la intuición; y, por último, ha quedado el objeto

«estrictamente racional, la idea universal y el pensamiento consciente de sí. Hasta el fenómeno ha caído también en el realismo; porque, á pesar de considerar al realismo anterior á él como una consecuencia inevitable de nuestra constitución mental y un elemento inseparable de doble representación, uniendo lo representado al representante, ha tomado las categorías por una realidad superior á la realidad conocida por medio de ellas, erigiendo así en una existencia suprema las condiciones del pensamiento de la misma existencia. Cualquiera, por tanto, que sea el término final, ya sea éste la idea del mundo, ó la idea de la imagen del mundo, ó la idea de la idea de esta imagen, siempre resulta más ó menos que se cae en las ilusiones del realismo natural, porque siempre se ha creído en la existencia de un objeto de estas ideas, y siempre también se ha creído percibir una realidad última, existente en sí y por sí, de una existencia *extra-lógica*, es decir, exterior á los juicios en los cuales ésta se afirma como sujeto lógico del verbo «ser» (1).

«En vano se replicará que las ideas corresponden á objetos, y que á estos objetos como tales, y no á las ideas que de ellos tenemos, es á quien debe atribuirse la existencia. Porque, ¿qué es el objeto de una idea, considerado como

(1) L. WEBER. *L'idéalisme logique*, en la *Rev. de Mét. et de Mor.*, Nov., 1897, pág. 684.

» término de la reflexión? Éste á su vez no es
 » más que una idea, respecto de la cual la pri-
 » mera es la idea elevada al grado superior de la
 » reflexión y promovida al rango de idea. La re-
 » flexión se mueve en el seno del sér, y sus obje-
 » tos nunca son otra cosa que formas del sér;
 » donde ella contempla su propio sér afirmán-
 » dose. Sin duda que vivimos, percibimos, sufri-
 » mos; pero, ¿cómo juzgamos estas cosas, si no es
 » por las ideas que tenemos de vivir, de percibir
 » y de sufrir? Importa poco que el hecho cuya
 » existencia afirmamos sea ficción ó real; ficción
 » ó realidad no tienen, en el sentido de ser, más
 » que una significación relativa. Se trata de
 » saber si la afirmación de vivir, de percibir y
 » de sufrir es tan sólo una afirmación lógica,
 » un reflejo del pensamiento discursivo, con el
 » mismo título que la afirmación de cualquiera
 » otra cosa. Se trata de saber si la existencia de
 » estos objetos, que, por inevitable ilusión de
 » óptica intelectual, se localiza más allá de la
 » afirmación que de ellos se hace en el discurso,
 » no es simplemente la existencia lógica que
 » envuelve toda afirmación, tanto de lo verda-
 » dero como de lo falso. Enunciar esta pregunta
 » equivale á haber dado implícitamente la res-
 » puesta. Si la existencia no se distingue *lógica-*
 » *mente* del sér, tampoco se distingue *realmente*,
 » porque la realidad que se busca fuera del sér
 » está en él contenida toda entera, por lo mismo
 » que se pretende oponerle como el exterior al
 » interior. *Todo lo demás que no es idea tampoco*

» es más que una idea. Luego, en suma, estas
 » diversas tentativas del criticismo kantiano y
 » post-kantiano, del positivismo y del agnosti-
 » cismo, son semejantes en los resultados. Todos
 » ellos aspiran á conocer la existencia extra-
 » lógica fuera del sér; lo cual es tan contradic-
 » torio como creer que un globo pueda subir más
 » allá de la atmósfera terrestre.

» No solamente la materia y la extensión, sino
 » también el apetito y la voluntad, sin exceptuar
 » la llamada conciencia íntima y profunda de
 » nuestra propia vida interior, son conceptos su-
 » mamente oscuros, que encubren la creencia
 » en una existencia, que sostendría la existencia
 » lógica, á la manera como el fuego interior del
 » globo sostiene la corteza exterior sobre la cual
 » nos movemos.» (1).

Hemos llegado ya al último término de las negociaciones antirrealistas.

Descartes estableció el principio, de que nada hay absolutamente cierto, fuera del testi-

(1) L. WEBER. *Ibid.*, páginas 694, 698 y 699.—M. Weber, en su crítica del idealismo, habla de la *existencia* lógica; hubiera sido más exacto decir *sér* lógico. El sér se divide en *real* y *lógico*; el primero es, el que existe ó puede existir independientemente del pensamiento que le representa; el *sér irreal, lógico, de pura razón*, no tiene otra entidad que aquella que le da la representación. La idea de este último es negativa y presupone desde luego esencialmente la noción del sér real. ¿Qué sería, en efecto, la creencia de un *sér lógico, irreal*, si no se supone el sér real, del que el anterior es negación?

M. Weber se pregunta si la afirmación de vivir, de percibir y de sufrir no es una afirmación lógica.

No se trata aquí de si la afirmación es una afirmación sin más. Se trata de saber si la afirmación de vivir, de percibir, de sentir, es la afirmación de otra afirmación simplemente, ó si aquella es la afirmación de alguna cosa que se llama vivir, percibir, sufrir. Se trata además

monio de la conciencia sobre la realidad del pensamiento y del yo pensante. Locke, Berkeley y Hume, á su vez, niegan todo valor á nuestros conocimientos de objetos exteriores; y el último de éstos llega á negar también la substancialidad del alma. Hasta aquí queda aún al abrigo del excepticismo la certidumbre empírica; y el mismo Kant, bien es verdad que sacrificando la lógica, opone á las representaciones fenoménicas los *datos* de la experiencia; en la intuición presupone las impresiones, y en la forma de conocimiento el contenido ó materia.

Pero una vez admitido que la participación del sujeto en la representación del objeto basta para alterar el valor de lo representado, era evidente que el hacha del idealismo había de aplicarse, tarde ó temprano, también á la conciencia, cortando en ella las bases de toda certidumbre interna. Porque el idealismo interno, y en esto tiene razón M. Remacle, es la base del idealismo externo.

de saber si la afirmación que recae sobre el vivir, percibir, sufrir, es una entidad de pura razón, ó, si al contrario, es la expresión palpitable de un pensamiento que vive y se siente vivir, el acto *de alguno* que pone en el orden lógico el vivir, el percibir y el sufrir.

Un globo, dice Weber, no puede ascender mas allá de los límites de la atmósfera terrestre, es cierto; pero si hay límites, luego hay un más acá y un más allá de esos límites; el lado de allá es la ficción; sea: pero ¿y el de acá? Hay necesariamente un mundo opuesto á la ficción, y á este mundo el género humano le ha llamado siempre las cosas, la realidad.

¡Esto, á menos que M. Weber no pretenda que la ascensión en globo es una ficción de aeronauta, en una ficción de globo, á través de un espacio ficticio, hasta un límite ficticio, que separa una ficción de atmósfera terrestre de las ficciones..!

Háse dicho que el idealismo, así entendido, conduce al *solipsismo*. Esto es poco decir todavía. El *solipsismo* suprime todo lo que no es el sujeto pensante, es verdad; pero conserva el sujeto pensante, el mismo que juzga, razona y traduce mentalmente el idealismo en la fórmula: *Solus, ipse*. Ahora bien, el *solipsismo* es lógico al no admitir otro individuo que el yo—*solus*—, pero olvida sus premisas cuando admite un yo—*ipse*—, un sujeto idéntico á sí mismo á través de los juicios y de los razonamientos que conducen á la enunciación del idealismo; cuando, del yo *fenoménico* dado por la representación, hace un yo permanente, *el mismo, ipse*, ó lo que es igual un yo *substancial*.

Pero el antirrealismo lleva la negación más lejos, y destruye no sólo la realidad del sujeto, sino hasta del *acto* mismo representativo. La vida mental se sucede como el agua de un arroyo en la duración; el observador, colocado en la orilla, tiene la mirada fija en el agua, la ve pasar una vez; pero cuando pretende contemplar la misma agua por segunda vez, ya pasó. «La reflexión no puede contemplar los actos que pasaron» (1). ¿Qué queda,

(1) ¿Cómo Remacle no ha visto que, si así fuera, la conciencia no tendría el sentimiento de la *duración*? Sentirse *durar*, es encontrarse el mismo en dos momentos. Supóngase una serie sucesiva de puntos matemáticos, y añádaseles la conciencia, cada uno conocerá su posición en un momento determinado, es cierto; pero si no conoce además la posición del momento anterior, no podrá conocer que ha cambiado; no percibirá, por consiguiente, la *sucesión de posiciones* de un mismo punto, es decir, ni el movimiento ni la duración.

entonces, á la vista de la conciencia? Nada real, una afirmación l3gica. Lo 3nico que puede conocerse, concluye M. Weber, es el s3r l3gico, el s3r de raz3n.

Sup3rfluo nos parece a3adir, que el idealismo as3 entendido envuelve una contradicci3n demasiado manifiesta, para no acusar una absurda concepci3n en su origen. Haremos ver claramente su falsedad, cuando llegue la ocasi3n de someter á la cr3tica el principio general en que el idealismo se funda para negar *toda* certidumbre. Por ahora nos limitamos á demostrar, que el idealismo de los escritores de la *Revue de m3ta-physique et de morale* presenta incompleto el problema del conocimiento, es decir, considerado desde un punto de vista exclusivamente *negativo*; y la teor3a del conocimiento no puede acantonarse en el antirrealismo, porque tiene siempre un fin *positivo* que cumplir.

La ley fundamental de toda filosof3a consiste en comprender, en toda su integridad, los hechos elementales de la conciencia, y en formar una s3ntesis sin despreciar ninguno de estos datos. En el n3mero de los datos primitivos hallamos 3ste por dem3s evidente: algunas representaciones, á diferencia de otras, llevan consigo el sentimiento de una impresi3n experimentada por nuestra conciencia, y de la cual no nos sentimos autores; Fichte la llamaba *sentimiento de la necesidad*, y hac3a notar que damos el nombre de *experiencia* á las representaciones acompa3adas de este sentimiento. Herbert Spencer reconoc3a

la oposici3n entre los «estados d3biles de la conciencia, es decir, las representaciones imaginativas cuyo orden de sucesi3n puede depender de nosotros, y los «estados fuertes» que dominan al yo y le imponen la ley de su encadenamiento.

Un fil3sofo alem3n, Deussen, profesor en Kiel, hace resaltar con energ3a esta resistencia invencible de la conciencia á resignarse ante las conclusiones sistem3ticas del idealismo. Mirado desde el punto de vista del idealismo — escribe, — el mundo es una representaci3n. Todo este universo material, extendido en el espacio y en el tiempo, s3lo puede percibirse por la inteligencia; pero, mi inteligencia, dada su constituci3n natural, no me ofrece m3s que representaciones; luego el universo entero, sin exceptuar mi cuerpo, tal y como la inteligencia lo percibe en el espacio y en el tiempo, no es otra cosa que mi representaci3n.»

«Pero—sigue el mismo Deussen,—la fuerza de esta conclusi3n idealista se estrella contra la resistencia que naturalmente y de un modo necesario nos sentimos obligados á oponerle. Esta resistencia natural se fortifica, por otra parte, al entrar la reflexi3n. Basta, en efecto, para sentirla agrandarse en nosotros con s3lo pensar que, si el idealismo est3 conforme con la verdad, los m3s punzantes dolores, las m3s crueles quemaduras de nuestro cuerpo ser3an para la inteligencia tan s3lo representaciones, ni m3s ni menos como los dolores 3 quemaduras que pudiera

sufrir cualquier otro individuo, y de las cuales tuviéramos representación» (1).

Toda filosofía cualquiera que ella sea, idealista ó realista, ha de tener en cuenta este sentimiento de pasividad que irresistiblemente experimentamos en la conciencia; este sentimiento exige un objeto que se haga sentir y le produzca; enfrente, y como opuesto á la representación que llamamos *experiencia*, existe lo que experimentamos y á que damos el nombre de *realidad*. Desconocer estos hechos primitivos y fundamentales, equivale á suprimir arbitrariamente uno de los elementos esenciales del problema crítico del conocimiento.

La realidad en sí misma, y en este punto todos los idealistas están de acuerdo (2), no aparece homogénea; el movimiento material y la conciencia, «lo físico y lo mental,» «el cuerpo y el espíritu,» se oponen abiertamente uno á otro. De aquí se sigue necesariamente una de estas dos cosas: ó se dejan subsistir las dos series refiriéndolas á substancias distintas é independientes, estableciendo entre ellas la reciprocidad de acción, ó se reducen una y otra á la unidad. Y en el último caso, ¿qué unidad será ésta? ¿Se dirá con el monismo *materialista* que la materia, al llegar á cierto grado de desenvolvimiento, engendra la conciencia y produce ella

(1) DEUSSEN: *Die Elemente der Metaphysik*, S. 21-22. Leipzig, Brockhaus, 1890.

(2) Véase HÖFFDING: *Outlines of psychology*, transl. by M. LOWMES, página 62. London, Macmillan, 1891.

sola toda la vida intelectual? ¿Se dirá, al contrario, con el monismo *espiritualista*, que lo inmaterial engendra lo material, que lo mental es el elemento constitutivo de lo físico? O finalmente, si ninguna de estas dos concepciones empíricas del monismo es aceptable, ¿se recurrirá á la hipótesis de una entidad metafísica *única*, de la cual sean los fenómenos irreductibles de movimiento y de conciencia modalidades aparentes?

Todas estas hipótesis han tenido sus partidarios. Al presente el *monismo materialista*, considerado como explicación inmediata de los fenómenos internos, está en descrédito; más arriba hemos tenido ocasión de citar testimonios irrecusables en este sentido. El *monismo espiritualista* no encuentra tampoco mucho eco; no se comprende cómo los fenómenos materiales podrían interpretarse en términos de conciencia.

Y así como el fenómeno material no se concibe, en momento alguno de la evolución de la materia, que pueda identificarse con un acto espiritual, ni éste tampoco con un acto material, de igual modo tampoco se concibe la acción *real* del uno sobre el otro. En el supuesto de que el movimiento se convierta en calor, y el calor en proceso químico de la substancia cerebral, ¿se dirá por esto que el proceso nervioso se convierte á su vez en un equivalente de pensamiento? El sabio que observa por de fuera los fenómenos de la naturaleza no tiene derecho para afirmar una transformación de este géne-

ro, porque el pensamiento consciente no está al alcance de sus medios de observación; no hay, por otra parte, medida común entre el pensamiento consciente y los procesos físico-químicos que le han precedido.

¿Deberemos creer entonces que se interrumpe la continuidad de la naturaleza? Esto no lo admite hoy ningún sabio. El proceso nervioso que suscita el pensamiento se convierte en otro proceso material equivalente, y merced á esta ley de continuidad la constancia de la energía queda á salvo. Cuanto al proceso psíquico, sólo puede afirmarse de él que va á la par con el nervioso, pero sin que con éste tenga enlace de causalidad de ningún género; lo único que en este punto nos enseña la experiencia es que el proceso psíquico y el físico son *paralelos*. «Nunca, escribe Paulsen, los procesos físicos son efectos de los psíquicos; é inversamente, los procesos psíquicos tampoco son jamás efecto de los físicos» (1). Ó, según la expresión de Ziehen, las dos series no son *subordinadas* una á otra, sino *coordinadas* (2). En estas breves fórmulas se resume la concepción de la naturaleza, y más especialmente de la naturaleza humana, conocida con el nombre de *teoría del paralelismo*, hacia la cual se inclina generalmente la psicología contemporánea.

Por medio de interpretaciones ligeramente

(1) PAULSEN, *Einleitung in die Philosophie*, 4te. Aufl. Berlin, W. Hertz, 1896, S. 88-91.

(2) ZIEHEN, *Leitfaden d. phys. Psych.* Jena, 1896, S. 225.

variables de esta hipótesis, se puede suponer también con Wundt por ejemplo, que todas las partículas de la materia organizada tienen su concomitante psíquico paralelo; ó ir más lejos todavía, y sostener con Durand de Gros que toda la materia, aun la inorgánica, está dotada de vida en cierto grado (*polizoismo-polipsiquismo*); ó con Fouillée que por todas partes en el fondo de lo físico existe lo mental; ó, finalmente con Paulsen, que nada hay en el mundo que no sea animado y consciente (*Allbeseelung*). Pero es evidente que esta extensión ilimitada de la teoría es totalmente arbitraria; la experiencia, escribe Ziehen, sólo nos revela la aparición de las dos series, física y psíquica, en el dominio muy circunscrito de los centros corticales del cerebro. Aquí, pues, es donde únicamente tiene aplicación el problema del paralelismo.

Muchos de los que habían renunciado á *subordinar* la función nerviosa á la fuerza espiritual (espiritualismo), ó la función psíquica á la actividad cerebral (materialismo), intentaron reducir á unidad las dos series *coordinadas* de fenómenos, recurriendo á la hipótesis metafísica de Spinoza ó á otra semejante á ella. Imaginan, en efecto, una substancia absoluta, Dios ó el mundo, y la dotan de los atributos, pensamiento y extensión (*extensio et gotatio*); ó también se figuran que las últimas moléculas de la materia poseen, á la vez que extensión y propiedades físicas, elementos psíquicos, con lo cual se persuaden haber dado unidad al mundo. Pero, ob-

serva con mucha razón Ziehen, «semejantes teorías no nos ofrecen más que una unidad formal y puramente lógica para unir una á otra las dos series independientes; ni tienen otro valor que el de simples conjeturas sin pruebas, que en realidad no sirven de nada para resolver el problema de la connexion entre las dos series.

Recurriendo á procedimientos sofisticos más ó menos hábiles, continúa Ziehen, se ha buscado una manera de desvirtuar y obscurecer el contraste que presentan las dos series, física y psíquica.

Han dicho unos: las dos series prolongan sus raíces hasta lo absoluto, donde se identifican; aquí está, por tanto, la unidad que desdoblándose da origen á la diferenciación de las dos series coordinadas; y otros, pagándose de palabras, han dicho que lo material y lo espiritual son la misma realidad bajo dos aspectos diferentes, el uno físico accesible á la observación exterior, y el otro psíquico observable por la conciencia; es decir que son dos caras de una misma realidad (1).

(1) Son muchos los psicólogos que aceptan hoy esta hipótesis de la identidad. Nos vemos obligados, dice Hüffding, á concebir las acciones reciprocas de los elementos que componen el sistema nervioso, como la forma exterior de la unidad ideal interna de la conciencia. *Obra cit.*, pág. 65.

Ebbinghaus escribe en el mismo sentido: «Las cosas materiales y las almas son parcialmente como dos tejidos hechos de la misma hilaza... Los mismos procesos que, vistos por fuera son materiales, nerviosos, vistos por dentro son intuiciones, pensamientos, deseos...» *Grundz. d. Psych.* S. 46.

Esta hipótesis data de Fechner. «Entre el cuerpo y el alma, entre la materia y el espíritu, dice Fechner, no hay más que una diferencia

Hay que ser sinceros, concluye Ziehen; se impone inevitablemente la distinción absoluta entre las dos series coordinadas; definitivamente, debemos renunciar á encontrar un principio real de unidad entre ellas.

Problema es éste ante el cual se estrellará siempre la teoría de la evolución; ante la realidad evidente son inútiles los esfuerzos teóricos de mistificación. Porque, déense cuantas vueltas se quiera al problema, siempre resultará que los procesos cerebrales se verifican según las exigencias de la vida orgánica, independiente de la conciencia; luego ésta no sería más que un fenómeno superfluo, absolutamente inexplicable dentro de las leyes de la evolución biológica.

Pero la psicología *experimental*, añade Ziehen, no necesita preocuparse de los problemas metafísicos; su derecho y su deber consisten en atenerse nada más que á los hechos inmediatos. ¿Y son igualmente inmediatas las dos series de procesos psíquicos y físicos? De ningún modo.

de grado; uno y otro son comparables al exterior é interior de un círculo. Del mismo modo que un observador, colocado dentro del círculo no ve más que la parte cóncava, y el que la mira desde fuera sólo ve la convexa, así el observador de la naturaleza no puede leer en la conciencia, ni la conciencia ver directamente la naturaleza. No pueden observarse á la vez los dos lados opuestos de una cosa; pero en realidad es una sola, y la cualidad aparente proviene del modo de considerarla. FECHNER, *Elemente der Psychophysik*, 2te. Aufl. Bd. I, S. 1-7.

Sabido es que Taine ha popularizado en Francia esta interpretación ilusoria de los fenómenos inmateriales. Estos, dice, serían como la cara ó superficie cóncava de una lente, cuya superficie convexa nos presentaría la experiencia externa.

Al mirar un árbol, por ejemplo, podrá parecer que el árbol y la visión sean simultáneos; pero en realidad no es así; tan sólo la impresión visual es inmediata; la representación objetiva del árbol es elaboración consecutiva á la impresión inicial (1). Hablando, por tanto, con propiedad, el psicólogo debe atenerse únicamente á los procesos psíquicos. En consecuencia, dice Ziehen, para nosotros, que nos encerramos en una concepción estrictamente crítica y experimental de la psicología, no existen las dificultades que trae consigo la teoría del paralelismo.

Hay, por lo demás, entre los filósofos modernos una viva repugnancia á dejar subsistir este antagonismo irreductible en que han venido á terminar las dos direcciones racionalista y mecanicista de la psicología cartesiana; y esta repugnancia se explica. En primer lugar, la tendencia natural del espíritu humano es á unificar; así es que, cuando se le presentan elementos múltiples entre los que no hay incompatibilidad manifiesta, hace necesariamente un esfuerzo con el fin de unificarlos.

Hay, además, tantos índices de unión entre el cuerpo y el alma del hombre, que, lejos de imponerse á la conciencia el dualismo de Descartes, aparecía éste á las inteligencias libres de preocupación de escuela en contradicción con la realidad.

Por último, hay otra razón explicativa de

(1) ZIEHEN, obra cit., páginas 225-228.

esta repugnancia al dualismo, que, aunque de orden histórico, no es menos poderosa: las ideas de continuidad y de evolución de la naturaleza han penetrado hoy donde quiera que se elaboran la ciencia y la filosofía; para unos, los que se inspiran en la dialéctica hegeliana, la evolución será idealista; para otros, seducidos por el mecanicismo universal, ó por las teorías biológicas de Spencer ó de Darwin, la evolución revestirá un carácter más ó menos materialista; pero todos ellos creen necesario admitir, á manera de postulado, que las diferencias entre los seres son debidas, no á diversidad de naturaleza que los haga irreductibles, sino á una lenta acumulación de modificaciones infinitesimales. Esta influencia avasalladora y universal de la continuidad de la naturaleza data de Leibniz; la aplicación que de ella hizo inventando el cálculo diferencial, le indujo á suponer que las mónadas forman una serie infinita, y que cada uno de sus términos, aunque con naturaleza propia é independiente, no difiere, sin embargo, del que le precede y le sigue más que en modo inapreciable é insensible (1).

De este modo interpretado el antiguo adagio, *natura non facit saltum*, contenía el germen de las teorías que explican por la evolución el origen y diferencias de los seres y su unidad de conjunto, por la unidad de naturaleza ó de composición.

(1) Véase DE LANTSHEERE, en el art. cit. de la *Revue Neo-Scholastique*, Abril, 1894, pág. 107.

En resumen: iniciadores como H. Spencer, A. Fouillée y G. Wundt, cuyos sistemas han sido expuestos; filósofos como Deussen, Kauffmann, Avenarius y Paulsen (1), y psicólogos como Fechner, Höffding, Ziehen y Ebbinghaus, todos ellos tienen una tendencia más ó menos acentuada hacia el *monismo*; el punto de partida, y las razones con que pretenden justificar esta tendencia, varían según los distintos puntos de vista *ontológico, psicológico y criteriológico* en que se colocan; pero el resultado final es en todos ellos uno mismo.

La psicología contemporánea ofrece un tercer carácter saliente, y es la influencia cada vez mayor, que en ella se concede á la experiencia. La tendencia á condensar los resultados de la observación en fórmulas matemáticas reinaba

(1) Hace poco tiempo, un escritor francés, que había comenzado su carrera filosófica por muy distintas tendencias, M. PAUL JANET, terminaba su última obra, *Principes de Métaphysique et de Psychologie*, por estas palabras: «No dudamos en afirmar, dice, que se ha exagerado la noción de la personalidad divina, que se han asemejado demasiado los atributos divinos á los atributos humanos, y que en la formación de la teodicea ha intervenido mucho la psicología; también se ha exagerado, en otro sentido, la transcendencia que, tomada al pie de la letra, haría una separación total del hombre respecto de Dios y de Dios respecto del hombre; así que, sin ir hasta el panteísmo, admitimos lo que un filósofo alemán ha llamado panteísmo, πᾶσι θεῶν.» Obra cit. II, pág. 615, Paris, Delagrave, 1897.

El filósofo alemán á quien se refiere Paul Janet es Krause, cuyas ideas principales ha desarrollado M. Tiberghien en Bélgica. «La conciliación, escribía este último, entre la transcendencia de los teólogos y la inmanencia de los filósofos no es imposible. Este acuerdo

hace ya dos siglos en el dominio de la física; y últimamente ha conseguido penetrar también en el dominio de la psicología.

Weber fué quien hizo los primeros ensayos metódicamente en este sentido; en sus experiencias se proponía fijar cuantitativamente las relaciones entre la intensidad del excitante exterior y la sensación provocada. En los resultados de las observaciones creyó haber encontrado la siguiente ley que lleva su nombre: «Las sensaciones crecen en cantidades *absolutamente* iguales, cuando los excitantes crecen en cantidades *relativamente* iguales.»

Fechner (1) expresó la ley de Weber en esta fórmula matemática: El aumento de la intensidad de la sensación sigue una progresión aritmética, mientras que la del excitante sigue una progresión geométrica; ó en este otro enunciado más breve: La sensación crece como el logaritmo de la excitación. Al estudio de las relaciones entre el excitante y la diversidad de sensaciones provocadas se le llama propiamente *psico-física*.

constituye el panteísmo, realizado metódicamente en la doctrina de Krause.» TIBERGHIEU, *Introduction à la Philosophie*. Bruxelles, Mayolez 1880, XXXVI. Prefacio de la 2.^a edición. Y en otra parte dice: «Tenemos derecho á decir que la doctrina de Krause, elevada á esta unidad superior y armónica, señala en el orden providencial de las cosas el advenimiento de la tercera edad de la humanidad.» *Essai théorique sur la genéral on des connaissances humaines*. Bruxelles, Pèrichon, 1814, pág. 695.

(1) La primera edición de los *Elemente der Psychophysik* apareció en 1860. En su primera parte, la más importante de la obra, presenta el autor los principios, los métodos y las leyes de la «medida» en su aplicación á las diferentes clases de sensaciones.

Wundt es el iniciador de la *psico-fisiología* (1); esta ciencia nueva, de la cual forma un capítulo la *psico-física*, comprende el estudio experimental de los fenómenos conscientes en sus relaciones con los hechos de orden fisiológico y de orden físico. Y decimos *ciencia nueva*, porque las pretensiones manifiestas de Wundt y de sus discípulos se dirigen á verificar en beneficio de sus estudios predilectos una nueva división del trabajo. La *psicología experimental*, dicen ellos, tiene así su objeto y sus métodos propios; por tanto, debe constituir una ciencia distinta, lo mismo de las otras ciencias naturales como de la filosofía (2).

El primer laboratorio de *psico-fisiología* fué fundado en Leipzig por Wundt en 1878. Desde esta época han ido formándose cientos de trabajadores en la escuela del maestro; buen número de ellos han ido, á su vez, á establecer en

(1) *Vorlesungen über Mensch u. Tierseele*. 1te. Aufl. 1863: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1te. Aufl. 1874.

(2) «La *psicología experimental*, dice A. Binet, se ha organizado definitivamente en ciencia distinta é independiente. Al presente, la *psicología experimental* representa una porción de estudios científicos, que, hasta cierto punto, se bastan por sí solos, lo mismo que los de la botánica y de la zoología; se ha separado de este conjunto confuso y mal definido de conocimientos, á los cuales se da el nombre de filosofía, y ha cortado los lazos que hasta ahora la unían á la metafísica.

«Pero entendámonos bien sobre este punto importante: La *psicología experimental* es independiente de la metafísica, pero no excluye ningún estudio metafísico. No supone ninguna solución determinada de los grandes problemas de la vida y del alma, ni por lo mismo tiene por sí misma tendencia alguna espiritualista, materialista ó monista: es una ciencia natural y nada más.» A. BINET, *Introduction á la Psychologie expérimentale*. Paris, Alcan, 1894.

Francia, en Bélgica y en los Estados Unidos sobre todo, centros de estudios experimentales de *psicología*; M. Víctor Henri da cuenta de estos progresos de la *psicología experimental*, hasta 1893, en un artículo publicado en la *Revue Philosophique* (1), donde describe los cuatro laboratorios entonces existentes en Alemania, y hace á la vez una muy ligera reseña de los trabajos que en ellos se verificaban.

El autor del artículo hacía notar la grande aceptación é importancia y la propagación inesperada de tales estudios en menos de quince años, después de la fundación del primer laboratorio psicológico. Treinta laboratorios existían ya en 1893, de los cuales seis correspondían á América, dos á Inglaterra, uno á cada una de estas naciones, Francia, Italia, Suiza, Dinamarca, Suecia, Rumania, Holanda y Bélgica, y cuatro, por último, á Alemania, donde había tenido su origen el movimiento.

El primer laboratorio, creado por Wundt en Leipzig en 1878, se componía en 1893 de once salas de experiencias, y recibía anualmente una subvención de 1.500 marcos. Los estudios preferentes eran los de *psicometría*, de modo que durante los catorce primeros años habían podido reunirse ya cuarenta y ocho trabajos, cuyo conjunto podía servir para un curso detallado de introducción á la *psicología experi-*

(1) VÍCTOR HENRI, *Les Laboratoires de Psychologie expérimentale en Allemagne*. (*Revue Philosophique*. T. XXXVI, décembre 1893, pp. 608-622.)

mental. Doce trabajos se practicaban en 1893, de los cuales el más importante, dirigido por Meumann, tenía por objeto estudiar el sentido del tiempo; ya el año anterior, había atraído la atención del mundo sabio una teoría nueva de Lehmann sobre el tránsito del placer al dolor. El laboratorio de Leipzig era frecuentado en esta época por veintidós estudiantes, dirigidos por Wundt, Külpe y Meumann.

El segundo por orden de fecha, fundado en Göttinga por E. Müller en 1879, se componía de cinco salas, y sostenido durante mucho tiempo por su fundador, recibió, después de su agregación á la Universidad, una pensión anual de 500 marcos. Los aparatos, debidos en gran parte á la generosidad de un discípulo, eran numerosos; los estudiantes, en cambio, muy pocos. Los trabajos de este laboratorio se publican en revistas especialistas; hasta el año 1893 sólo habían visto la luz pública cuatro, debidos á Müller y á Schumann.

El tercero, instalado en Bonn por Martius en 1888, y propiedad de su fundador, era semejante en todo al de Leipzig; sus experiencias eran publicadas en los *Philosophische Studien*, y por razones extrañas á la ciencia atraía muy pocos discípulos. Finalmente, el cuarto fundado por Ebbinghaus en Berlín, aunque en período de formación todavía, contaba ya en la citada época algunos discípulos, y prometía grandes esperanzas.

El movimiento salió de Alemania, propagán-

dose por todas partes. Moscou, Roma y Ginebra tienen sus Laboratorios, y Francia cuenta con dos. En 1888 fué fundado el primer laboratorio francés en la Escuela de Estudios Superiores de París bajo la dirección de M. M. Beaunis y Binet (1), y más tarde se estableció otro en la Facultad de Filosofía en Rennes, que dirige M. Bourdon.

En América, la fundación del primer laboratorio, que sólo duró cinco años, por Stanley Hall discípulo de Wundt en la Universidad de Hopkins (Baltimore), data de 1881; hoy la situación de los estudios psicológicos experimentales en los Estados Unidos es aún más floreciente que en Alemania.

En un trabajo muy completo publicado en 1894, describía el Dr. E. B. Delabarre, director del laboratorio de la Universidad de Brown (Providencia, R. J.), con toda la extensión que pueda desearse en tales materias, el estado y organización de los laboratorios americanos. De este trabajo, traducido por A. Binet y publicado en el *Année Psychologique* (2), así como de otros análogos (*Scripture, The new psychology*), resulta que, en números aproximados, los 27 laboratorios entonces existentes en los Colegios y Universidades americanos se componían de 123 salas de experiencias, con un mate-

(1) Véase en la *Introduction à la Psychologie expérimentale* de Binet (París, Alcan, 1894), la descripción del laboratorio de París.

(2) *Année Psychologique*, publicado por H. Beaunis y A. Binet. París, Alcan, 1895.

rial valuado en 365.879 francos, y un crédito anual de 61.750 francos. De estos laboratorios, ocho ó nueve estaban dedicados á la enseñanza casi exclusivamente; de cinco á ocho á estudios especiales, y diez, por lo menos, estaban destinados á los dos fines á la vez. Entre las 16 Universidades, según cálculo de Delabarre, no resultan, sumadas en conjunto, menos de ciento ochenta y siete las horas consagradas á la psicología por semana; en cambio la metafísica está poco menos que abandonada en todas ellas. El hecho de haberse constituido, durante la Exposición de Chicago en 1893, una sección psicológica donde funcionaban con regularidad dos laboratorios, dirigidos por las eminencias de la ciencia en los Estados Unidos, constituye «un suceso de los más significativos» para formarse una idea del interés y aceptación que allí han adquirido esta clase de estudios; desde aquella época, el movimiento ha ido acentuándose más y más.

El Japón y la China han seguido también el ejemplo de Europa y América: un gran laboratorio funciona en la Universidad de Tokio, bajo la dirección del profesor Matora, y acaba de crearse en la de Pekín una clase de psicología experimental.

haus (1), en Alemania; Sergi (2) en Italia; Sully (3) en Inglaterra; Ladd (4), Dewey (5), Titchener (6), Baldwin (7) y William James (8), en América, han consignado en tratados especiales los resultados progresivos de la psicofisiología. M. Binet anuncia una obra del mismo género en Francia.

El número de publicaciones periódicas consagradas exclusivamente á la psicología experimental aumenta de día en día: Wundt publica desde 1881 la revista *Philosophische Studien*; y después de ésta han aparecido sucesivamente en Alemania la *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, fundada por Ebbinghaus y König (1890); los *Psychologische Arbeiten* por Kräpelin, en Heidelberg (1896); y en el mismo año comenzó á publicar, en Bonn, Martius los *Beiträge zur Psychologie und Philosophie*. En Francia aparece todos los años, desde 1895, una publicación de este género, el *Année psychologique*, debida á los directores del laboratorio de París MM. Beaunis y Binet.

Inglaterra parece resistirse á secundar el movimiento originado en Alemania; es induda-

(1) *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, 1897.

(2) *La Psychologie physiologique*, trad. franc., Paris, 1888.

(3) *The human mind*, London, Jeugman, 1892.

ble que sus hombres, tales como Spencer, Bain, Sully, Galton, han contribuido poderosamente á dar á la psicología su carácter actual; pero los ingleses se han preocupado muy poco hasta el presente de la experimentación propiamente dicha. Sin embargo, según anuncia M. Scripture en su última obra (*The new psychology*), está ya en vías de organizarse en Londres un laboratorio de psico-fisiología.

Pero donde el impulso dado á esta clase de estudios ha sido más poderoso es en América; de lo cual es buena prueba el que en tan pocos años hayan aparecido dos grandes revistas dedicadas exclusivamente á la psicología: *American Journal of Psychology*, fundada en 1887 por Stanley Hall, y la *Psychological Review*, publicada desde 1894 por Catell y Baldwin; deben mencionarse además de estas revistas, que son las más importantes, otras dos publicaciones anuales: los *Estudios del Laboratorio de Psicología de Yale*, dirigida por E. W. Scripture, y los *Boletines de la Sociedad Americana de Psicología*. Muchas Universidades publican también anales, en donde aparecen trabajos de psicología; por ejemplo, los *University series* de Nebraska, y los *Anales de la Universidad de Pensilvania*, donde se han publicado trabajos de Cattell y de Fullerton. Se han constituido además dos sociedades psicológicas, una de las cuales, que ha publicado en 1889 un volumen de sus trabajos, está afiliada á la *Sociedad inglesa de estudios psíquicos*.

Por último, y como prueba fehaciente del interés universal por los estudios experimentales de psicología y de la vitalidad creciente de la joven ciencia en formación, debe consignarse la celebración de tres Congresos, el de París (1889), el de Londres (1892) y el de Munich (1896) (1). En estos Congresos ha ido ampliándose sucesivamente el programa; así, el de París se denominó *Congreso internacional de psicología fisiológica*, donde sólo cabían trabajos de experimentación; en cambio, el de Munich comprendía la psicología en todas sus aplicaciones, y adoptó el título universal de *Congreso internacional de psicología*.

Por todo lo dicho aparece bien á las claras que el pensamiento, á medida que se aleja de la metafísica, va concentrando sus esfuerzos en la parte experimental de la psicología.

Hasta aquí hemos tratado de presentar las ideas directrices y los caracteres más salientes de la filosofía contemporánea; ahora quisiéramos exponer, en sus líneas más generales, los grandes principios de la psicología, ó mejor dicho, de la antropología aristotélica y escolástica.

El capítulo siguiente tendrá por objeto com-

(1) En Agosto último acaba de celebrarse en París el cuarto Congreso de psicología, donde ha podido verse una amplitud de ideas y tendencias mayor todavía que en el de Munich.

parar y oponer á la psicología racionalista de Descartes la concepción aristotélica y escolástica de la antropología. La psicología cartesiana se ocupa exclusivamente, según hemos visto, de los hechos de conciencia; en este cap. IV haremos ver el carácter distinto que corresponde á la filosofía tradicional.

Los capítulos siguientes comprenderán: primero, la crítica fundamental del *idealismo*, consecuencia natural de la psicología cartesiana (capítulo V); después la del *mecanicismo*, á que ha dado lugar la física del reformador francés (capítulo VI), y, por último, el examen del *positivismo agnóstico*, donde han venido á encontrarse las tendencias idealista y mecanicista (capítulo VII). Estos tres estudios tienen como fin común poner en evidencia las exageraciones por uno y otro extremo, y los errores que lleva consigo el segundo de los caracteres que anteriormente hemos atribuido á la psicología contemporánea (1).

En el VIII y último capítulo haremos una rápida reseña del movimiento neo-tomista, estudiando á la vez la posible adaptación de la doctrina escolástica á los análisis de experiencia.

(1) Véase más arriba, pág. 187 y siguientes.

CAPÍTULO IV

Psicología y Antropología.

Bajo el nombre de *Antropología* entendemos aquí la filosofía del *hombre*; y elegimos esta palabra por oposición á la de *psicología*, que más propiamente conviene á la filosofía del alma. Por esto, la idea dominante de las páginas que han de seguir es, que los estudios comprendidos hoy bajo el nombre de psicología suelen imponer al objeto de ésta una restricción arbitraria, reemplazando por el del alma el estudio del compuesto humano.

Sucede en esta ciencia que la *intención* del psicólogo es la de estudiar al hombre, las manifestaciones múltiples de su actividad y la naturaleza del principio en donde éstas nacen. Pero debido á la influencia de ideas preconcebidas, de las cuales no siempre es fácil darse cuenta, suele perderse de vista aquella idea general, hasta llegar á no ver en la naturaleza humana otra cosa que aquello que nos revela la conciencia, continuando así en la persuasión de que cuanto no está al alcance de la mirada in-

parar y oponer á la psicología racionalista de Descartes la concepción aristotélica y escolástica de la antropología. La psicología cartesiana se ocupa exclusivamente, según hemos visto, de los hechos de conciencia; en este cap. IV haremos ver el carácter distinto que corresponde á la filosofía tradicional.

Los capítulos siguientes comprenderán: primero, la crítica fundamental del *idealismo*, consecuencia natural de la psicología cartesiana (capítulo V); después la del *mecanicismo*, á que ha dado lugar la física del reformador francés (capítulo VI), y, por último, el examen del *positivismo agnóstico*, donde han venido á encontrarse las tendencias idealista y mecanicista (capítulo VII). Estos tres estudios tienen como fin común poner en evidencia las exageraciones por uno y otro extremo, y los errores que lleva consigo el segundo de los caracteres que anteriormente hemos atribuido á la psicología contemporánea (1).

En el VIII y último capítulo haremos una rápida reseña del movimiento neo-tomista, estudiando á la vez la posible adaptación de la doctrina escolástica á los análisis de experiencia.

(1) Véase más arriba, pág. 187 y siguientes.

CAPÍTULO IV

Psicología y Antropología.

Bajo el nombre de *Antropología* entendemos aquí la filosofía del *hombre*; y elegimos esta palabra por oposición á la de *psicología*, que más propiamente conviene á la filosofía del alma. Por esto, la idea dominante de las páginas que han de seguir es, que los estudios comprendidos hoy bajo el nombre de psicología suelen imponer al objeto de ésta una restricción arbitraria, reemplazando por el del alma el estudio del compuesto humano.

Sucede en esta ciencia que la *intención* del psicólogo es la de estudiar al hombre, las manifestaciones múltiples de su actividad y la naturaleza del principio en donde éstas nacen. Pero debido á la influencia de ideas preconcebidas, de las cuales no siempre es fácil darse cuenta, suele perderse de vista aquella idea general, hasta llegar á no ver en la naturaleza humana otra cosa que aquello que nos revela la conciencia, continuando así en la persuasión de que cuanto no está al alcance de la mirada in-

terna del espíritu no es ya el hombre que corresponde estudiar al psicólogo, sino al fisiólogo ó al físico. De aquí resulta que el hombre estudiado *de hecho* por el psicólogo es distinto del que tenía *intención* de estudiar. Quizá las conclusiones de semejante psicología, deducidas exclusivamente de las informaciones de la conciencia, puedan aplicarse á un sér ideal, cuya naturaleza consistiera toda ella en pensar; pero á buen seguro que nadie creerá posible hacer la misma aplicación á este sér real no sólo de espíritu, sino también de carne y hueso, que nos constituye.

Se nos dice, poniendo por testigo á la conciencia, que el alma humana es una, simple, inmaterial; pero nosotros no conocemos ese sér uno, simple, inmaterial, como el que se nos describe. El hombre que conocemos aparece lo mismo á la observación científica que á la conciencia; está sujeto á las leyes de la gravedad y de la atracción; reacciona como los cuerpos químicos de nuestros laboratorios; la zoología le ha clasificado en la familia de los primates; la circulación de la sangre en sus arterias y el funcionamiento de su vida nerviosa nos demuestran que se cumplen en él las leyes generales fisiológicas, lo mismo que en los demás representantes del reino orgánico. ¿Qué razón hay para hacer de él un sér aparte? Y el materialista podría concluir de aquí: todos los argumentos con que pretendéis defender la simplicidad y la inmaterialidad caen en falso, porque no hay alma inmate-

rial. No está, en efecto, probado que el alma sea inmaterial de tal modo que toda su actividad se reduzca á la conciencia, y que la conciencia demuestre inmediatamente la inmaterialidad de la misma alma; la idea del alma concebida en tales condiciones es puramente hipotética. Contra este sér imaginario, las reivindicaciones de la física y de la fisiología son legítimas, y las conclusiones que de aquí deduce el materialismo no tienen réplica.

Pero del mismo modo que el espiritualismo en un sentido, así también el materialismo por el lado opuesto está fuera de la cuestión propuesta en la realidad, y los argumentos de éste caen igualmente en falso.

¿Es cierto ó no que somos un ser corporal, con dimensiones espaciales, sometido á la influencia de agentes físicos, compuesto de células vivientes, provisto de vértebras, de un sistema nervioso y de órganos de los sentidos, y dotado además de cierta actividad psíquica igual por lo menos á la de los tipos más elevados de la escala animal? Evidentemente que sí; y en todo esto, á nadie puede caber la menor duda. Luego el objeto de la psicología, no falseada con prejuicios sistemáticos, ha de comprender este ser complejo que llamamos *hombre*. Los filósofos de la época medioeval le llamaban microcosmos, para dar á entender que su rica y variada actividad es una especie de síntesis de todas las energías cósmicas.

Las manifestaciones de la actividad huma-

na, son reductibles todas ellas á las de los animales inferiores? y en caso de no ser posible esta reduccion, ¿cuál es su naturaleza? ¿Qué son en sí mismas estas actividades? ¿Cuál es la relación que guardan unas con otras respectivamente, y todas ellas con el sujeto de donde proceden? He aquí enunciados los problemas esenciales de la ciencia antropológica. Esto equivale á proponer como tesis fundamental de la antropología, tal y como entendían esta ciencia los escolásticos por oposicion á la psicología de Descartes, la *unidad substancial del hombre*.

Las manifestaciones más elevadas de la vida intelectual y moral dependen del organismo.

En efecto, la temperatura normal del cuerpo humano es de 36 á 37,5 grados; dos grados más abajo paralizan el ejercicio de la inteligencia, y otros dos más arriba exaltan sus funciones hasta provocar el delirio. Mosso llegaba á conocer por las pulsaciones de la mano si una persona reflexiona ó está distraída; advertía modificarse las curvas de las pulsaciones, según que el sujeto sometido á la observación leyera una página entretenida y fácil de literatura, ó se ocupara en traducir versos de Homero. Las emociones sufren cambios y variaciones que pueden determinarse por medio del plethysmógrafo, favoreciendo ó contrariando las tendencias de la voluntad, según los casos; porque es lo cierto, que el ser libre está siempre sometido á la influencia de las emociones; no hay nadie que esté

libre de haber sentido en sus miembros esta ley degradante, de que habla San Pablo, contra la que es necesario luchar para dar dentro de sí mismo el triunfo á la virtud (1).

Por tanto, las funciones de la vida humana, en todos sus grados, están en relación de mutua dependencia; la integridad de los órganos y su

(1) Santo Tomás ha resumido admirablemente estas relaciones de mutua dependencia entre el alma y el cuerpo en un texto muy citado, que debemos reproducir aquí: «Secundum naturam ordinem, propter colligantiam virium animæ in una essentia, et animæ et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus, invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat; et inde est quod ex apprehensione animæ transmutatur corpus, secundum calorem et frigus et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem, et usque admortem: contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Anima conjuncta corpori, ejus complexionem imitatur secundum amentiam vel docilitatem, et alia hujusmodi. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores; cum ad motum voluntatis intus sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus; et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores: ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur.» (*De veritate*, q. XXVI, art. X.)

Podrían citarse numerosas experiencias que forman un comentario científico á esta página de santo Tomás. Mencionemos, entre otras, las siguientes de M. C. Féré: «En muchas ocasiones—escribió en 1887 el sabio médico de Bicêtre,—he podido observar que cuando algún sujeto era víctima de alguna emoción dolorosa disminuía la tensión del órgano, quedando debajo de la normal; y al contrario, se elevaba la tensión cuando aquél se hallaba en una situación moral inversa. El plethysmógrafo puede, pues, revelar manifestaciones psíquicas á que no acompaña ninguna manifestación motriz aparente; he podido convencerme, por un loco, que se producen modificaciones circulatorias, aun cuando las alucinaciones sean poco intensas. Esta observación puede ser útil en los locos que disimulan, para poner en claro las alucinaciones ó las impulsiones, y para que el médico pueda conocer los grados de excitación y depresión, y también para enseñarle qué influencias son las más á propósito para mover al enfermo.» C. FÉRÉ. *Sentiment et mouvement*. Paris. Alecan, 1887, p. 115.

funcionamiento fisiológico normal aseguran el curso regular de la vida de nutrición y de la sensible; éstas, á su vez, constituyen la base necesaria de la vida intelectual y moral, y todas las diferentes formas de la actividad humana aparecen enlazadas formando unidad; se necesita por consiguiente, además del principio de unión, una tendencia original común, que las haga converger hacia este resultado maravilloso, estable y ordenado, que es el término de todas ellas.

No nos extenderemos más sobre este punto, puesto que no es nuestra intención demostrar aquí *ex professo*, y una por una, las tesis principales de la psicología escolástica, sino tan sólo indicar la alta importancia y el valor de las mismas enfrente de los otros sistemas, que más adelante nos proponemos examinar y discutir.

Si, pues, tal es como hemos dicho la naturaleza del hombre, y si, en consecuencia, el alma capaz de tener conciencia de sus actos no constituye más que uno de los elementos del sér humano, dependiente, por otra parte, en todas sus funciones del otro elemento que es el cuerpo, síguese de aquí que no puede deducirse la naturaleza del alma de la consideración exclusiva del pensamiento.

«Yo soy un sér que piensa, y nada más, decía Descartes; y este sér que piensa es lo que yo llamo indistintamente espíritu, alma, inteligencia ó razón.» (1). — Yo soy un sér que piensa,

(1) Véase más arriba, pág. 7.

ó más exactamente, mi naturaleza tiene el *poder* de pensar: admitido. Yo soy *nada más* que un sér pensante, ó en otras palabras, *toda* mi naturaleza consiste en pensar; esto de ningún modo es admisible. La proposición de Descartes, verdadera en el sentido simplemente *afirmativo*, resulta falsa y en oposición con el testimonio de la conciencia y de la experiencia en cuanto se le da un sentido *exclusivo*. Ni aun siquiera en el sentido afirmativo es rigurosamente exacto que yo sea una cosa que piensa; sólo soy un sér dotado del *poder* de pensar. Mucho antes de pensar yo existía, vivía y realizaba una multitud de actos; porque el niño, aun en el seno de su madre, no es esencialmente distinto del hombre que en una época más avanzada de la vida juzga, razona y delibera. ¿Qué razones de experiencia ni siquiera de suposición pueden alegarse para afirmar que el niño pensaba?

El historiador de la filosofía cartesiana, Francisco Bouillier, prefirió admitir esta consecuencia, antes que renunciar al principio de donde lógicamente se deriva. «Hay una compenetración absoluta de la conciencia, escribe, en todos los fenómenos psicológicos, y de éstos en la conciencia... La conciencia, añade, no es propia solamente de todas las facultades intelectuales, sino que se extiende á todas las facultades del alma sin excepción.» (1). Un sistema

(1) FR. BOUILLIER. *De la conscience en psychologie et en morale*, c. VI, pág. 82.

que lleva á tales consecuencias está ya juzgado.

Desde que la célula primitiva, resultado de la fecundación, se divide y multiplica, dando origen al nacimiento de las hojas germinativas, y se diferencia progresivamente primero en tejidos y después en aparatos apropiados á las funciones especiales del organismo; desde que el sistema nervioso central en los vertebrados comienza á dibujarse, hasta que los hemisferios cerebrales llegan á adquirir su desenvolvimiento, han pasado muchos meses, durante los cuales ha venido ejerciéndose la vida fisiológica, sin que legítimamente pueda presumirse la existencia de la vida consciente. Por la embriogenia se sabe que los hemisferios cerebrales no comienzan á formarse sino después de siete semanas de vida embrionaria, debiendo transcurrir algunos meses hasta que aquéllos terminen su desenvolvimiento (1). Al principio de la vida extra-uterina pueden muy bien producirse algunos fenómenos nerviosos en el recién nacido—y también ya en el embrión durante el período último de la vida intra-uterina;—pero las inducciones de la fisiología nerviosa y cerebral inclinan á creer que el *sentido íntimo* de las operaciones vitales no es posible hasta más tarde. En efecto, según los últimos trabajos de Flechsig, el cerebro del recién nacido se asemeja enteramente, en cuanto á su funcionamiento, al cerebro de los mamíferos inferiores privados de cen-

(1) HERTWIG. *Embryologie*, pág. 395.

tros de asociación; hasta los últimos días del primer mes de la vida extra-uterina, todos los movimientos del niño son movimientos reflejos. Sin desenvolvimiento en los centros de asociación, llamados por Flechsig «centros intelectuales», el niño no puede realizar todavía movimiento alguno voluntario; así que todas las manifestaciones de su vida son respuestas por vía refleja á las excitaciones exteriores. La formación completa, además, de la fibra nerviosa, se caracteriza por la aparición de la myelina alrededor del cilindro eje; y Flechsig ha hecho ver que las fibras sensitivas del telencéfalo no comienzan á formar su myelina hasta haber pasado siete meses, por lo menos, de la vida intra-uterina, lo cual hace antes imposible la conducción de las impresiones á los centros de proyección; y solamente después que estos últimos centros hayan sido provistos de fibras myelinizadas es cuando se establecen conexiones entre los mismos y los centros de asociación, lo cual ocurre hacia el décimo mes de la vida extra-uterina (1).

De hecho, observa Preyer, el recién nacido no llega á *mirar* los objetos más que por grados; al principio, su visión vaga y pasiva cae en el vacío, y sólo en un período bastante avanzado se observa en él la mirada concreta y activa; comienza entonces á seguir con los ojos y la ca-

(1) P. FLECHSIG. *Gehirn und Seele*, Leipzig, 1896, S 23. Véase VAN GEHUCHTEN, *Anat. du syst. nerv.* Louvain, 1897, pág. 704.

beza el objeto que se presenta á su vista, y busca ya por sí mismo las cosas que están á su alcance (1).

Estas conclusiones del sabio psicólogo de Iena y las del anatómico de Leipzig, coinciden exactamente con la antigua distinción adoptada por los escolásticos entre los sentidos externos y el sentido íntimo. La vida sensitiva pasa por multitud de fases sucesivas; y la conciencia sensible, y con mucha más razón la conciencia intelectual, no aparecen al principio sino en el término de esta evolución; la vida sensitiva misma va precedida de una fase de desenvolvimiento biológico, en que absorbe toda la actividad del alma la organización de la materia viviente.

Siguese, pues, de aquí con toda evidencia que la esencia del alma humana no consiste, como lo quería Descartes, en *pensar*, ó lo que es lo mismo, en ejercer el acto del pensamiento, y ni siquiera en *poder pensar* ó *conocer*, entendido esto en el sentido ordinario de la palabra; la función primordial del alma es la de informar la materia corporal, animarla, es decir hacerla vivir, organizarla, y ponerla de este modo en condiciones de ejercer las funciones de la vida sensible, á medida del desarrollo progresivo del organismo. Y en cuanto á la vida intelectual propiamente dicha, ésta depende, á su vez, de las funciones sensitivas, en las que encuentra sus condiciones y auxiliares necesarios.

(1) PREYER, *L'âme de l'enfant*, pág. 147.

Por tanto, la primera tesis fundamental de la antropología escolástica sobre la unidad substancial del hombre, conduce directa é inmediatamente á las siguientes conclusiones: *El alma humana está por naturaleza destinada á informar el cuerpo.—Las operaciones, y especialmente la conciencia, son posteriores al acto substancial de la información.*

El orden de aparición de los actos, que originariamente emanan del sujeto, es el siguiente: en el orden natural y cronológico, los fenómenos biológicos son anteriores á la sensación; el sentido íntimo, el apetito y el movimiento, son posteriores á la sensación externa; y, en fin, el conocimiento intelectual y los actos de orden moral aparecen los últimos en la vida del alma. El análisis y la comparación de estos diversos actos nos llevan lógicamente á formular esta tercera conclusión: *Los distintos actos, cuyo primer principio reside en la naturaleza humana, no se producen sino por medio de las facultades; entre aquella naturaleza y estas facultades, lo mismo que entre unas y otras facultades, existe una distinción real.*

En resumen, contra la psicología demasiado sencilla y superficial del autor del *Discurso del método* y de las *Meditaciones*, psicología que hace del alma un sér pensante y nada más (por manera que entre el pensamiento y el alma sólo habría una simple diferencia de punto de vista), la filosofía escolástica establece la tesis de la

distinción real entre la substancia y sus actos, entre el alma y sus facultades; é insistiendo sobre la multiplicidad de las facultades, considera de gran importancia establecer el fundamento de su división.

Vamos, pues, á demostrar que nuestros actos no son puras modalidades del alma, como creía Descartes, sino que proceden de la substancia anímica por intermedio de las facultades realmente distintas de ella. La tesis es una derivación de otra más universal, puesto que en realidad tiene aplicación á toda substancia creada. Ninguna substancia creada es, á decir verdad, activa por sí misma: todas necesitan de intermediarios, llámense causas instrumentales, potencias ó facultades, para realizar los actos, cuyo origen primero está en las mismas substancias. En efecto, el *existir* y el *obrar* de los seres creados son dos formas de *acto* que no pueden identificarse; todo acto es según la potencia actualizada, porque debe haber necesariamente proporción entre el acto producido por el sujeto y el sujeto mismo que le produce. «*Semper enim actus proportionatur ei cuius est actus*» observa oportunamente Santo Tomás. Como consecuencia, los dos sujetos susceptibles respectivamente de los actos de existir y de obrar no pueden ser idénticos. Al sujeto del primer acto damos el nombre de esencia ó substancia, y al del segundo el de potencia operativa; luego la esencia ó substancia y la potencia operativa difieren realmente. Solamente en Dios, la subs-

tancia es activa por sí misma; ó más bien, todo lo que en los seres creados corresponde respectivamente á la esencia y á las potencias, á la existencia y á las acciones, no es en el Sér divino mas que una sola é indivisible perfección transcendental.

Quizá pudiera decirse, que el acto de existir radica inmediatamente en la esencia, y la operación en la misma esencia pero existente; de donde parecería lógico concluir que para explicar cómo la existencia y la acción corresponden á dos sujetos distintos, no sería necesario acudir á facultades distintas de la esencia. Pero no puede hacerse de ningún modo de la operación un acto, que se base en el acto de la existencia; éste es necesariamente el último, «*esse est ultimus actus*;» la existencia es el coronamiento de todo sér y de todo cuanto hay en el mismo sér. Es imposible concebirla como una potencia susceptible de pasar al acto, sea por una operación ó de cualquiera otra manera; cuando de una cosa, substancia, potencia, operación, decimos, que existe, hemos pronunciado la última palabra, y no es posible añadir otra cosa. «*Esse est ultimus actus*.» Luego la operación no puede actualizar la existencia. En su consecuencia, el argumento metafísico de Santo Tomás queda en pie: la operación y la existencia difieren realmente. Ahora bien: los actos realmente distintos no pueden menos de determinar potencialidades realmente distintas; luego la *potencia* determinada por el acto de obrar es realmente distinta de

la *esencia* determinada por el acto de existir.

Los fenomenistas, como es sabido, sostienen que somos aquí engañados por una ilusión; la facultad no sería más que la manera cómoda de expresar «una posibilidad permanente de acciones.» Más adelante, al hacer la crítica del positivismo, tendremos ocasión oportuna de discutir esta manera de concebir la actividad; entretanto, prosigamos sin interrumpir la demostración de la existencia de facultades realmente distintas del sujeto substancial. Apliquemos directamente al alma la tesis anterior de la distinción real de las facultades.

En el supuesto de que la substancia no fuese realmente distinta de sus facultades, ó lo que es lo mismo, si la substancia ó naturaleza del alma se identificara en la realidad con las potencias de la vida orgánica, de la sensitiva y de la intelectual; ó en otros términos, si en nosotros no hubiera más que *una* potencia activa, debería haber también en ella *un solo* acto, en que se manifestara *toda* la actividad de que es capaz el alma. Pero no sucede así; nunca el alma ejercita á la vez toda su potencialidad, sino al contrario siempre de un modo parcial, unas veces en forma de funciones vitales, otras de sensación ó de apetito sensible, y por último otras bajo la forma de pensamiento ó de volición. Estas distintas formas de actividad se asocian, se combinan diversamente, pero nunca tendremos conciencia de *un* acto, en donde aparezca condensada la plenitud de la actividad del alma.

—Luego, la naturaleza humana no es *una sola* potencia.

Supongamos, al contrario, en el hombre varios principios de acción realmente distintos, y cada uno poseerá su modo propio de actividad y sus condiciones especiales de ejercicio, y el alma podrá entonces comunicar diversamente su energía según las circunstancias, que es lo que efectivamente pone de manifiesto la experiencia.

Quizá se diga que el alma constituye una potencia única, pero que en la realidad nunca pueden darse las condiciones de acción total.—Semejante suposición sería arbitraria: porque un poder que no se realiza debe tenerse por quimérico. No existe otro medio de llegar hasta el principio de acción que los propios actos; afirmar, por tanto, la existencia de un principio de acción, cuyos actos son enteramente desconocidos, equivaldría á establecer un apriorismo arbitrario.

Descartes ha sido, pues, víctima de una ilusión, cuando creyó poder identificar la realidad del acto del pensamiento con la del sujeto pensante, fundado en el hecho de que los fenómenos internos «la idea ó el juicio, las afecciones sensibles y las voliciones,» son todos ellos representables por el pensamiento; y no vió que, de entre ellas haya una relación común de representabilidad, no por esto son menos distintas en su realidad intrínseca. Vivir la vida orgánica, conocer por los sentidos ó por la inteli-

gencia, querer un bien sensible ó suprasensible, moverse, son actos que nadie se atreverá á identificar; luego ni tampoco los principios en que estos actos tienen toda su razón de ser.

Lo que efectivamente diversifica las potencias son los actos que de ellas proceden, y para los cuales existen; una potencia no es otra cosa que el medio de llegar al acto; la potencia y el acto son, pues, correlativos. De donde se sigue que, si clasificar los actos es clasificar también las potencias, si no puede haber para las dos clasificaciones más que un solo é idéntico fundamento, siendo por otra parte el fundamento de la distinción real de los actos la distinción formal adecuada de sus objetos, el fundamento de la distinción real de las potencias ó de los actos tendrá su base en esta misma distinción formal adecuada de los objetos.

Se dirá que la distinción en los objetos no demuestra hasta la evidencia la distinción correspondiente en los principios.—A esto responderemos con el Cardenal Cayetano que esto es no entender la cuestión: «Los actos suponen la distinción de sus potencias, no como los efectos sirven para distinguir sus causas, sino como los fines para distinguir los medios» (1). Sin duda alguna que la facultad es un principio de eficiencia, de la que el acto es un efecto ó resultado; pero, mirando las cosas desde otro punto

(1) CAJETAN. *In Summ. Theol.*, I, q. 54, a. 3.—Vide SUÁREZ, *De anima*, lib. II, cap. 2, n. 7 et seq.

de vista, ¿no es también un medio, cuyo término ó fin es el acto; una aptitud ó tendencia á realizar este fin?

Por todo lo dicho será necesario concluir con este dilema: ó bien es posible que una potencia se dirija hacia fines diversos y adecuadamente distintos—lo que sería absurdo;—ó de lo contrario, estos mismos fines corresponden á tendencias naturalmente diferentes, ó sea á facultades ó potencias realmente distintas.

Hay, por lo demás, actos entre los cuales atestigua la conciencia una real y viviente reciprocidad de acción, ¿cómo en este caso podrán identificarse? ¿Cómo en el mismo instante podrá ser un mismo sujeto agente y paciente á la vez, motor y móvil? ¿Y cómo entonces habrán de reducirse á la unidad los principios de estos actos? ¿No es una verdad mil veces atestiguada por la experiencia, que el *querer* se subordina realmente á la representación del bien, hacia el cual se dirige? ¿No es también cierto, que la voluntad puede someter á su dominio el pensamiento dirigiendo y ordenando la *atención* del espíritu? Siguese, pues, con toda evidencia que la naturaleza creada no es activa por sí misma, sino que tiene necesidad de potencias distintas de ella para llevar á la acción las energías de su actividad, cuyo principio originario está en ella misma.

«La misma conclusión, dice Santo Tomás, se deduce del orden existente entre las potencias del alma y de su acción mutua y reciproca in-

fluencia. Así debemos observar que una potencia mueve á otra, como, por ejemplo, el entendimiento á la voluntad; lo cual sería imposible en el caso de que todas las potencias fuesen la substancia misma del alma; porque dos seres absolutamente idénticos no podrían moverse uno á otro.» Luego, por esta razón también, la multiplicidad de facultades lleva consigo el corolario de su distinción con el sér substancial del alma, puesto que un sujeto no puede ser idéntico á varios otros que no son idénticos entre sí.

Inspirándose en las anteriores consideraciones, *distinguen los escolásticos en el hombre cinco géneros diferentes de facultades*, que comprenden respectivamente la vida orgánica, el conocimiento sensible, el conocimiento intelectual, las tendencias correspondientes á este doble conocimiento y los actos de locomoción.

Dos cuestiones, íntimamente enlazadas con lo que precede y motivadas por la psicología contemporánea, se presentan ahora á nuestro examen, y en las cuales sería conveniente fijar por el momento nuestra atención. La primera se reduce á saber, si las facultades son en definitiva otra cosa que simples denominaciones genéricas, ó etiquetas cómodas para designar grupos de fenómenos que presentan los mismos rasgos característicos. ¿No bastaría, en efecto, concebirlas á la manera de Taine por ejemplo, como «posibilidades permanentes» de sensaciones? Pero esta discusión tendrá su lugar más

oportuno en el capítulo donde habremos de examinar la doctrina positivista (1).

El segundo punto que nos proponemos discutir se refiere al carácter é importancia de la «sensibilidad afectiva» en nuestra vida psicológica; pero antes conviene presentar el estado de la cuestión entre los psicólogos del presente.

La psicología cartesiana había sustituido, según hemos visto, por el estudio del hombre el estudio del alma, y de una plumada borró de su programa los fenómenos biológicos y locomotores; opuso después los fenómenos «intelectuales» á los fenómenos «voluntarios», pero dejando permanecer la duda sobre la distinción natural que existe entre los fenómenos de orden sensible y los del suprasensible, á causa de haber reunido bajo el nombre equivoco de «sentido íntimo» ó de «conciencia» todos los actos cognoscitivos, y bajo el de «voluntad» á todos cuantos presentan un carácter apetitivo. En cambio, había englobado los fenómenos afectivos en un grupo ó facultad aparte, á la cual dió el nombre de «sensibilidad afectiva» ó sentimiento.

Podría parecer á primera vista que entre la actividad representativa de los sentidos ó de la inteligencia y el movimiento volitivo por éstas provocado existe un estado intermediario, en

(1) Saldríamos de los límites que nos hemos propuesto, si quisiéramos detenernos á justificar en cada uno de sus puntos la doctrina tradicional de las facultades. No considerando por otra parte este estudio más que como una introducción general á la psicología, nos limitaremos aquí á indicar las líneas generales de las teorías presentes.

donde, sin relación de sujeto á objeto, ni de objeto á sujeto, se opera un cambio todo él interno y pasivo, que se traduce, siempre dentro de nosotros, bajo la forma de sentimiento, ó de sensación agradable ó desagradable de placer y de dolor. ¿No habrá razón bastante para atribuir tales fenómenos afectivos ó emotivos á una facultad afectiva especial, formando con ellos un grupo aparte en la psicología?—No lo creemos así. Desear un bien, tomar posesión de él y gozar con esta posesión, no se nos presentan como actos específicamente distintos, sino más bien como tres estados ó momentos consecutivos en el desarrollo gradual de una sola tendencia.

Dos concurrentes, por ejemplo, solicitan una misma posición; ambos aspiran á ella, y ponen los medios para conseguirla; esta dirección de la voluntad constituye el primer estado, ó sea el *deseo* de un bien ausente. El uno de los dos llega á conseguirlo, y el otro se resigna á perderlo; el primero, entonces, goza con la posesión del bien, y el segundo sufre con haber perdido las esperanzas. ¿No se ve aquí el desarrollo gradual de una sola tendencia, satisfecha en un caso y contrariada en otro; de una misma tendencia, que, impulsándonos hacia la posesión de un objeto, hace gozar al que le ha obtenido y sufrir al que le perdió? Ahora bien: todos concuerdan en que la facultad de *desear* el bien no es distinta de la voluntad; y no debe deducirse naturalmente de aquí, que la misma voluntad

es la que produce el placer y el dolor, mientras el tránsito del deseo al goce ó al dolor deberá atribuirse á la acción determinante de un principio intermediario, de un conocimiento, sea sensible ó intelectual?

El bien lejano era primero concebido como apetecible; considerado después como al alcance de la voluntad, se le juzga en condiciones de poseerse; y por último, la voluntad se inclina y dirige hacia él; la dilatación de la voluntad, que sigue á la posesión adquirida del objeto, es lo que se llama alegría, goce, placer. Este sentimiento lo constituye, en nuestro sentir, una manera de ser de la facultad volitiva, determinada por un juicio que hace ver como presente el bien amado. La unión de la facultad volitiva con el objeto amado tiene por causa determinante un acto cognitivo; y es la intuición, de que el objeto de la tendencia ó deseo se halla entonces al alcance de la voluntad.

De este análisis se deduce, que no hay razón alguna para agrupar en un orden aparte los fenómenos afectivos, ni para inventar una facultad especial que sirva de explicación de los mismos.

Lo que parece haber inducido á este error á los psicólogos cartesianos y leibnizianos, es el haber prescindido de la existencia en nosotros de facultades *pasivas*. Y llamamos *pasivas* á las facultades, no en el sentido de que puedan ó deban recibir la acción de un agente distinto de ellas mismas; porque en este sentido bien puede

decirse que todas las fuerzas creadas son pasivas; todas, en efecto, aun las mecánicas y fisico-químicas, obedecen á la ley de la acción y de la reacción; cuando las fuerzas actúan sobre un objeto, éste á su vez reacciona sobre ellas, y por consiguiente, *sufren* la acción, que es un efecto de la ejercida antes por ellos. Pero existen potencias *pasivas* también en este otro sentido, de que para poder ejercer su acción tienen necesidad de recibir un complemento *intrínseco*, una especie de co-principio formal que las da condiciones de ejercicio y determina la orientación de su actividad. Sin una determinación de este género, ninguna facultad cognitiva, capaz por otra parte de conocer cualquier objeto, podría nunca conocer tales ó cuales objetos en particular, si de hecho no se hubieran éstos presentado al ejercicio de su energía; y del mismo modo, la voluntad no se ejercería jamás *en concreto* sin la ocasión, presentada por el entendimiento á la facultad volitiva, de un sér ofrecido como objeto á un acto particular de la voluntad (1).

Este fenómeno *pasivo*, inherente á diversas facultades del alma, es lo que los partidarios de la división de las facultades en tres géneros han creído poder considerar como un hecho distinto de todos los demás, y procedente de una facultad especial. Parece más conforme á los datos de la experiencia interna el hacer del sentimien-

(1) «*Potentia appetitiva est potentia passiva quæ nata est moveri ab apprehenso.*» S. THOMAS. *Summa theolog.* 1.^a p. q. 80, a. 2. ad. 6.

to un simple carácter genérico, común á muchas facultades. Se explicaría así el placer como una manera especial de ser de las facultades apetitivas, de la voluntad sobre todo, en relación con el objeto ya poseído; porque si es cierto que todas las facultades pueden ser causas del placer, donde propiamente reside éste es en las apetitivas.

Debe además advertirse, que no por incluir el carácter de pasividad los fenómenos de placer y dolor, se sigue de aquí que sean pasivos de un modo exclusivo. Toda acción normal, es decir, la que no altera la actividad de la facultad correspondiente, sino que, al contrario, es producida según el orden natural que subordina armoniosamente todas las facultades al fin intrínseco del ser total, engendra en la voluntad una disposición pasiva á recibir, por mediación del conocimiento, el término definido de cualquier tendencia particular; en estas condiciones, se produce la actividad que conduce á la voluntad hacia el término, que le es presentado en el conocimiento. Y siempre que la acción conserva su carácter normal, la consecución por parte de la voluntad del bien querido trae consigo el placer, el cual se agrandará, á medida que aumente — sin excederle, — el grado de actividad. Cuanto al dolor, experiencias recientes han venido á demostrar una vez más que corresponde al aumento ó disminución de la energía, lo cual confirma en un todo nuestra manera de ver (1).

(1) Véase D. MERCIER. *Psychologie*, 2.^a edit., pág. 371.

Descartes no tuvo en cuenta este carácter pasivo de las facultades; y así, en lugar de concebir la inteligencia como es en realidad, como una aptitud del alma á dejarse impresionar por las cosas, creyó que el alma pensante era una substancia activa por constitución propia y natural, de tal modo que le fuese posible deducir de sí misma é independientemente de los objetos, la noción del yo, del espíritu, de Dios y de las cosas sensibles exteriores.

Sin duda que el alma se halla en estado de percibir en sí misma, desde el momento en que adquiere conciencia de sus acciones, el hecho general de su existencia, siquiera sea de un modo confuso é incompleto. La acción no se revela á la conciencia, sin que á la vez acompañe de alguna manera la percepción de la causa que la produce y que va envuelta en la acción misma; hasta los hechos de conciencia más rudimentarios, tales como el sentimiento general de nuestra vida interior, á que se ha dado el nombre de cenestesia, y que muchos filósofos han creído deber referir á un sentido fundamental distinto de los demás, son inseparables de una conciencia sorda de la existencia del yo.

Pero, fuera de esta noción primitiva de la presencia del alma á sí misma, toda idea de la inteligencia depende de causas externas, cuya acción ha debido recibir antes. No hay siquiera cuyo contenido no proceda de un origen sensible, cuyo empleo no requiera la colabo-

ración de la imaginación, y, por tanto, del mecanismo cerebral; consúltese lo que en este punto dice la conciencia, consúltese la fisiología del cerebro, retrocédase hasta los orígenes del lenguaje, y siempre tropezaremos irremediablemente con la dependencia del pensamiento respecto del mundo sensible (1).

Es frecuente, entre ciertos psicólogos espiritualistas, distinguir las ideas en puras y mixtas, atribuyendo las primeras á la actividad exclusiva de la inteligencia, y suponiendo que las segundas se producen con el concurso de la imaginación ó de los sentidos. Pero, la verdad es que, si hemos de creer al testimonio de la conciencia, no hay tales ideas puras; todas nuestras representaciones intelectuales requieren el concurso de los sentidos á la vez y del espíritu; todas ellas dependen de los sentidos para producirse, lo mismo que para reproducirse, y siempre la idea se acompaña de una base sensible sin el cual aquélla no revive.

Es más: hasta la idea del Sér concebido por nosotros como el Pensamiento substancial, como el supremo Espíritu, nos la representamos valiéndonos de elementos tomados del mundo material. Y en efecto, todos los elementos positivos del contenido de nuestra idea de Dios son atribuibles igualmente á las cosas de experiencia

(1) Véase el desarrollo de estas ideas en la *Psychologie* de D. MERCIER, n. 162, p. 307-312.

sensible que á Dios mismo; y nos es necesario acudir á una negación para designar el contenido positivo de un signo que pueda ser aplicable á solo Dios.

Muy fácil es, por otra parte, darnos cuenta de que lo sensible es siempre apoyo necesario del alma en sus ascensiones hacia lo abstracto. Si intentamos, v. gr., representarnos de una manera concreta y bien definida la noción de *igualdad*, ¿no tenemos conciencia de cruzar por nuestro espíritu dos cosas sensibles, dos magnitudes ó las dos líneas del signo que simboliza la igualdad? Aproximamos estas dos magnitudes y las comparamos, con el fin de extraer del ejemplo una relación que no sea exclusiva de estas imágenes sensibles; y últimamente, tratamos de fijar en nuestra inteligencia un concepto abstracto que defina la igualdad. Santo Tomás tenía, pues, razón al decir que por la experiencia conocemos que abstraemos: *Experimento cognoscimus nos abstrahere*. Y la misma palabra abstracción (*abs-tractio*), ¿no es una expresión significativa del esfuerzo que nos es preciso hacer, para separar de los caracteres sensibles las notas inteligibles de los objetos que comparamos?

Sentimos en la conciencia que este apoyo sensible es indispensable, hasta para hacer revivir en la inteligencia los conceptos abstractos. «La vida de la inteligencia consiste, según la frase de Santo Tomás, en abstraer la idea de la imagen, y en leer aquélla en el hecho imagi-

nado» (1). El enlace natural del pensamiento con la imagen sensible concreta es, pues, un hecho incontestable.

Pero, en el trabajo de abstracción, la facultad que verifica el acto cognoscitivo no es una fuerza activa por sí misma, sino una potencia pasiva que, para ponerse en acción, debe recibir un complemento intrínseco, sin el que permanecería siempre en el estado de pura potencia. Y este segundo teorema ideológico tiene también en su apoyo la experiencia.

Existe de hecho una ciencia que se dice *habitual*, especie de estado intermedio entre la simple y pura potencialidad y el acto en ejercicio. Antes de que comenzara á enseñárenos la geometría de Euclides, teníamos el conocimiento *potencial* de la misma; el maestro que nos la enseñó sirviéndose de los conocimientos ya adquiridos poseía la ciencia *actual*, y su enseñanza nos ayudó á poseer *de hecho* los conocimientos que teníamos la potencia de adquirir (2). Entre esta simple potencia de adquirir una noción y la noción misma, considerada en el momento de ofrecerse á la vista del espíritu, hay

(1) «Finis intellectiva potentia... est cognoscere species intelligibiles quas apprehendit a phantasmatibus et in phantasmatibus secundum statum presentis vite». *Summ. theol.* 3.^a, q. 11, a. 2, ad. 1.

(2) La doctrina de los escolásticos sobre el *hábito* acaba de ser objeto de un estudio profundo de S. E. el Cardenal SAROLLI. Se intitula el estudio: *De habitibus doctrina sancti Thomae Aquinatis*, Romæ 1897. Los capítulos I y IX, *notio habitus; de distinctione virtutum intellectualium*, son particularmente interesantes desde el punto de vista ideológico, que es aquí el nuestro.

un estado intermedio, donde la idea, *informando* la potencia cognitiva, hace inmediatamente posible el acto del conocimiento; en este momento, sin embargo, el objeto de la idea no revela aún su contenido á la conciencia. La idea, considerada en este estado intermedio, se llama *habitual*. Cuando suspendemos el ejercicio de la inteligencia, las ideas no desaparecen en absoluto, sino que quedan en estado latente, y el conocimiento entonces de actual que era pasa á ser *habitual*; esta permanencia de las ideas se manifiesta bien claramente en la aptitud que poseemos de despertar á voluntad las nociones adquiridas, lo cual de ningún modo puede confundirse con la simple facultad de adquirir los conocimientos.

Se dirá que la ciencia *habitual* es una simple disposición á rehacer el trabajo ya efectuado, ó una facilidad adquirida para volver á pensar las mismas ideas. Pero hay algo más. El que posee la ciencia habitual puede, según quiera, hacer revivir los *elementos objetivos*, las *ideas*. La facilidad mayor que siente al volver á pensar en las mismas ideas, proviene de que ya las tenía en sí mismo; y la prueba de ello es que, á medida que son más amplias y firmes las ideas habituales necesarias que intervienen en la percepción intelectual, aumenta la facilidad de encadenar los conceptos, los juicios y los razonamientos de una ciencia cualquiera, por ejemplo de la geometría.

Estas ideas, que forman el conjunto de la

ciencia *habitual*, constituyen en el momento de su aparición las determinaciones complementarias del poder cognoscitivo del entendimiento; y son las que en lenguaje de la Escuela se llaman «especies inteligibles», las «formas inteligibles», por medio de las cuales la inteligencia, *νοῦς δυναμικός*, se pone en condiciones de pasar de la potencialidad al acto. Ahora bien: es físicamente imposible que una potencia pueda darse á sí misma el complemento intrínseco necesario á su acción; porque, para dársele, debería antes ponerse en acción y, por consiguiente, presuponer ya el complemento mismo que le falta. Luego toda facultad en el estado potencial, como el *νοῦς δυναμικός*, exige una fuerza activa de quien haya de recibir la acción, y esta fuerza activa, que en la psicología de Aristóteles recibe el nombre de entendimiento eficiente, *νοῦς ποιητικός*, es realmente distinta de la facultad cognitiva; porque obrar por eficiencia, y concebir la representación de un objeto, son dos actos *específicamente* diferentes, y por lo mismo, en virtud del principio establecido más arriba (1), suponen facultades distintas é irreductibles.

Pero el entendimiento eficiente no obra solo; su acción se combina con la imaginativa para producir en el sujeto, que ha de concebir la representación de las cosas, la determinación necesaria al conocimiento.

(1) Véase más arriba, p. 268.

Descartes no se había dado cuenta de la *pasividad* del entendimiento; se había imaginado, por el contrario, á la inteligencia en posesión, desde su origen, de todas las condiciones necesarias al ejercicio del pensamiento; de otro modo no podríamos, según él, adquirir la idea de Dios. La idea de un Sér perfecto no puede, dice, provenir de un sér imperfecto, ni de nosotros mismos, ni menos de las cosas creadas que nos rodean; luego debe existir innata en nosotros y tener por autor á Dios mismo. El paralogismo es aquí manifiesto. Cierto que una idea *perfecta* del Sér perfecto, sólo puede provenir de una causa perfecta, es decir, de Dios; pero la idea que tenemos del Sér perfecto es *muy imperfecta*. La multiplicidad de elementos de que se compone, su origen sensible, las negaciones que necesariamente hemos de emplear para elevarnos á la altura del concepto aplicable solamente á Dios, todo esto atestigua que nuestra idea del Sér perfecto está, por donde quiera que se la mire, llena de imperfecciones. El innatismo cartesiano por tanto, lejos de poder invocar la experiencia, está en abierta oposición con ella.

Semejante teoría ideológica es, por lo demás, inútil; porque, si en el pensamiento de Descartes, el fin de nuestras ideas es ponernos en relación con el mundo exterior al yo; ¿para qué habrían de servirnos aquí las ideas innatas? ¿Su aplicación á los objetos de la naturaleza habrá de hacerse á ciegas, ó de un modo consciente? Supóngase lo primero, y admitamos que todo

el contenido de las ideas proviene exclusivamente del sujeto pensante, y que las aplicamos, á ciegas, á las cosas exteriores. ¿Dónde está, en esta hipótesis, la garantía de fidelidad en la aplicación de nuestras ideas á las existencias de las cosas? Cada paso del entendimiento en este terreno, sería un salto hacia lo desconocido. Si, por el contrario, la inteligencia verifica su obra de aplicación con conciencia; si en otras palabras, se le reconoce el poder de comparar la conformidad de sus ideas con las cosas á que trata de aplicarlas, la suposición de las ideas innatas es inútil; porque una vez admitido que nuestra inteligencia puede deducir de los objetos exteriores las ideas, que ha de comparar con las que ya tenía en sí misma, ¿para qué sirven estas ideas innatas?

En consecuencia, la *ideología* cartesiana, en lo que se refiere al origen de nuestras ideas, es no solamente una teoría sin fundamento desmentida por la experiencia, sino también inútil y superflua.

No menos deficiente y errónea aparece la filosofía de Descartes, examinándola desde el punto de vista *criteriológico*.

La preocupación constante del autor del *Discurso del Método* y de las *Meditaciones* es la de asegurar la certidumbre de la realidad. Después de haber intentado—dice él—poner mi duda en los límites extremos de lo posible, y cuando he llegado á dudar de todo, absolutamente de todo,

me queda todavía el hecho de que dudo, pienso y soy; la certidumbre de la existencia de mi duda, de mi pensamiento y de mí mismo, es «el primer principio de la filosofía que yo buscaba». Al conocer mi duda, conozco mi imperfección, y de aquí deduzco que debo tener un conocimiento anterior de lo perfecto. La noción de lo perfecto no puede provenir más que de un Dios perfecto, luego Dios existe; y siendo obra suya mi naturaleza, puedo estar seguro y cierto de que este Sér sabio y bueno no ha de permitir que yo me engañe, cuando de mis propias fuerzas trato de formar las nociones claras y distintas de las cosas que por mi naturaleza puedo conocer.

Júzguese como se quiera la garantía suprema de la certidumbre, que desde el punto de vista sintético puede el espíritu encontrar en los atributos divinos (1), es indudable que considerada desde el punto de vista analítico, la criteriología de Descartes es sumamente deficiente.

La cuestión acerca de nuestra certidumbre sobre la realidad es secundaria en criteriología.

La mayor parte y la más principal del saber, proviene de los juicios ideales; así, las ciencias matemáticas y metafísicas son exclusivamente de orden ideal; las ciencias físicas y la práctica de nuestra vida cotidiana suponen el empleo de numerosos principios ideales; y en prueba de

(1) Véase sobre este punto un notable estudio de M. G. FONSEGRIVE, *Las supuestas contradicciones de Descartes* (*Revue Philosophique*, t. XV, 1883, pp. 551 y 643).

ello, bastará mencionar las leyes de los números, los axiomas sobre el sér y el no sér, el principio de causalidad, etc., de uso constante en la ciencia y en la vida. Y esta certidumbre de los juicios ideales son independientes de las existencias contingentes. Porque, que haya ó no en la naturaleza seres reales susceptibles de multiplicación, siempre será cierto que en la multiplicación es siempre el mismo el producto, cualquiera que sea el orden de los factores, y que la oposición del sér y del no sér, de la afirmación y de la negación, domina y es anterior á toda experiencia. Aunque el mundo físico se redujera á la nada, y no quedara más realidad que la inteligencia para conocerse á sí misma, sería entonces para ella lo mismo una verdad, que la inversión de los factores no cambia el valor del producto, y que el sér excluye al no sér, la afirmación á la negación.

Sin duda que, aun en esta hipótesis, quedaba todavía una existencia contingente, la del sujeto pensante. Pero si es cierto que la existencia del pensamiento y del sujeto es la condición *sine qua non* para la intuición de los términos incluidos en los principios, y, por consiguiente, necesaria para la existencia psicológica de los mismos principios, también lo es que la verdad del principio formulado no se funda en la existencia del hecho psicológico, ni tampoco la certidumbre del principio tiene por causa determinante la verdad del hecho psicológico.

El objeto, pues, de las ciencias racionales es

distinto del que corresponde á las ciencias de observación, y da origen á un problema de filosofía crítica diferente del de la certeza de las existencias; y éste, por otra parte, aun reducido á la existencia del pensamiento y del sujeto pensante, reclama necesariamente el apoyo de los principios ideales. Estar cierto de pensar y de existir, no equivale simplemente á percibir la manifestación interior de un objeto ideal; es *juzar* que sobre la objetividad ideal hay una existencia real; mejor dicho, es juzgar que, dado el hecho de la percepción consciente inspiradora del juicio, *se necesita* que el término objetivo del conocimiento tenga su correspondiente real. Para estar cierto de una cosa no basta, en efecto, saber que esta cosa es; hace falta además la persuasión de que *no puede ser otra* más que ella. La existencia de todo hecho, el más sencillo, así sea el hecho mismo del pensamiento, exige como base indispensable la afirmación de una necesidad, superior á las existentes concretas; esta necesidad consiste en que lo percibido sea real (1).

La cuestión general de la certeza da, pues, lugar á dos problemas esencialmente distintos: el primero se refiere á la *objetividad de la rela-*

(1) «Contingentia possunt dupliciter considerari - observa Santo Tomás -; uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit.» *Summ. theol.* 1.^a, q. 86, a. 3.

ción entre el predicado y el sujeto, y puede reducirse á la objetividad de los principios de orden ideal; el segundo recae sobre la *realidad* objetiva de los términos del juicio, realidad que puede ser lo mismo la del sujeto ó del yo, que la de los objetos exteriores. La solución del primer problema es independiente de la que pueda darse al segundo; en cambio, la de este último está esencialmente subordinada á la del primero. Kant apreció sabiamente la diferencia de estas dos fases sucesivas de la crítica de la razón, cuya importancia Descartes no había comprendido. De aquí que el filósofo francés sólo se preocupó de asegurar la certidumbre de las existencias, resultando así una filosofía crítica estrecha y sin base suficiente.

El examen de la psicología de Descartes nos ha obligado á poner de relieve las tesis fundamentales, que el gran innovador de la filosofía moderna había combatido ó desconocido. He aquí formuladas las tesis, sobre las cuales nos ha parecido necesario fijar la atención:

1. El hombre constituye *una* substancia compuesta de materia y de un alma inmaterial.
2. El alma humana está destinada por su propia naturaleza á informar la materia. Las operaciones, y en particular la conciencia, son posteriores al acto substancial de información.
3. La substancia del alma no es activa por sí misma, ni substancia creada alguna, obra inmediatamente por sí misma; luego, entre el alma

y sus actos debe haber principios intermediarios, facultades ó potencias realmente distintas del sujeto de donde emanan.

4. Las potencias del hombre comprenden cinco géneros. Sus potencias distintivas tienen por término respectivo el pensamiento y la volición. No existe razón para asignar á los fenómenos afectivos un lugar aparte, ni para acudir, con el objeto de explicarlos, á la hipótesis de una facultad especial, que llevaría el nombre de sensibilidad afectiva ó sentimiento.

5. La inteligencia, facultad cognitiva superior del alma, es una potencia pasiva. Su acto cognitivo requiere una determinación intrínseca complementaria, en la eficiencia combinada de la imaginación y del entendimiento activo; éste es una causa eficiente realmente distinta del poder de conocer del entendimiento.

6. El problema criteriológico debe dividirse en dos: recae en primer lugar sobre la objetividad de las relaciones formuladas en los juicios, y el rigor del método exige que primero se aplique á los juicios de orden ideal, y en segundo término sobre la realidad objetiva de los términos del juicio. El segundo problema depende esencialmente de la solución del primero.

CAPÍTULO V

Crítica de los principios idealistas.

En el fondo de todas las teorías idealistas late el pensamiento común de que más allá de nuestras propias ideas es radicalmente imposible conocer una *realidad absoluta*; el sujeto no puede salir de sí mismo, luego la «cosa en sí» (das Ding an sich), aun dado que existiera, sería absolutamente inaccesible al conocimiento.

Conviene, desde luego, advertir que el idealismo no puede detenerse á medio camino. Es imposible al sujeto, dice el idealista, salir de sí mismo para ponerse en comunicación con el mundo externo; porque ignora, con Descartes debe ignorarlo, si sus ideas representan con fidelidad la naturaleza y también la existencia de las cosas materiales. ¿Quién nos asegurará, en efecto, que la modalidad del acto cognitivo no deforma la realidad absoluta? Pero si el argumento vale contra el conocimiento del mundo exterior, vale también contra las informaciones de la conciencia. Porque, si bien se examina, la conciencia no percibe en sí misma el sujeto cons-

y sus actos debe haber principios intermediarios, facultades ó potencias realmente distintas del sujeto de donde emanan.

4. Las potencias del hombre comprenden cinco géneros. Sus potencias distintivas tienen por término respectivo el pensamiento y la volición. No existe razón para asignar á los fenómenos afectivos un lugar aparte, ni para acudir, con el objeto de explicarlos, á la hipótesis de una facultad especial, que llevaría el nombre de sensibilidad afectiva ó sentimiento.

5. La inteligencia, facultad cognitiva superior del alma, es una potencia pasiva. Su acto cognitivo requiere una determinación intrínseca complementaria, en la eficiencia combinada de la imaginación y del entendimiento activo; éste es una causa eficiente realmente distinta del poder de conocer del entendimiento.

6. El problema criteriológico debe dividirse en dos: recae en primer lugar sobre la objetividad de las relaciones formuladas en los juicios, y el rigor del método exige que primero se aplique á los juicios de orden ideal, y en segundo término sobre la realidad objetiva de los términos del juicio. El segundo problema depende esencialmente de la solución del primero.

CAPÍTULO V

Crítica de los principios idealistas.

En el fondo de todas las teorías idealistas late el pensamiento común de que más allá de nuestras propias ideas es radicalmente imposible conocer una *realidad absoluta*; el sujeto no puede salir de sí mismo, luego la «cosa en sí» (das Ding an sich), aun dado que existiera, sería absolutamente inaccesible al conocimiento.

Conviene, desde luego, advertir que el idealismo no puede detenerse á medio camino. Es imposible al sujeto, dice el idealista, salir de sí mismo para ponerse en comunicación con el mundo externo; porque ignora, con Descartes debe ignorarlo, si sus ideas representan con fidelidad la naturaleza y también la existencia de las cosas materiales. ¿Quién nos asegurará, en efecto, que la modalidad del acto cognitivo no deforma la realidad absoluta? Pero si el argumento vale contra el conocimiento del mundo exterior, vale también contra las informaciones de la conciencia. Porque, si bien se examina, la conciencia no percibe en sí misma el sujeto cons-

ciente ni sus propios estados subjetivos, sino es por medio del conocimiento; y si en un caso vale la suposición de que el acto cognitivo podría modificar esencialmente la realidad, es preciso llevar la lógica hasta la última consecuencia, y sostener con M. Remacle (1), que «la ilusión acompaña á todos los estados de conciencia... que conocer un estado de conciencia es una expresión contradictoria, puesto que conocerle equivale evidentemente á no conocerle *tal cual es*; debe por tanto concluirse «que hay dos idealismos que se imponen igualmente: el idealismo que pudiéramos llamar *externo*, para significar con esto que se refiere al mundo exterior, y el idealismo *interno*, que concierne al mundo interior, y en el que está la razón fundamental del primero».

Pero ni aun el mismo Remacle, con ir tan lejos, es consecuente; la lógica de las consecuencias idealistas pide que se vaya todavía más allá. «El estado de conciencia, escribe, es una existencia en sí; un absoluto. La vida mental del hombre no es otra cosa, en sus misteriosas profundidades, que un flujo incesante de cosas en sí.» Sostiene, es cierto, que «el conocimiento no alcanza á las cosas en sí; al contrario, dice, el conocimiento se opone á la conciencia, y el estado de conciencia, como tal, no dice relación á nada; ahora bien: el conocimiento le da un carácter relativo, transformando en ilusión la rea-

(1) Véase la pág. 221.

lidad; así que el conocimiento es por definición «la creación de la ilusión ó de la apariencia, φανόμενον.» Pero de todos modos, siempre resulta que Remacle admite las cosas en sí, estados conscientes que el sujeto desfigura ó «degrada» cuando, cual nuevo Tántalo, se empeña en conocerlos; y puesto que quiere conocerlos, aparentemente tiene fe en la realidad que busca.

Desde luego, semejante idealismo peca de ilógico. Si es esencial al conocimiento desfigurar la realidad, también debe hacer lo mismo respecto del estado de conciencia, por el hecho mismo de tomarla como término de un acto cognitivo; y para hablar de un *estado de conciencia*, con el fin de oponerle al *objeto del conocimiento*, es necesario, por lo menos aparentemente, conocerle; lo contrario equivaldría á discutir de cosas que no se conocen, lo cual no sería ya idealismo, sino psittacismo. Es, de consiguiente, contradictorio hablar de un estado de conciencia que fuese una realidad en sí, virgen de toda alteración cognitiva, para oponerla á este mismo estado, transformado por un acto consecutivo del conocimiento.

La condición indispensable, según Remacle, para que un estado de conciencia sufra la transformación operada en el conocimiento, es la de estar presente al espíritu; es decir, después de haber ya sufrido esta transformación, que el estar presente al espíritu hace inevitable. Imposible, por tanto, comparar un estado de conciencia puro con otro transformado, una realidad pura

(tal sería la realidad de un estado consciente) con la realidad desfigurada por la representación cognitiva. Por consiguiente, la supuesta oposición entre la realidad en sí y el objeto del conocimiento no se comprende; es contradictorio contraponer lo «conocido» á lo «consciente» no conocido; y para decirlo en una palabra, el problema del conocimiento en los términos en que M. Remacle lo ha entendido, es decir, el problema de la conformidad del conocimiento con las cosas en sí, es un contrasentido.

Ya hemos visto, en otra parte, la profesión de fe de idealista radical hecha por M. Weber, que negaba toda distinción entre el sér real y el sér ideal. «Más ó menos, dice, siempre se ha caído en las ilusiones del realismo vulgar, atribuyendo á todos los objetos una existencia distinta é independiente de las ideas que tenemos de ellos... Siempre se ha creído percibir una realidad última, existente en sí y por sí, distinta de una existencia *extra-lógica*, es decir, exterior á los juicios, en los cuales aquélla se afirma como sujeto lógico del verbo sér... Pero, lo real *extra-lógico* es una palabra que envuelve un concepto contradictorio... Decir que lo real es inconcebible, inexpresable, inefable, es decir poco todavía, porque al determinarle así de una manera aunque sólo sea negativa, se le afirma aún positivamente, y se le hace participante del sér. Lo real nunca debería pensarse como objeto.»

He aquí el suicidio de la razón; habiase dicho que el idealismo conduce al *solipsismo*, pero esto

era poco todavía; ante las últimas consecuencias, hasta el yo mismo y los estados de conciencia desaparecen, toda la realidad se desvanece, para convertirse en el sér puramente «lógico» (1). ¿La vida intelectual, en semejantes condiciones, vale la pena de vivirla? ¿No sería preferible en tal caso y más sabio, dejar inculta la inteligencia y procurar su atrofiamiento, convirtiéndose; según la expresión de Aristóteles, en un idiota *ὁμοιος ψυχῇ*, sin ideas ni sentimientos?

La serie de consecuencias que acabamos de deducir son, sin embargo, todas ellas rigurosas, y M. Weber reconocía él mismo que si en la vida práctica no hay otro remedio, de buen ó mal grado, que hacer concesiones al realismo, y hablar de lo real *como si existiera*, esto se hace sacrificando la lógica al absurdo. La necesidad de vivir y de obrar impone al pensamiento el someterse á ser un auxiliar necesario de la vida; pero, añade el mismo autor, la certeza evidente de que este uso práctico del pensamiento es bastardo é ilógico, es suficiente para mantener intactos los derechos del idealismo en el terreno

(1) «La proposición referente á la existencia más indudable de todas, es la que afirma la existencia en general. Existe algo; aquí no es posible la duda, porque en el supuesto de que nada existiese, semejante negación de la existencia implicaría una afirmación de la existencia de la proposición negativa.»

La existencia, afirmada así de una manera absoluta é indeterminada, que resiste á todas las negaciones porque las envuelve todas y acompaña á cada acto de la reflexión y á cada juicio sobre el juicio, es la existencia lógica ó el sér. Es indiferente emplear uno ú otro de los dos términos.» (*Revue de Métaphysique et de Morale*, Nov. 1897, p. 682.)

teórico, y la verdad incontestable de sus deducciones.»

Pero la contradicción no está solamente de parte de la teoría enfrente de la práctica; existe también en el seno mismo de la teoría. ¿De dónde, en efecto, podría venir el concepto de lo real, si lo real no existe? ¿De dónde vendría por consiguiente el pensamiento de negar el realismo, para afirmar el idealismo lógico, si á la mirada del espíritu no apareciera más que el sér lógico? ¿Se dirá que lo real es la negación de lo lógico? Precisamente es lo contrario; directamente no percibimos más que lo real; el acto de la percepción misma y las realidades lógicas á que da origen, requieren, para aparecer al espíritu, un segundo proceso mental consecutivo al primero. Un relámpago desgarrá la nube, yo le percibo: he aquí el primer acto, por el que percibo lo real; luego, me doy cuenta de que he visto brillar el relámpago; la percepción de este segundo acto depende del primero, y sólo es posible después de verificado aquél. La existencia, pues, de una afirmación lógica no es cognoscible directamente, ni puede serlo más que en segundo término, y, por tanto, no nace en nuestra inteligencia el concepto de lo real, de la negación de la existencia lógica, sino al contrario, lo real es lo que da origen, por el procedimiento de negación, al concepto del sér lógico; éste se define el sér que no está realizado ni es realizable en la naturaleza.

No puede, según esto, ser enunciado el idea-

lismo lógico sin que se le destruya al mismo tiempo; es decir, que su misma enunciación es ya contradictoria. En ella se afirma la concebibilidad únicamente del sér lógico, y se niega la del sér real; ahora bien: aquella concebibilidad de lo lógico no tiene sentido alguno á no ser subordinándola al concepto de lo real, de lo cual es lo lógico una negación. De donde resulta que la fórmula del idealismo lógico ni siquiera merece la pena de que se discuta, puesto que es una logomaquia sin sentido alguno inteligible.

La etimología del lenguaje ideológico confirma esta conclusión. *Conocer*, de *cognoscere* (γνωσσω, de γίνομαι, ser engendrado), proviene, con *concebir*, *concepto*, *concepción*, de la idea radical genérica de generación material. *Aprender*, *comprender*, *concebir* (*percipere*, del verbo *capere*), son tomadas del sentido del tacto.—El verbo latino *cogitare*, y su derivado *cogitatio* (de *cum* y *agitare*, frecuentativo de *agere*), trae un origen semejante. *Pensar* (*pendere*, *pensare*), significa etimológicamente *pesar*; abstraer (de *ab* y *trahere*) equivale á extraer; reflexionar (*re* y *flexere*), significa replegarse.—*Juzgar* (*judicare*, *jus dicere*), viene de una radical sanscrita *yu*, que significa unir, enlazar (1). *Discernir* (de *cernere*, de la palabra latina *circinus*, derivada de *circus*, círculo, circo), envolver en un círculo, separar en esferas distintas.—*Considerar* (de

(1) V. MAX MÜLLER, *Science of Thought*, p. 390, London. Longmans, 1887.

sidus, mirar á los astros), tomado del sentido de la vista.—*Saber (sapere)* del gusto.—*Estimar* (de *æstimare—æs—*), es término de negocios. *Inteligencia (intelligere)*, de *inter legere*, escoger entre muchas cosas), expresa la idea de elección entre cosas materiales.

Podría continuarse indefinidamente esta nomenclatura, pero creemos que es suficiente lo apuntado para hacer ver el origen sensible de las nociones ideológicas, lo cual viene á confirmar nuestra conclusión de que el idealismo «externo» es una consecuencia lógica del idealismo «interno», y de que éste conduce, á su vez, al idealismo «lógico», cuya fórmula expresa una contradicción (1).

Otra consecuencia necesaria del idealismo es, que no hay distinción alguna entre la lógica y la verdad, entre el ilogismo y el error.

Si la inteligencia humana no conoce más que sus propias ideas, podrán sus actos ser lógicos ó pecar de ilógicos, es decir, podrá la inteligencia estar de acuerdo ó en desacuerdo consigo misma en el encadenamiento de sus ideas, juicios y raciocinios, pero la cuestión de la conformidad ó no conformidad entre sus conocimientos y la realidad objetiva que representan, no tendría ya sentido. Sería, pues, preciso borrar del len-

(1) Son interesantes las páginas en donde H. Spencer ha presentado al idealismo como necesariamente unido al realismo. Véase más arriba, pp. 108 y 109.

guaje todos los términos que expresan diferencia entre la rectitud lógica y la verdad.

En el fondo del idealismo, se incluye una interpretación deficiente de los datos del problema sobre la certeza. Hemos dicho antes que Descartes había concentrado su atención sobre el problema de la realidad existente, sin preocuparse directamente de justificar el valor de los principios abstractos, que forman las ciencias racionales, y sobre los cuales deben apoyarse necesariamente tanto las ciencias experimentales, como los juicios todos en nuestra vida práctica y ordinaria. De aquí que el problema de la existencia real haya sido formulado, en la criteriología cartesiana, sin comprender sus términos, y de aquí también proviene, en nuestro sentir, el vicio esencial del idealismo.

La verdad, se dice comúnmente, es la conformidad de la inteligencia con las cosas, y por estas cosas se ha entendido las *cosas en sí*. Conocer que poseemos la verdad sería, según esto, percibir la conformidad del conocimiento con una *cosa en sí, en su estado absoluto* (substancial).

Pero, ¿en qué consiste esencialmente el problema crítico? Consiste en saber si la inteligencia humana es capaz de saber la verdad. Luego, según el concepto convencional, el problema crítico consistiría esencialmente en saber si el espíritu humano se halla en condiciones de ver la conformidad de sus conocimientos con las cosas, consideradas, no con relación á él, sino en su estado absoluto.

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 ó 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 e todo 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 διαφρᾶσιν ἔστι 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.

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.

te al de H. Spencer; quien por una parte no admite otra cosa, en el número de los datos iniciales de la evolución, que las «atracciones y repulsiones», y confiesa por otra que no hay entre los fenómenos de conciencia y los hechos materiales «ninguna comunidad de naturaleza visible ni concebible.» Con lo cual quiere expresarse en principio lo siguiente: el materialismo es una hipótesis arbitraria, y hasta inconcebible; pero es una deducción necesaria de la ciencia, la cual hace hoy causa común con el mecanicismo.

¿Pero, es verdad que la ciencia sea mecanicista? ¿Hay alguna razón que justifique tales pretensiones?

Los dogmas esenciales del mecanicismo pueden reducirse, según ya lo hemos dicho antes (1), á los dos siguientes: Los fenómenos del mundo material, si no todos los fenómenos del universo, son modos de movimiento; no hay más que causas eficientes, las causas finales no existen en la naturaleza. La primera de estas proposiciones se apoya en los descubrimientos de la termodinámica, y la segunda debe su crédito á la física de Descartes, á las bufonadas de Bacon, y á las teorías darwinianas. Examinemos separadamente una después de otra estas dos proposiciones que constituyen la base del mecanicismo.

(1) Véase la pág. 57.

El mecanicismo y las ciencias físicas.

En la termodinámica no hay nada que justifique el mecanicismo. Una vez admitido que el universo material lo constituye un sistema de cuerpos en movimiento, no habría, es cierto, en realidad más que acciones mecánicas; las fuerzas físicas y químicas serían entonces verdaderas fuerzas mecánicas, y no sería difícil pensar que todas las acciones de los cuerpos pudieran regularse según una ley de equivalencia mecánica; la ley newtoniana de la igualdad entre las acciones y las reacciones de los cuerpos, podría traducirse sinónimamente en la de equivalencia mecánica; y bajo la tendencia á la simplificación y á la unidad, de que ya hemos hablado antes (1), seguiría así extendiéndose la concepción mecánica á los organismos, á la planta máquina, al animal máquina y, finalmente, al hombre máquina.

Pero este procedimiento de unificación sistemática no se justifica ni *a priori* ni *a posteriori*. No se justifica *a priori*: porque es absolutamente imposible explicar «los procesos espirituales por medio de la mecánica de los átomos del cerebro (2)»; porque «es igualmente imposible reducir la *calidad* á una simple forma de la *cuantidad* (3)»; «porque los fenómenos físicos y los

(1) Pág. 52 y siguientes.

(2) DUBOIS-REYMOND, sup. p. 84.

(3) FOUILLÉE, sup. p. 86.

hechos conscientes no tienen nada de común en su naturaleza (1).» Es decir, que según el parecer sincero de sus protagonistas y más ardientes defensores, el mecanicismo universal es incomprendible, es un absurdo.

¿Pero, qué importaría esto, si, por otra parte, estuviera científicamente demostrado? Sin duda que las formas distintas de la energía material son sustituibles todas ellas en la naturaleza unas por otras; también es indudable que el ejercicio de las fuerzas mecánicas está sometido á la ley de igualdad rigurosa en la acción y reacción; y, si no con un rigor absoluto, está demostrado en condiciones suficientes de precisión para engendrar una certidumbre práctica, que la unidad de calor, la caloría, tiene su equivalente mecánico de 425 kilográmetros próximamente. Tenemos, pues, aquí dos formas de energía por lo menos, el calor y la fuerza mecánica, que se sustituyen una por otra conforme á una ley de equivalencia. Los trabajos de Weber y de Helmholtz han venido á demostrar que las conclusiones de la termodinámica se extienden también á la electricidad: el *volt*, unidad de fuerza electromotriz, equivale á 23 calorías. La ciencia tiende, pues, á generalizar la aplicación de la ley de la equivalencia mecánica á las diversas formas de energía de la naturaleza; y tiende también á considerar todos los sistemas de fuerzas de la naturaleza como sistemas *permanentes*, es decir,

(1) H. SPENCER, *sup.* p. 88.

como una demostración del teorema de la conservación de la energía.

Es verdad que semejante verificación del teorema no está rigurosamente probada, ni en los sistemas de la mecánica terrestre, ni mucho menos en todo el conjunto del universo (1); puede, sin embargo, aplicarse la ley de la conservación de la energía á las fuerzas de la naturaleza tanto inorgánica como orgánica, con una probabilidad bastante para que no sea temerario el suponerla demostrada. Aceptémosla, pues, como un hecho, y veamos si el mecanicismo filosófico se deduce

(1) El teorema de la conservación de la energía considerado en su mayor generalidad puede enunciarse en estos términos: «En un sistema cerrado é independiente, es decir, aislado de la influencia de toda otra fuerza exterior, mecánica, calorífica, eléctrica, etc., la energía total es invariable; pero con la condición de incluir en la energía cinética, no sólo la que corresponde á los movimientos visibles de los diversos puntos del sistema, sino también la que proviene de los movimientos invisibles, de los cuales se supone que proceden el calor ó la luz, las corrientes eléctricas que le atraviesan, etc.; es decir, que ha de tenerse en cuenta igualmente en la energía potencial, no sólo la que se origina en las acciones mecánicas, sino también la que puede ser debida á las tensiones eléctricas, á las afinidades químicas, etcétera». (APPELLE, *Traité de mécanique rationnelle*, tomo II, 1896, página 123.)

«No está probado, escribe nuestro sabio colega M. PASQUIER, que todos los sistemas de la mecánica terrestre sean permanentes (*conservatifs*), aunque sea legítima la suposición de que la mayor parte de las fuerzas de la naturaleza (gravitación, fuerzas moleculares, fuerza calorífica, eléctrica, magnética, etc.), se someten al teorema de la conservación de la energía...

«Sin embargo, prosigue el mismo Pasquier, no creemos que el estado actual de la ciencia permita afirmar, según lo hacen el mayor número de los autores, que la forma de las fuerzas sea en todos los sistemas de tal naturaleza que pueda hacerse una aplicación absoluta de la ley de la conservación de la energía. Hay, en efecto, ciertas fuerzas (los frotamientos, por ejemplo, de los sólidos contra los sólidos, líquidos ó gases, la resistencia de los medios, las leyes electro-

necesaria y legitimamente de este postulado de las ciencias físicas y mecánicas.

Desde luego podemos contestar negativamente. El movimiento es condición general de la actividad en las substancias materiales. La experiencia, en efecto, nos demuestra que los cuerpos no tienen acción sensible unos sobre otros si no es á distancias apreciables, estando la intensidad de su acción recíproca en función de la distancia. El movimiento de aproximación de un cuerpo hacia otro es, según esto, una condición del modo de ejercicio, lo mismo que del gra-

dinámicas de Weber, Gauss, Riemann) que, aparentemente al menos, son funciones de las intensidades.

•Pero, reconociendo y todo que tales fuerzas no son bien conocidas, de ningún modo podemos considerar como demostrado que en último análisis sean, como las demás, exclusivamente funciones de las distancias. Vista la ignorancia en que estamos respecto de estas leyes un tanto oscuras de la mecánica terrestre, nos inclinamos con preferencia del lado de aquéllos que se abstienen de dogmatizar de un modo absoluto...

•Y si el teorema debe aplicarse con reservas á nuestro globo terrestre, aún deberán éstas ser mayores en el caso de que se pretendiera aplicar el mismo teorema al universo entero.

•Porque no debe olvidarse, en primer lugar, que la ciencia está muy lejos de haber llegado al conocimiento de este universo en su conjunto; puede decirse que apenas si se comienza todavía á entrever algo del movimiento y de la constitución de las estrellas y de las nebulosas. Por lo demás, creémos con M. Duhem, que aunque sólo fuera por razones de orden metafísico, deberíamos dudar sobre la legitimidad de la aplicación universal de dicho teorema; porque, aun cuando la metafísica hubiera demostrado la limitación del universo, es en absoluto impotente para determinar las condiciones en que se encuentran sus límites; podría afirmar, por ejemplo, que estos límites forman, entre otras condiciones, una superficie impermeable al calor? Y sin embargo, esta condición sería necesaria para poder considerar como constantemente nula la suma de acciones elementales de las fuerzas exteriores. PASQUIER, *Cours de mécanique rationnelle*, 3.^a sección, páginas 78-89 y 90.

do de intensidad de todas las fuerzas materiales. *A fortiori* deberá ser el movimiento la condición *sine qua non* de los cambios debidos á acciones materiales, si, como la experiencia lo demuestra, estos cuerpos no obran más que por contacto. Hasta las formas superiores de la actividad, tales como el pensamiento y la volición, necesitan del concurso de las fuerzas materiales sometidas á esta ley del contacto (1).

De aquí se sigue, que para armonizar la experiencia con las leyes de la física mecánica, no es preciso admitir que los fenómenos físicos, químicos y biológicos sean idénticos en absoluto á los fenómenos mecánicos; basta con reconocer que las fuerzas de la naturaleza material no obran sin acompañarse del movimiento; y los hechos, interpretados con fidelidad, no dicen otra cosa. «El estudio más superficial de los hechos, escribía Hirn en 1868, nos hace ver que los fenómenos de luz, calor y electricidad pueden sustituirse unos á otros recíprocamente; que hay entre ellos una relación de equivalencia; que cuando uno de ellos desaparece sin dar lugar á una cantidad de trabajo ó á un movimiento definitivo de la masa material, se transforma en otro del mismo género. Estos hechos han sido admirablemente estudiados en los últimos tiempos, habiendo sido, además, clasificados y coordinados, de un modo más metódico que lo esta-

(1) Véase D. MERCIER. *La pensée et la loi de la conservation de l'énergie*, pág. 8.

ban antes, por muchos físicos; como ejemplo de ello bastaría citar el hermoso libro de M. Grove. Ninguno de estos hechos, ni el más insignificante de entre ellos nos autoriza para afirmar ni para negar que la luz, el calor y la electricidad deban referirse á un mismo principio. Pero, todos sin excepción nos llevan á un mismo término final: «La relación recíproca, la sustitución mutua de unos y otros conforme á una ley cuantitativa de equivalencia, y según una ley superior de equilibrio. *Nihil ex nihilo; nihil in nihilum*» (1).

Por consiguiente, la afirmación, tantas veces repetida en las obras elementales y de vulgarización de las ciencias físicas, de que *las fuerzas de la naturaleza se reducen á movimiento* no es exacta, y exige una explicación.

Todo ejercicio de las fuerzas naturales supone movimiento; las fuerzas, según esto, han de presentar siempre un aspecto mecánico, y por tanto, la intensidad de su acción es valuable en términos de mecánica: esta proposición es en cada una de sus partes la expresión de los hechos. Y aún pudiera añadirse que el fenómeno motor que acompaña al ejercicio de las fuerzas de la naturaleza no puede llamarse movimiento, sino en una acepción *genérica*; en realidad, varia con los fenómenos físicos ó químicos

(1) HIRN, *Analyse Élémentaire de l'univers*, pág. 326, París, Gauthier-Villars, 1868. — Véase DE SAN, *Cosmologia*, Lovanii, 1881, p. 333 et sig. — NYS, *Le problème cosmologique*, Louvain, 1888, ch. II, art. III, pp. 55-64.

que entran en juego. Porque, en unos casos, el movimiento consiste en ondulaciones de moléculas elásticas de la materia ponderable, como en los fenómenos acústicos; en otros, el movimiento resulta de las vibraciones de la materia ya ponderable, ó bien del éter, tal sucede en fenómenos de calor, de luz y de electricidad; ó ya también, como acontece en los fenómenos químicos, el movimiento debido á la intervención de las fuerzas físicas es variable. No hay, pues, *un solo* movimiento, sino *varias especies* de movimientos en la naturaleza.

Pero analicemos el movimiento en sí mismo, y veamos si la interpretación de los fenómenos naturales, que reduce las *fuerzas á movimientos*, está conforme con este análisis.

El movimiento, en sí mismo, no es más que la *sucesión de posiciones distintas* ocupadas por un móvil en el espacio; el movimiento, como tal, no es una acción, y ni siquiera una de aquellas acciones comunicadas ó de transmisión que los antiguos llamaban *ab-extrinseco*. ¿Cómo, entonces, podrá admitirse que lo que ni siquiera es una acción haya de constituir el fondo íntimo de todos los modos de ejercicio de las fuerzas materiales? (1)

Por eso cuando los hombres de ciencia hablan del *movimiento*, suelen usar esta palabra en dos acepciones muy diferentes. Unas veces designan con ella el movimiento propiamente

(1) Véase BOUTROUX, *De la contingence*, p. 63 y sig.

dicho, ó sea el desplazamiento local, la serie de posiciones sucesivas de un móvil; pero otras la emplean para significar la *impulsión activa*, por la que los cuerpos actúan unos sobre otros; tal es, por ejemplo, la acción de la luz ó del calórico sobre los órganos de nuestros sentidos. Esta impulsión *cualifica* al agente que la posee; es, por tanto, una *cualidad*.

¿Se dirá que esta cualidad, este *nisus impulsivo*, no es más que una fuerza motriz? Aun en el supuesto de que así fuera, siempre resultaría que la naturaleza material no es reductible á movimiento en la acepción rigurosa de la palabra, sino que además está dotada de *fuerzas*. Sería, por otra parte, fácil deducir la diversidad de *fuerzas* impulsivas, de la diversidad de modificaciones sufridas por el objeto que recibe la impulsión.

¿Podriase, á lo menos, afirmar en nombre de la ciencia que la diversidad de estas fuerzas es nada más cuantitativa, de orden mecánico? De ningún modo; porque si es verdad que estas fuerzas activas son *fuerzas motrices*, puesto que producen el movimiento, la experiencia no autoriza para concluir que *sólo sean fuerzas motrices*.

Es muy frecuente, bien lo sabemos, entre muchos sabios presentar la tesis, y aun suponerla, de la unidad de las *fuerzas físicas*; de donde se seguiría primero la identificación de éstas con la fuerza mecánica, y después la interpretación exclusivamente mecánica de la ley de la conservación de «la fuerza». Pero esta

hipótesis no tiene en su favor ni la observación de los hechos, ni el voto unánime de los maestros de la ciencia. Lange, el célebre historiador del materialismo, lo confiesa así explícitamente: la interpretación—dice—de la conservación de la fuerza en el sentido mecanicista no es una conclusión de la ciencia, es tan sólo una hipótesis, «un ideal de la razón». La naturaleza íntima de la materia y de la fuerza—añade—traspasa el dominio de la ciencia; el problema que de aquí resulta sólo encuentra solución en la teoría del conocimiento.

Párecenos oportuno citar íntegro el testimonio del sabio alemán, á fin de hacer ver cómo, del mismo modo que los hechos de observación, tampoco la autoridad de los hombres que piensan dan al primer dogma de la filosofía mecanicista el crédito de teoría científica. «La ley de la conservación de la fuerza, á que hoy se concede tanta importancia, puede ser entendida de dos maneras: puede en primer lugar admitirse, que los elementos químicos poseen ciertas propiedades invariables, con las cuales coopera el mecanismo general de los átomos para provocar el nacimiento de los fenómenos; y se puede también suponer, que las propiedades de los elementos químicos no son otra cosa que formas determinadas del movimiento general y esencialmente uniforme de la materia. Se comprendería esta última hipótesis sin dificultad, una vez considerados los elementos químicos como simples modificaciones de la materia

primitiva y homogénea. Pero es preciso reconocer que la ley de la conservación de la fuerza, interpretada conforme á esta teoría, la más estricta y la más lógica, no está ni mucho menos demostrada. Ésta no es más que un «ideal de la razón»; pero como semejante ideal constituye el fin supremo de la ciencia empírica, de ahí que nunca podamos prescindir de él» (1).

El mecanicismo y la doctrina de las causas finales.

Estamos presenciando hoy una reacción poderosa contra la exclusión sistemática de la finalidad en la naturaleza. El «querer vivir» de Schopenhauer, la «idea fuerza» de Fouillée, identificada por él con el apetito; el «voluntarismo» de Wundt, son otras tantas pruebas de que la filosofía vuelve hoy al finalismo. El movimiento neo-kantiano, tan general en nuestros días en Francia, obedece á una tendencia análoga.

Uno de los hombres más sabios y autorizados al presente en Alemania, M. Paulsen, profesor en la Universidad de Berlín, protesta, siempre que se le presenta ocasión, contra lo que él llama con el naturalista von Baer, «teleofobia» de los hombres de ciencia, y no duda en procla-

(1) LANGE, *Histoire du matérialisme*, trad. franc. del alem., II p. 229, Paris, Reinwald, 1879.

mar muy alto que en el estudio de la naturaleza el punto de vista finalista es lo fundamental (1).

Del mismo modo, M. Emilio Boutroux profesor de la Sorbona ha emprendido, hace ya muchos años, en Francia una campaña contra las tendencias extremadas del determinismo mecánico. No admite que la necesidad imponga su dominio soberano en la naturaleza; la experiencia demuestra que en la sucesión de los fenómenos existe cierta contingencia, la cual, dice, es indicio de cierta espontaneidad en los seres, y, por consiguiente, de la finalidad que les rige.

«Los seres todos de la naturaleza, escribe, tienen un ideal que cumplir, y por esta razón, debe haber en todos ellos un grado de espontaneidad, un poder de cambiar proporcionado á la naturaleza y al valor de este ideal... El orden ontológico, ó enlace causal de los fenómenos, encierra verdaderas causas ó potencias metafísicas que dan origen á los cambios del mundo... La contingencia, pues, reina, hasta cierto punto, en la serie de causas determinantes... La finalidad en si misma supone alguna contingencia en la sucesión de los fenómenos (2).»

Para E. Boutroux, la cuestión de la finalidad en el mundo se reduce á saber si en la sucesión de los fenómenos interviene de algún modo la

(1) FR. PAULSEN. — *Einleitung in die Philosophie*. S. 221-239. — *Kausalität und Finalität*. Berlin, 1896.

(2) BOUTROUX. *De la contingence des lois de la nature*, 2.^a ed., p. 167, 168, 143. Paris, Alcan, 1895. — V. *De l'idée de la loi naturelle*. Paris, Alcan, 1895.

contingencia; é inversamente, el determinismo mecánico encontraría su expresión en un mundo regido por la uniformidad y la necesidad.

No entendemos nosotros así el problema de la finalidad. La libertad y la espontaneidad suponen, es verdad, un cierto grado de contingencia, puesto que la libertad consiste en poder elegir los medios que no tienen, con el fin querido por el agente libre, más que una relación contingente; y la espontaneidad es la tendencia á un bien querido, y como consecuencia necesaria también conocido; no está, pues, sujeta á las leyes fatales del determinismo mecánico, sino que sigue las influencias caprichosas del sentimiento nacido en el sujeto á causa de una apreciación individual, y por lo mismo relativa, de las realidades exteriores.

Pero, aun cuando no hubiera en el mundo agentes dotados de espontaneidad y de libertad, subsistiría lo mismo el problema teleológico. «Los dientes se comprimen bajo el imperio de la necesidad, decía ya Demócrito; los de delante son cortantes y á propósito para desgarrar; los molares, al contrario, planos, y en condiciones para triturar los alimentos; ¿qué razón hay para ver en esto un fin intentado y no una simple coincidencia? En general, donde quiera que parece reinar la finalidad en un concurso de elementos, ésta no interviene para nada. Allí donde han coincidido todos los elementos exactamente, como si los hubiera reunido una adaptación intencional, los productos

son duraderos, debido á que el acaso les ha dotado de condiciones ventajosas para subsistir; al contrario, en las coincidencias menos felices, los productos han perecido y perecen, como lo dice Empédocles de los monstruos medio hombres y medio bestias» (1). Tal es, condensada por Aristóteles, la fórmula antigua del determinismo mecánico y del problema de la finalidad; de Demócrito á Darwin los términos esenciales del problema no han cambiado. Hay en la naturaleza coincidencias más ó menos felices, disposiciones más ó menos favorables; la talla de los incisivos para morder, la de los molares para triturar, son efectos que tienen sus causas eficientes; ¿pero qué necesidad hay de ver en esto, además, medios apropiados á sus fines?

Sin duda alguna, que las cosas son siempre el término de una serie no interrumpida de antecedentes y consiguientes, en esto convienen los finalistas; pero no es esta la cuestión, se trata de saber si la causalidad eficiente basta *por sí sola* para explicar la naturaleza en toda su amplitud y en la infinita variedad de sus aspectos. No se trata, en efecto, de presentar la alternativa entre las causas eficientes y las finales. El finalista admite lo mismo que el mecanicista la acción causal de los antecedentes, que por eficiencia producen los consiguientes; pero hay, añade el primero, tal orden en la naturaleza, que

(1) ARISTÓTELES, *Phys.* II, c. VIII. 2.ª ed. Didot.

no se explica ni pudiera existir sin los fines, en relación con los cuales ha ido la misma naturaleza disponiendo la acción de los antecedentes.

Aparentemente, no hay razón alguna *a priori* para que los setenta y cinco cuerpos simples de la química de nuestro globo se unan en combinaciones, cada vez más complejas y persistentes, hasta formar, en ciertas condiciones, primero una molécula albuminoide, después una mezcla de sustancias albuminoides heterogéneas que constituyen el protoplasma dando origen á los organismos celulares, y finalmente un tejido orgánico que toma aquí la forma de incisivos y allí la de muelas para triturar, que se convierte en otra parte en tejido muscular contráctil y en alas de pájaro, ó en la trama complicadísima del órgano visual.

Cierto que nada tiene de extraño que el animal triture los alimentos, en el caso de que tenga dientes; que el pájaro vuele, si tiene alas; que el ojo vea, una vez que se le presenten los objetos iluminados; pero lo que no tiene explicación ninguna, lo que desconcertará siempre á todo el que se encierre dentro del dominio exclusivo de la causalidad mecánica, es que hayan podido producirse al acaso un diente incisivo ó molar, el ala de un pájaro, ó el órgano de la vista. En la naturaleza existen todos los materiales que entran en la construcción de nuestros edificios: ¿cómo es que la casualidad no ha hecho de ellos nunca un palacio? En la naturaleza existen también el oro, la plata, el cobre: ¿cómo es que las parti-

culas de estos metales nunca se han reunido para formar casualmente un aparato de relojería? Que apareciera levantado un edificio allí donde antes sólo habíamos visto piedras, arena y tierra mezcladas en confusión, ¿acaso dudaría alguno que aquello es obra de una mano inteligente? Y cuando las partículas metálicas aparecen formando una máquina de reloj, ¿quién se atreverá á dudar que allí ha intervenido una inteligencia?

¿Y cómo es posible que estos palacios naturales, como los nidos de las aves, las chozas de los castores, los panales de las abejas, y otras mil maravillosas construcciones de la naturaleza sean efecto de la casualidad, sin plan ni fin de ningún género? ¿Acaso son más inteligibles que las obras de la industria humana los complicadísimos mecanismos de los organismos vivos, tan admirablemente dispuestos para sus respectivas funciones? «Si la naturaleza tuviera que construir edificios, dice sabiamente Aristóteles, obraría á la manera de nuestros arquitectos y de nuestros albañiles; y reciprocamente, si el arte ó la industria pudieran reproducir las obras de la naturaleza, le bastaría al hombre con copiar los procedimientos de la naturaleza. Es muy razonable por consiguiente, atribuir á la naturaleza la finalidad de las obras humanas y reciprocamente» (1).

¿Y cuál es la naturaleza de la causa final?

(1) ARISTÓTELES, *Phys.* II, Cap. VIII, 4.

Desde luego no es ésta una *fuerza* sobreañadida á las causas eficientes, como la entiende Boutroux, en donde tenga su razón de ser cuanto no pueda explicarse por los factores antecedentes de un efecto cualquiera. «Cuando los hechos anteriores rigurosamente observados bastan, dice éste, para explicar enteramente un fenómeno, la explicación es causal; y cuando, al contrario, no bastan los hechos pasados y hay que acudir á buscar la explicación en algo que aún no se ha realizado, que todavía no existe y que quizá no haya de realizarse jamás completamente, ó á lo más en lo porvenir, lo cual entonces únicamente se concibe como posible, la explicación es más ó menos finalista» (1).

Es muy de temer que semejante manera de hablar sea expuesta á equivocaciones. La causa final es «algo que no existe todavía», que «se concibe como posible», pero ¿y cómo lo que aún no existe podrá obrar, «ser causa»? Esta definición de la causa es aplicable cuando más á los fines *extrínsecos*, que el Ordenador supremo ha debido de tener presentes para regular la armonía de los seres en el conjunto del universo. Las verdaderas causas finales, aquellas por las que Aristóteles abogaba en su *Phisica*, son las causas finales *internas*, inmanentes á los seres de la naturaleza.

Descartes y Bacon no conocieron más que los fines *extrínsecos*, á los cuales hicieron objeto

(1) BOUTROUX, *De l'idée de loi naturelle*, p. 97.

de sus burlas; Leibniz consideró como substancias las causas finales, y cayó, por una consecuencia muy lógica, en los mismos obstáculos que sus rivales; es necesario volver al peripatetismo para hallar la verdadera noción de la finalidad inmanente de la naturaleza. Consiste ésta en una *impulsión primordial* que orienta toda la actividad del sér; en realidad, es la esencia misma del sér, en cuanto tiende toda ella hacia un término que es su fin. En virtud de esta inclinación final «*appetitus naturalis*», el sér, *que es uno*, se dirige y obra con todas sus fuerzas ó facultades en el sentido del fin fijado á su actividad.

La demostración de la filosofía finalista se funda principalmente en que, sin los principios de la finalidad interna, quedarían los seres y sus acciones abandonados á los caprichos del acaso; de donde se seguiría que el desorden en la naturaleza sería la ley, y el orden la excepción: precisamente todo lo contrario de lo que universalmente nos revela la experiencia.

Suponiendo, en efecto, que los elementos innumerables que entran en la formación de los mundos estelares, de nuestros continentes y de nuestros océanos, ó en la constitución del infinito número de especies vegetales y animales de nuestro globo, suponiendo que todo esto no llevara en su seno ningún principio de estabilidad y fuese todo ello producto exclusivo del acaso, es cierto que aún podría concebirse cierto equilibrio dinámico en el universo, toda vez que el

equilibrio depende tan sólo de las masas y de las distancias, y esta condición de las masas y de las distancias existe necesariamente, desde el momento en que existe la materia; pero fuera de este equilibrio y de sus leyes mecánicas uniformes, ¿á qué quedaría reducido el orden del cosmos?

El acaso también, es verdad, puede producir el orden, observa justamente Aristóteles; pero esto es únicamente por excepción, *in paucioribus*. Entre todas las combinaciones posibles de elementos cósmicos, sería infinitamente grande la probabilidad *a priori* de combinaciones caóticas y casuales, é infinitamente pequeña la de las combinaciones ordenadas; las anomalías y las excepciones serían, pues, la regla, y los tipos ordenados y armónicos la excepción. A cada paso se producirían en cantidad innumerable los agregados inestables, que al momento se disolverían; y en cambio, los compuestos permanentes aparecerían como casos extraordinarios y maravillosos.

Ahora bien: ¿qué es lo que nos muestra la experiencia? ¿y qué nos dice la ciencia? Todo cuerpo inorgánico sometido á la observación y al análisis aparece dotado de *propiedades* mineralógicas, físicas y químicas, que le caracterizan, y se encuentran las mismas en un número considerable de tipos de la misma especie; los tipos de cada especie tienen sus *leyes específicas*, y á través de las múltiples influencias, favorables unas y contrarias otras, de que es-

tos cuerpos dependen constantemente, las *especies* minerales y químicas perduran. ¿A qué hablar de los seres vivientes? El organismo más sencillo, solamente la célula nos ofrece una agrupación armoniosa y complicadísima de elementos y de fuerzas mecánicas, físicos y químicos, y cuya reunión y disposición compleja es indispensable á las condiciones de su organización. Las sustancias albuminoides son cuerpos por lo menos quinarios, donde entran en proporciones diversas el carbono, el hidrógeno, el nitrógeno, el oxígeno y el azufre; una molécula albuminoide encierra centenares de átomos; ¿cuál no será la complejidad de las composiciones protoplásmicas? Y ¿qué decir con más razón de la célula misma, de la multitud de elementos que componen su organismo? ¿Qué decir, con mayor razón todavía, de los organismos multicelulares, de donde han salido las infinitas especies, vegetales y animales, que han poblado y pueblan hoy nuestro globo? Y todos estos organismos verifican en cada una de sus partes un movimiento incesante de asimilación y de desasimilación; y el viviente se desenvuelve y multiplica, y este flujo de vida se prolonga á través de los siglos indefinidamente, sin que jamás el desorden venga á trastornar el mundo biológico.

Este concierto y armonía universales ¿serán por ventura obra de la casualidad? De nada sirve aquí decir, con el organicismo, que todo ello es un resultado de la organización; puesto que se trata de las condiciones de la organiza-

ción misma, de este conjunto armonioso y apropiado al funcionamiento de la vida que ella realiza, de su generalización en el espacio y de su perpetuidad á través del tiempo.

De nada sirve tampoco decir con Darwin, que las circunstancias que rodean á los vivientes los disponen favorablemente en uno ú otro sentido, y que los organismos se adaptan al medio y se fortifican progresivamente en la lucha por la vida; la teoría de la selección natural es sencillamente una petición de principio. De una parte, se afirma que el tipo en el cual van acumulándose gradualmente las disposiciones favorables que le adaptan al medio y le fortifican en la lucha por la vida, resiste á las influencias contrarias de este medio y lucha ventajosamente por la vida; mientras que por otra se da por supuesto que estas disposiciones, que le son necesarias para no sucumbir, no las ha adquirido. Se señala un número largo de años, y aun de siglos, para que la acumulación de modificaciones favorables, ayudadas de la herencia, pueda crear un órgano con una función nueva, útil ó necesaria. Pero, y entre tanto, ¿de dónde viene al viviente, antes de la creación del órgano, el poder de resistencia? Para resistir es necesario un punto de apoyo; y, por hipótesis, el punto de apoyo no existe todavía; ¿cómo un órgano podrá resistir antes de nacer?

Para la disposición ordenada y armoniosa, y para la constancia de los tipos orgánicos, lo mismo que para la existencia y permanencia de

los tipos específicos, sólo hay una explicación plausible: y es ésta, la existencia, en el seno de cada uno de los tipos específicos, de un *principio interno de estabilidad*, en virtud del cual todos los elementos y fuerzas de que disponen los seres toman respectivamente la dirección que reclaman la conservación, y el desenvolvimiento del conjunto.

Tales son los principios internos de estabilidad, que los filósofos de la Edad Media llamaban con Aristóteles formas específicas, ó formas substanciales específicas de los compuestos de la naturaleza. Lo que en el orden de la constitución de los seres se llama forma específica, equivale en el orden de la finalidad al principio interno que los impulsa á obrar, inclinándolos con todo su peso hacia el fin, que el autor de la naturaleza ha asignado á su actividad.

El principio de finalidad no añade fuerza alguna á las fuerzas eficientes, ni está destinado á explicar la producción de efectos contingentes que pudieran aparecer incompatibles con la eficiencia de las leyes fatales; es el complemento obligado de aquéllas, inmanente en la naturaleza misma, en virtud del cual el principio fundamental de eficiencia y todas las fuerzas ó facultades que de él derivan se hallan en condiciones de realizar su actividad.

Existe, pues, entre la causa eficiente y la final una dependencia real y recíproca. El principio eficiente es causa del fin, porque éste hace que el principio sea causa del mismo; y el fin,

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 de substancias 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-

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 de substancias 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 legión, 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, τι ἐστὶ según la frase de Aristóteles, empleamos siempre en la definición una fórmula abstracta; aquello, cualquiera cosa que sea, το τι 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 ser algo que no se halla incluido necesariamente en esta idea; luego el concepto intrínseco del ser es en sí mismo independiente del concepto de ser 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 ser 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 encañamiento 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 disentir 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 qué el sér varía en un caso, *aunque* sea homogéneo, y por qué 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 incomprendible 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 erasísimo 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.

la fe religiosa depositaron en su alma? ¿A quién se le ocurrirá pensar que, para cultivar con fruto las ciencias físicas, hay que comenzar por renegar de las doctrinas metafísicas tradicionales?

La prueba convincente de que estos tres estados pueden coexistir sin excluirse es, que los hemos visto coexistir de hecho, según acabamos de decirlo, en los más grandes genios con que se honra la humanidad.

Hecha esta reserva, no tenemos inconveniente en reconocer que las observaciones de A. Comte encierran algo de verdad. Considerada la cuestión desde el punto de vista especial de la ciencias físicas, las preocupaciones religiosas y metafísicas pueden ser una rémora para su desarrollo. Expliquémonos. En la ciencia sirve generalmente de muy poco el invocar las causas extrínsecas y lejanas; el único medio de demostración, que puede decirse rigurosamente científico, es el que Aristóteles llamaba con el nombre de ἀποδείξις διὰ τὸν ἄνθρωπον, y que consiste en referir los fenómenos de observación á las αἰτίαι εὐθείαι, á las propiedades intrínsecas é inmediatas de los objetos.

Así, no tendría nada de científico, por ejemplo, en medicina, el explicar una enfermedad determinada por el estado de los humores, ó por las disposiciones mórbidas de los temperamentos; descubrir el bacilo que produce la enfermedad del organismo, examinar el modo propio y particular de su vida parasitaria, las reaccio-

nes químicas que provoca, las sustancias tóxicas que de aquí se originan y los efectos infecciosos que estas sustancias introducen en el organismo, tal es el fin de la ciencia patológica.

El explicar la complejidad de nuestra vida psicológica por principios *indeterminados*, que se cubren con el nombre de *facultades* ó de *alma*, esto no es ciencia psicológica, es más bien pagarse de palabras. Contribuye además esto á detener el desenvolvimiento de la psicología; porque la satisfacción provisoria, que naturalmente producen en la razón perezosa tales apariencias de solución, disminuye la intensidad del afán por el estudio, y retarda las soluciones reales y verdaderas. Substituir á Dios por las causas segundas, como lo hacían, por ejemplo, Malebranche y en psicología Leibniz, es hacer inútil el trabajo científico y dar ocasión á que la inteligencia humana duerma tranquila en una fe estéril.

Y cuando, al modo como los físicos de hoy atribuyen al éter ó éteres supuestos las manifestaciones físicas de calor, luz y electricidad, cuya naturaleza y antecedentes generadores ignoran en absoluto, los escolásticos de la decadencia, no contentos con emplear términos misteriosos para designar causas que ellos mismos tenían conciencia de no conocer, se persuadían de hacer un trabajo útil reemplazando el hecho concreto que se trataba de explicar por este mismo hecho, oculto bajo una fórmula abstracta, en realidad lo que hacían era obstruir el camino de la ciencia, en-

marañándole de obscuridades que detenían su progreso.

Así que A. Comte tiene razón al levantarse contra el fetichismo religioso, que substituye con ídolos artificiales é imaginarios al Dios único de la razón y de la fe racional, y contra el fetichismo metafísico que introduce arbitrariamente en la ciencia positiva entidades indeterminadas, sin relación inmediata con los hechos que con ellas se pretende explicar.

El *Curso de filosofía positiva* significa un paso atrás hacia la concepción aristotélica, la única rigurosamente científica y del saber verdadero, según la cual podría definirse la ciencia: Un conjunto sistemático de proposiciones, deducidas, ya inmediata ó mediata por el intermedio de otras proposiciones evidentes y ciertas, de la naturaleza y propiedades de un objeto dado, haciendo ver á la vez en estas propiedades el fundamento de las leyes á que se ajustan los fenómenos observados. Esto es la ciencia, y aquí está el término de las aspiraciones del espíritu humano; todo estudio que, ó no pase de la afirmación del hecho, ó se limite á sus causas indirectas y lejanas, queda fuera de los límites que encierran la ciencia propiamente dicha.

La *metafísica*, en sí misma considerada, es en gran parte solidaria de la ciencia así entendida. Sin duda alguna que hay proposiciones axiomáticas y ciertas deducciones generales para las cuales basta la observación vulgar; y la historia de la filosofía nos habla de tantos genios

metafísicos de primer orden que han enriquecido la «perennis philosophia», sin observar otros hechos que los que están al alcance de todo el mundo; pero esto no quita que la ciencia deba ser la vía ordinaria del progreso metafísico. Antes de señalar á la universalidad de las cosas sus causas últimas, es natural que se busquen las causas inmediatas respectivas de los grupos heterogéneos. Al terminar un siglo como el nuestro, en que la física mecánica y las matemáticas han agrandado por modo tan extraordinario sus dominios; en que la química, la biología, la embriogenia, la psicofísica y tantas otras ciencias aportan constantemente sus materiales conquistados al pensamiento, ¿quién no espera un genio que lleve á cabo la síntesis metafísica de este vasto saber?

Cuando Wolff rompió la trilogía intelectual que los antiguos habían siempre respetado cuidadosamente, la metafísica recibió un golpe fatal; desde que la ciencia de la naturaleza y las matemáticas se desligaron de la metafísica, desapareció el lenguaje común entre los que se dedicaron al estudio especial de cada una de ellas. Surgieron, naturalmente, los equívocos y la confusión; los términos con que se designaban las nociones fundamentales, como los de materia, substancia, causa, movimiento, fuerza, energía y otros mil, recibieron acepciones distintas en las ciencias y en filosofía; de aquí las malas interpretaciones y la confusión general, que fueron acentuándose con el aislamiento entre aquéllas

y ésta; y de aquí también el que se llegasen á considerar como incompatibles, y hasta en conflicto necesario, las dos tendencias científica y metafísica, como lo hizo creer A. Comte.

Pero la supuesta oposición de tendencias es irracional, y repugna lo mismo á la naturaleza de la ciencia que de la metafísica. Las ciencias especiales son partes integrantes de la filosofía, y todo sabio consecuente es, por esto mismo y en su especialidad científica, un metafísico. No hay más que una divergencia aparente entre la concepción antigua de la metafísica, y esta «grande especialidad nueva» que quería A. Comte, y á la que asignaba por objeto «el estudio de las generalidades científicas». «Es de temer, decía, que la inteligencia humana no termine por perderse en los trabajos de detalle. Hay que reconocer que aquí está precisamente el lado débil por donde los partidarios de la filosofía teológica y la filosofía metafísica pueden atacar, todavía con esperanza de éxito, la filosofía positiva. El verdadero medio de contrarrestar esta influencia perniciosa, que parece amenazar el porvenir intelectual, á causa de la demasiada especialización de los estudios individuales, no podría consistir evidentemente en volver á la antigua confusión de trabajos, esto sería hacer retrogradar el espíritu humano, lo cual, por otra parte, ha llegado afortunadamente á ser hoy imposible. El medio de evitar semejante dispersión científica debe buscarse, por el contrario, en el perfeccionamiento de la misma di-

visión del trabajo, para lo cual basta con hacer del estudio de las generalidades científicas una grande especialidad más» (1).

¿De dónde procede entonces el desacuerdo entre la antigua metafísica y el positivismo agnóstico?—Se debe más á confusiones equívocas, que á divergencias de fondo.

Una de estas confusiones procede de que gran número de adversarios y defensores de la metafísica tienen formada de ella idea muy estrecha y errónea; la creen, en efecto, ligada exclusivamente al método reflexivo, juzgándola como una cosa extraña, si no hostil, al progreso y á los métodos de las ciencias de observación.

Descartes y Wolff han sido los primeros autores de esta confusión peligrosa; pero hay otros en gran número, herederos del espíritu de Descartes, de Leibniz y de Maine de Biran, que, preocupados ante todo del criticismo, hacen consistir principalmente la metafísica en el análisis del pensamiento y del sér pensante, y en el examen de los problemas criteriológicos.

Es cierto que hoy ningún filósofo puede sustraerse á la necesidad del examen crítico y reflexivo de los fundamentos del saber. Sócrates, Platón, Aristóteles, los doctores de la escolástica, vivían en paz y tranquilamente rodeados de un dogmatismo que á nadie se le ocurría po-

(1) A. COMTE. *Cours de Philosophie positive*, t. I, pp. 29-30.

ner en duda; aquellos tiempos ya pasaron, y después de Descartes, Hume, Kant, Hegel, se impone, como punto capital en filosofía, la discusión de los problemas críticos; pero de aquí no se sigue que éstos hayan de ocupar el lugar que corresponde á la ontología. La metafísica será siempre la ciencia última de lo real, y abarca en su objeto lo mismo la realidad exterior al yo, que la percibida por la conciencia; en cambio, la *epistemología* (criteriología), que tiene por objeto la certidumbre, es decir, una propiedad del conocimiento, no es más que una parte de la psicología, y *a fortiori*, una parte muy limitada de la metafísica (1).

Otra confusión lamentable proviene del sentido que debe atribuirse á los resultados de la especulación metafísica. ¿El objeto de la metafísica debe decirse que nos es *conocido*, ó debe, al contrario, afirmarse con el agnosticismo que es desconocido é incognoscible?

El objeto de la metafísica es doble: primeramente lo constituye el *sér concebido sin materia*, es decir, en su generalización más amplia, aparte de las propiedades sensibles y de la cantidad tomada en sentido matemático; de este modo concibe la inteligencia el *sér* y los atributos que derivan del *sér*, tales como la unidad

(1) Entre los antiguos escolásticos, la psicología formaba parte de la física ó filosofía de la naturaleza; sucesivamente la psicología ha ido separándose de la física; después, la ideología se desprendió de la psicología, y hoy la criteriología ó epistemología no sólo se ha constituido en ciencia independiente, sino que tiende á absorber en provecho propio el monopolio de la metafísica.

y la multiplicidad, la potencia y el acto; (1) en segundo lugar, el *sér desprovisto realmente de materia*. El *sér* entendido según el primero de estos dos modos, abstrayendo de él todo atributo material, constituye el objeto de la metafísica general, y el *ser* positivamente inmaterial, forma el contenido de la metafísica especial. Pero en ninguna de estas dos acepciones es concebido el objeto de la metafísica *del mismo modo* que los objetos de las ciencias físicas ó matemáticas. Estos son, en las ciencias físicas, los hechos concretos é imágenes sensibles, y en matemáticas los caracteres determinados de las figuras y símbolos, los cuales embarazan el pensamiento en metafísica *general*, impidiéndole penetrar en el fondo íntimo de las cosas. Cuanto al *sér* positivamente *inmaterial*, sólo por vía indirecta puede ponerse en contacto con la inteligencia humana. De aquí es que, cuando un físico ó matemático se ha habituado á tomar como tipo único del conocimiento humano el de su ciencia particular, fácilmente llegará á persuadirse de que cualquiera representación mental de otra naturaleza no merece ya el nombre de *conocimiento*. El objeto de la metafísica será entonces para él incognoscible, y lo es, efectivamente, en el sentido restringido y arbitrario que da al acto de conocer.

(1) *«Illa scientia est maximo intellectualis, dice Santo Tomás, que circa principia maxime universalis versatur. Que quidem sunt ens, et ea, que consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. In XII Met. Præmium.»*

Vendrá después un teórico del conocimiento, que atribuirá el mismo *conocimiento* ó el *concepto* á un principio efectivo (Verstand), distinto del (Vernunft) que piensa las *ideas* metafísicas, y formulará la conclusión de que las substancias, el yo, lo absoluto son *ideas de la razón*, pero que no son susceptibles de *conocimiento*. Tal es el pensamiento, con ligeras variaciones, de Kant, Spencer, Wundt y muchos otros. ¿Quiere esto decir que para dichos filósofos, las substancias, el yo y Dios sean absolutamente, y en todos los sentidos posibles de la palabra, *incognoscibles*? Nada de esto.

No conocemos, es cierto, dice Kant, las substancias, el yo y á Dios, como conocemos los objetos de experiencia, porque todo objeto de experiencia debe estar condicionado por el espacio y el tiempo; pero también lo es que no podemos sustraernos á la necesidad de pensar, que si hay una serie indefinida posible de fenómenos condicionados, debe haber para la totalidad de estos fenómenos una condición que por sí misma sea incondicionada, ó más claramente, un absoluto que condicione el conjunto de fenómenos de experiencia interna, otro para los datos de la experiencia externa, y finalmente otro tercer absoluto, que condicione todo lo que es condicionado; estos tres absolutos son el *alma*, el *mundo* y *Dios*.

«No poseemos de lo absoluto, escribe Spencer, una conciencia *definida*; pero, aunque incompletos, no son menos reales los conceptos

que tenemos de él, en el sentido de que éstos son modalidades, afecciones normales é indeclinables de la inteligencia» (1). Y tan persuadido está el filósofo inglés de no ignorar lo absoluto, que, aun declarándole incognoscible, hace de él el *substratum* fundamental de la materia, de la fuerza, del movimiento y de la conciencia, afirmándole además único.

El principio de razón suficiente, escribe á su vez Wundt, tiene transcendencia universal; y debido á él podemos legitimamente completar los datos de la experiencia por medio de elementos que no entran en ella, pero que nos obliga á pensar y utilizar cierta necesidad invencible, que nos impulsa á relacionar y unificar nuestros conocimientos.

Se ve, pues, que los maestros de la filosofía contemporánea, no obstante su adhesión y simpatía por el positivismo agnóstico, se ven forzados por la necesidad á *representarse de alguna manera* el dominio de la metafísica, que por otra parte declaran incognoscible; y en el mero hecho de discutir sus problemas, es evidente que los conciben, puesto que nadie puede discutir lo que de algún modo no se representa.

¿Es que hay en esto contradicción? Creemos que no. La distinción por ellos establecida entre lo cognoscible y lo incognoscible responde en el fondo, según nuestro sentir, á la antigua distinción escolástica entre las nociones *positivas*, pro-

(1) Véase más arriba, pág. 119.

pías, inmediatas, y las que son nada más que *negativas, analógicas, transcendentales*. Veamos de justificar esta relación entre el lenguaje del positivismo agnóstico y el universalmente empleado en la Escuela. Al efecto, seguiremos la marcha progresiva del pensamiento, desde la primera noción, la de la substancia, hasta la última, ó sea de lo absoluto.

Cuando la organización cerebral y la vida de los sentidos que de ella depende han llegado á su desenvolvimiento normal, haciendo posible el comienzo de la vida de la inteligencia, ¿cuál es el primer paso del espíritu en esta vida superior, y qué importancia tiene en el conocimiento humano? El espíritu no percibe en los primeros momentos más allá de las manifestaciones accidentales de la materia. Las concibe, es cierto, como cosas en sí; la resistencia que la mano experimenta al contacto de los objetos, la luz percibida por la vista, son tenidas como *alguna cosa* que ofrece resistencia, como *algo* que se halla iluminado, es decir, que se les atribuye el carácter indeterminado de un ser que existe en sí mismo, *aliquid sistens*; y el balbuceo vago é indefinido del niño que aplica el pronombre demostrativo *esto, cela, das, that*, á todo lo que se ofrece á sus sentidos, expresa de un modo claro el carácter que reviste la percepción del primer objeto del pensamiento. Esta primera noción es de un *accidente*, pero de un accidente *percibido á la manera de cosa existente por sí, ó de cosa en sí*. Es

también positiva y propia, ofreciendo los mismos caracteres que los atributos de unidad, de pluralidad, de acto y de potencia, que son de notar en el primer principio de la metafísica general.

Pero tan pronto como de esta noción de cosa *existente* pasa la inteligencia á la de cosa *subsistente* ó de *substancia*, realiza entonces procedimientos indirectos de negación y de analogía. Así, siempre que la realidad nos presenta, en un «complexus» indiviso habitualmente el mismo, diversos accidentes, aparecen á la vez habitualmente asociadas las sensaciones subjetivas que responden á los accidentes, y el sujeto que sufre su acción llega á representárselas como un conjunto de cosas reales, como un *objeto*. Espontáneamente el espíritu compara entre sí los diversos elementos de este *objeto*, y ve que algunos de ellos van y vienen, aparecen y desaparecen, mientras que otros perduran y no cambian en el objeto; el separar y discernir las manifestaciones variables, de estas otras que se encuentran invariablemente en un número más ó menos considerable de objetos de un tipo genérico de la naturaleza, es el primer indicio espontáneo del trabajo que, en lenguaje científico, lleva el nombre de inducción. Este es, en efecto, el procedimiento lógico que separa mentalmente las *propiedades* estables de un objeto, de sus *accidentes* variables. La inducción permite así *especificar* los seres por sus *propiedades*, las cuales constituyen la base de su modo regular de acción y la *ley* de su actividad distintiva.

Sin embargo, una observación más atenta nos hace ver que esta misma estabilidad de los tipos específicos y de sus propiedades distintivas no es más que *relativa*. Las reacciones químicas que todos los días se verifican á la vista del vulgo en la naturaleza, lo mismo que las realizadas por un sabio en su laboratorio, demuestran la mutabilidad esencial de todos los individuos que componen las especies naturales. Las propiedades físicas sufren las mismas variaciones que los compuestos químicos. «La materia se manifiesta á nosotros por sus propiedades, escribe Armand Gautier, pero ninguna de éstas parece pertenecerla necesariamente. Entre los objetos materiales, los cambios incesantes de luz, calórico, electricidad, fuerza mecánica, etc., se verifican comunicando su luz, color, calor, elasticidad y movimientos que les hace sensibles; pero el *substratum* de que están formados los cuerpos materiales queda siempre *inerte*, es decir, incapaz de engendrar por sí mismo ni el movimiento, ni ninguna otra de las propiedades con que se manifiestan los cuerpos. La materia, ha dicho Claudio Bernard, no engendra los fenómenos que manifiesta, no hace más que dar á estos fenómenos las condiciones de su manifestación» (1).

Este «*substratum inerte*» que la inteligencia distingue en todos los cuerpos de la naturaleza, y que ella concibe como preexistente á las pro-

(1) A. GAUTIER, *Revue des Sciences pures et appliquées*, 1897, número 7, p. 291.

piedades, nos hace desdoblar el *ens sistens* material de la primera percepción en un *sub-jectum*, *sub-stratum*, *sub-stans* (*ὑποκείμενον*) de una parte, y de otra en *accidentia* (*ἐπισημειώματα*), *accidentia*; en una palabra, en la *substancia* y en los *accidentes*.

Ahora bien: ¿cuál es el concepto que nos formamos de la substancia? Sabemos que ella *es*; que en la realidad compleja bajo la cual se presenta á nosotros, obra sobre otros cuerpos y sobre nosotros mismos; pero fuera de estos atributos indeterminados de *ser* y de *acción*, concebidos bajo la forma *positiva* y *distintiva*, que creemos convienen á los objetos de la naturaleza, ¿qué sabemos de la substancia de los cuerpos en general? ¿Y qué sabemos de las diversas substancias de la naturaleza?

Cuando tratamos de comparar y oponer la substancia á los accidentes, y, á fin de fijar su constitución íntima, buscamos comprender la mezcla de estabilidad é inestabilidad del cuerpo material, parece como que la realidad positiva se desvanece; debiéndonos contentar con representaciones que nos dicen, no ya lo que son los objetos y cómo son, sino lo que no son y aquello en que difieren de lo que conocíamos según la realidad.

Pregúntese al más poderoso genio metafísico, en qué consiste la substancia material. La substancia material, contesta Aristóteles, se compone de dos partes constitutivas:—la una, materia primera, no es ni cualidad ni cuantidad, ni

ésto ni aquéllo;—la otra es, por lo que la materia primera recibe su actualización, y el cuerpo su complemento esencial (*ἐντελέχεια*), el principio de todas sus energías. Ni una ni otra son conocidas tales como son, porque mentalmente sólo conocemos lo que ha sido abstraído de los datos empíricos; y la experiencia directa no llega á los componentes en los cuerpos, sino únicamente nos ofrece el cuerpo mismo en su sér compuesto.

Importa poco á nuestro fin, que la teoría aristotélica de la materia y de la forma se considere aquí como doctrina bien fundada, ó como una hipótesis arbitraria y desprovista de base; lo que intentamos hacer ver es que, según el sentir de Aristóteles—y bien sabido es que los maestros de la metafísica escolástica le han seguido fielmente durante muchos siglos en este punto,—la inteligencia humana no posee, sobre la constitución de la *substancia material en general*, otras nociones que las *negativas* y *analógicas*.

Por otra parte, las sustancias *específicas* no son para nosotros más que cuerpos, que caracterizamos por algunas de sus *propiedades*; luego también las nociones metafísicas, que llegamos á formar de los diversos tipos específicos de la naturaleza, son tributarios de la *negación* y de la *analogía*. Luego en algún sentido puede afirmarse de las sustancias *materiales*, que no son *cognoscibles*, y no lo son efectivamente, de una *manera positiva* y según la realidad que encierran. El conocimiento del metafísico es de muy distinta naturaleza, del que poseen respectivamente el

físico y el geómetra sobre las modificaciones sensibles y sobre la cuantidad.

En cuanto al conocimiento de los seres *inmateriales*, se subordina á su vez al de las cosas materiales. De las nociones que poseemos acerca de la naturaleza del espíritu y del Sér divino, unas son positivas y otras negativas. Pero todo el contenido *positivo* de las primeras es tomado de la experiencia sensible, sea externa ó interna, y por tanto, no siendo incompatible con las condiciones de la existencia material, no puede entrar como carácter *distintivo* en la definición del espíritu; sólo, por consiguiente, la *negación* podrá trazar la línea divisoria entre el mundo sensible y el dominio de lo inmaterial.

Reúnanse todas las perfecciones que en virtud del principio de causalidad deben atribuirse al Autor y primer principio del universo, colectiva lo mismo que distributivamente pueden atribuirse, sin contradicción intrínseca, á un sér que no traspasara las proporciones de lo finito; luego, ni solas ni en conjunto forman por sí mismas un carácter positivo que pertenezca exclusivamente al Sér divino. Para pensar un concepto *distintivo* del Sér divino, es necesario que la razón añadida que las perfecciones creadas, las más puras, deben atribuirse al Sér necesario de *manera distinta* de como pueden convenir á los seres contingentes. Es necesario, en efecto, que estas perfecciones se confundan en una unidad transcendente, en una *superexcelencia* que reemplace á todas las conocidas, y mientras que

aquéllas piden un sujeto *susceptible* de existir, á la *superexcelencia* del Sér divino le es esencial el existir. Ahora bien: la inteligencia humana no posee noción alguna positiva de esta *superexcelencia*, en la cual sería contradictorio el concebirla en el estado de pura posibilidad. Es, pues, rigurosamente exacto, bajo las reservas hechas anteriormente, el calificar lo absoluto de *incognoscible*; «la perfección del conocimiento de Dios, observa con penetración Santo Tomás, consiste en conocer que permanece desconocido» (1).

Es muy cierto, que gran número de adversarios de la metafísica rompen lanzas contra ella, engañados por los equívocos que hemos tratado de disipar. La metafísica es para ellos un sistema de concepciones subjetivas, extrañas á los métodos científicos; su objeto le creen inaccesible, porque la inteligencia no le concibe con la misma perfección y por el mismo procedimiento

(1) «Secundum hoc (a DIONYSIO, *Myst. theol.* c. 1, § 3) dicimur in fide nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur, quando agnoscit, ejus essentiam esse supra omne id, quod apprehendere potest in statu hujus vitae.» S. Thomas, in *Boeth. de Trin.*, proem. q. I. a. 2. ad 1. «Succumbat humana infirmitas gloriae Dei... Laboremus sensu hæreamus ingenio, deficiamus eloquio: bonum est ut nobis parum sit, quod etiam recte de Domini majestate sentimus.» *Serm. II S. Leonis Papae de Pass. Dom.*

El análisis que precede da la clave, en nuestro sentir, para explicar las antinomias que Spenser ha creído encontrar en la noción de lo absoluto. (Véanse págs. 113 y siguientes.) Para el psicólogo inglés, *conocer* quiere decir conocer la esencia individual ó específica de un sér por medio de conceptos positivos y propios. Lo que nos es conocido nada más que por vía de negación y analogía, equivale á sus ojos á lo desconocido.

con que conoce el objeto de las ciencias físicas y matemáticas. Hay aquí dos equívocos, que dan lugar á interpretaciones erróneas, según hemos hecho ver; de consiguiente, podemos concluir, que los dos argumentos generales invocados por el agnosticismo para negar la *posibilidad* de la metafísica caen en falso.

Hay otro argumento, que los positivistas tienen siempre en la boca, y que se dirige más inmediatamente á combatir la metafísica especial ó psicología racional. El positivismo se ha propuesto arrojar del campo de la ciencia psicológica el alma, el yo y las facultades, considerándolas como otras tantas entidades vanas é imaginarias, á que se ha convenido en dar el nombre de entidades «escolásticas». Cuando más allá de los hechos conscientes pone la psicología un *yo substancial* con sus facultades, ¿no equivale esto, dicen, á tomar palabras por realidades? Comenzamos por vaciar la substancia de su realidad, es decir, de sus actos, escribe Taine, y «por una ilusión de óptica, creamos una substancia vacía, que es el *yo* concebido por sí mismo» (1). En realidad, «el yo es la trama de fenómenos, sin que contenga en sí nada, fuera de estos fenómenos y sus relaciones». Del mismo modo, «las fuerzas, facultades ó potencias no son más que posibilidades permanentes de fenómenos» (2).

(1) TAINE, *De l'Intelligence*, I, pág. 345.

(2) «Las fuerzas, facultades ó potencias que pertenecen á la trama constitutiva de un sér no son, pues, otra cosa que la propiedad que

Taine atribuye aquí á los metafísicos doctrinas que ellos mismos son los primeros en repudiar. No se pretende, en efecto, que la conciencia perciba, en momento alguno de nuestra existencia, un yo vacío de fenómenos ó potencias sin actos; el yo substancial no es cognoscible más que en el ejercicio de sus facultades, ni éstas lo son tampoco más que en sus actos. Estas afirmaciones se refieren al orden *lógico*. Pero el «enlace» ontológico de los fenómenos, que Taine supone ser no una serie discontinua sino una «trama», y el derecho de afirmar que un solo yo, que «este sér» siente, imagina, piensa y quiere en momentos diferentes, ¿no reclaman uno ó muchos *sujetos realmente* distintos de los actos que producen y por los cuales se revelan al espíritu, uno ó muchos sujetos preexistentes á los actos fugitivos, y que perduran después que estos actos han desaparecido?—No, dice Taine; tal sujeto ó sujetos no son más que la «posibilidad permanente de fenómenos».

Examinemos lo que pueda ser esta posibilidad de fenómenos. Puede significarse con esto una posibilidad *lógica, negativa, intrínseca*, ó también una posibilidad *real, positiva, extrínseca*. La primera no es más que la ausencia de

un fenómeno cualquiera de la serie tiene de ir seguido constantemente, dadas ciertas condiciones externas ó internas, de otro fenómeno interno ó externo. No hay, por consiguiente, en la trama otra realidad, fuera de los fenómenos y los enlaces más ó menos lejanos que ellos tienen entre sí ó con los hechos externos; y el yo, que es la trama, no contiene nada sino son estos fenómenos y sus relaciones. • TAINÉ. *Obr. cit.*, pág. 346.

contradicción entre los diversos elementos de un mismo concepto: tal sería, por ejemplo, la posibilidad de una multitud infinita. El concepto de multitud infinita es posible (posibilidad *lógica*), puesto que el objeto del concepto no es imposible (posibilidad *negativa*), siendo como son sus elementos compatibles entre sí (posibilidad *intrínseca*).

La segunda posibilidad presupone la primera, pero requiere además la *existencia* de una causa capaz de realizar lo que sólo era intrínsecamente posible. La posibilidad así entendida se apoya sobre una realidad (posibilidad *real*), existente fuera del objeto intrínsecamente posible (posibilidad *extrínseca*), y dotada de lo necesario para hacer pasar del orden ideal al de las existencias, lo que se supone no ser más que intrínsecamente posible.

¿Se quiere, ahora, decir, que el yo y sus facultades son las posibilidades permanentes *reales, positivas*, de nuestros actos sucesivos, y la razón explicativa de sus relaciones constantes en la trama de nuestra vida psicológica? Es precisamente lo que afirmamos nosotros. Pero, pretender que el yo y sus facultades sean posibilidades *lógicas, negativas, intrínsecas*; afirmar que «la noción de *hecho* ó *fenómeno* es lo único que corresponde á objetos reales» (1), y sostener que una simple posibilidad *lógica*, es decir, nada real y existente, pueda ser la razón de un enlace

(1) *Ibid.*, p. 350.

constante *real*, esto es sencillamente pagarse de palabras (1). «De un gancho clavado en el muro, dice Taine repitiendo la frase de un inglés, no puede suspenderse más que una cadena que esté clavada en el muro.» Sin duda la sabiduría inglesa, replica con cierta gracia De Graene, no debe de servir más que al positivismo. El clavo sería aquí la realidad del yo y de sus facultades, y la cadena suspendida del clavo los hechos que nos ponen á la vista la actividad del uno y de las otras. Si se quiere que estos hechos sean una cosa semejante á «la cadena pendiente del muro», deberá admitirse que la realidad de que dependen es también una cosa real, como el clavo fijo en el muro» (2). La «posibilidad permanente de sensaciones» no tiene, pues, sentido alguno, si no se supone *algo real* dotado de cierta *cualidad* necesaria para producir las sensaciones.

Si, pues, el positivismo no se halla justificado por razón alguna, síguese claramente que la tan desacreditada metafísica es posible.

(1) «¿Cuál es, pregunta Max Muller, la naturaleza de palabras tales como posibilidad? Significan claramente una cualidad, y de consiguiente, una cualidad de alguna cosa. Cuando de una cosa decimos que es realizable, damos á entender que puede ser hecha; cuando decimos que una cosa es destructible, queremos significar que puede ser destruida. Si, además, nos ve nos precisados á hablar de muchas cosas realizables ó destructibles, nuestra lengua nos ofrece el medio de formar nuevos sustantivos de estos adjetivos, y de hablar sobre la realizabilidad, la destructibilidad, la posibilidad de las cosas.» *Science of thought*, London, 1887, p. 248.

(2) DE GRAENE, *De la spiritualité de l'âme*, p. 301.

De los actos percibidos en la conciencia y cuyas manifestaciones exteriores se presentan á la observación, es lógico remontar á las facultades, y de éstas al sujeto substancial que obra por medio de ellas; la diversidad de actos nos fuerza á afirmar la diversidad de facultades, de las cuales unas son materiales y otras inmateriales; luego el sujeto que las posee debe ser materia y espíritu; es preciso, además, que este sujeto sea uno, porque todas las manifestaciones de la vida que la psicología estudia en el hombre, están en relación de dependencia unas de otras, y acusan un mismo principio fundamental: luego la materia y el alma inmaterial forman un solo compuesto substancial, el *hombre*.

Bien conocida es la interpretación aristotélica y escolástica de la unión substancial del cuerpo y del alma; el cuerpo por sí mismo no es más que una *potencia*, pero no una *potencia lógica* de forma que en el orden ontológico sea pura nada, sino una *potencia real*; el acto de la materia del compuesto humano es el alma inmaterial, *forma substancial* del hombre, y, según la doctrina tan energicamente defendida por Santo Tomás, *forma substancial única* de todo el sér humano.

Y si, ampliando el campo de la metafísica, se trata de referir el hombre y los seres que le rodean á una unidad superior, á fin de construir el edificio, uno, completo, inquebrantable, del saber (1), de modo que llegue por sí solo á cons-

(1) La metafísica no es en definitiva otra cosa que el coronamiento del saber; y podría sintetizarse en la frase expresiva de Aristóteles:

tituir un sistema, σύστημα, según la enérgica concisión de la palabra griega (1), nos conducirá la lógica á las conclusiones siguientes:

El hombre y los seres exteriores son contingentes, lo cual significa que la esencia de ninguno de ellos implica la existencia; y, puesto que el hombre y los seres existen, luego hay una causa que les ha hecho existir. Pero una causa contingente no podría resolver por sí misma, y fundamentalmente, el problema de las existencias, atendido que también ella por su parte exige otra causa. Luego forzosamente habrá de existir para las causas contingentes una causa que no sea en sí misma contingente, sino *necesaria*, es decir, tal que en ella la esencia se identifique con la existencia. Luego á nombre de la experiencia es como afirmamos la existencia de un Sér necesario; la razón obliga, en efecto, á

Scire omnia maxime. Debemos citar á este propósito un notable trabajo del P. Lemius intitulado *Saggio sintetico della metafisica di S. Tommaso d'Aquino*, publicado en la *Accademia romana di san Tommaso*. «¿En qué consiste, se pregunta Lemius, el conocimiento perfecto? No es más que el conocimiento distinto y cierto de una verdad adecuada... Para que el conocimiento sea perfecto, es preciso que lo verdadero sea perfecto y perfecta su posesión; y como, por otra parte, la inteligencia posee el objeto de dos modos, por aprehensión y por juicio, la aprehensión y el juicio deberán ser igualmente perfectos. La verdad es perfecta si es adecuada, la aprehensión es perfecta si es distinta, y el juicio es perfecto si es fundado; es, por consiguiente, muy justa esta definición del conocimiento perfecto: el conocimiento distinto y fundado de una verdad adecuada. Y esto es, precisamente, lo que expresa Aristóteles en frase enérgica y concisa: «*Scire omnia maxime*», *omnia* con relación al aspecto objetivo, y *maxime* al subjetivo.» *Obra cit.*, p. 18, I.

(1) Sobre las condiciones de sistematización de la ciencia, véase TIBERGHIES, *Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique*. Bruxelles. Mayolez, 1880.

optar ó por la afirmación de la existencia de Dios, ó por la afirmación de una contradicción esencial en el seno mismo del sér contingente, cuya existencia afirmamos.

Por lo demás, la unidad de orden que el universo realiza, la finalidad inmanente en cada una de las substancias creadas, y la ley de subordinación de los fines tanto del orden moral como del orden físico á un fin supremo, conducen á la razón á afirmar que el Sér necesario, Inteligencia y Voluntad, autor del universo creado, es la suprema sabiduría y el supremo amor. El análisis del concepto de ser necesario nos lleva él sólo á la conclusión de que Dios es uno, perfecto, infinito.

Tal es, reducida á sus conceptos los más simples, la metafísica tradicional, considerada en relación con los seres que más arriba hemos llamado *positivamente inmateriales*, es decir, en relación con el alma humana y Dios.

¿Y á esta metafísica tradicional, qué es lo que opone la filosofía moderna? Porque es lo cierto, y todos los días lo presenciamos aunque parezca una contradicción ridícula, que después de mucho gritar contra la metafísica, de repetir que está en conflicto con la ciencia, y de proclamarla imposible ó estéril, no se encontrará un pensador, aun entre los que se han propuesto desacreditarla, que tarde ó temprano no elabore la suya.

En psicología existe, según se ha visto, la tendencia bien marcada á reproducir la teoría

del paralelismo. Y hemos dicho reproducir, porque de hecho el yuxtaponer el movimiento y el pensamiento, el cuerpo y el alma en dos series paralelas, ¿es acaso otra cosa que *plantear* el problema que se trata de resolver? Y cuando se supone que en la base desconocida de los fenómenos hay una substancia única, análoga á lo que imaginó Spinoza, con la extensión (*extensio*) y el pensamiento (*cogitatio*) por atributos, ¿qué se hace sino buscar la solución del mismo en una realidad arbitrariamente supuesta, después de haber reconocido la imposibilidad de resolverle en la esfera de los objetos conocidos?

La metafísica del pensamiento contemporáneo acerca de la filosofía de la naturaleza, puede resumirse, aparte diferencias de detalle, en estas dos teorías: el *monismo* y el *evolucionismo*; el monismo ó la unidad de composición de los seres; el evolucionismo ó unidad de origen en todos ellos, mediante la acumulación indefinida de modificaciones graduales. La unidad de origen fundada en el proceso evolutivo es, por otra parte, el corolario necesario de la unidad de naturaleza ó de composición de los seres del universo.

Pero, ¿y en virtud de qué experiencia ó de qué principio es afirmada semejante unidad de composición? A nombre de ninguno; es tan sólo una suposición *a priori*. Si el monismo conquista las preferencias de H. Spencer, de Fouillée, de Wundt, de Paulsen, de Ziehen, de Höffding, de Ebbinghaus ó de otros, sobre el dualismo, esto no significa que la naturaleza se acomode á esta

preferencia, ni haya razón positiva que lo justifique. ¿Qué contradicción hay en la suposición contraria de que dos ó varios elementos, ó fuerzas, ó factores sean recíprocamente irreductibles? Absolutamente ninguna (1).

Y en cuanto á la evolución, ¿se afirma esta hipótesis en nombre de los hechos ó en nombre de los principios? El profesor de la Sorbona, Ives Delage, propone expresamente y sin rodeos esta cuestión en su grande obra, *La structure du protoplasma et les théories sur l'hérédité*, y contesta en estos términos bien significativos:

«Yo doy de la raza—tomada esta palabra en su acepción más amplia—una definición que implica la descendencia (evolución), y se me preguntará con qué derecho la empleo, sin haber antes justificado este derecho. Confieso ingenuamente que nunca he visto á una especie engendrar á otra ni transformarse en otra, y que tampoco existe observación indiscutible y formal por la cual pueda demostrarse que esto haya tenido nunca lugar. Hablo aquí de una verdadera especie, fija como las especies naturales, y viviendo como ellas sin la intervención artificial del hombre. Y si esto debe decirse de las especies, con mucha mayor razón es verdad de los géneros. ®

»Yo considero, no obstante, la descendencia tan cierta como si estuviera objetivamente de-

(1) Véase sobre este punto una hermosa página de A. DE MARGERIE, en los *Annales de phil. chrét. Nouv. série*, t. XXXV, núm. 2, p. 178. *La philosophie de M. Fouillée*.

mostrada, porque fuera de ella no hay otras hipótesis posibles que la de la generación espontánea de todas las especies hasta las superiores, y la de la creación por un acto del poder divino. Pero estas hipótesis son tan extra-científicas la una como la otra, y por eso no nos detendremos á discutir las.»

Estas líneas van seguidas de esta franca declaración:

En las líneas que acaban de leerse «empleo la primera persona, para mostrar que expreso mis juicios personales y no los de los transformistas, muchos de los cuales se escandalizarán al leer esta declaración. Estoy, sin embargo, absolutamente convencido de que el ser ó no transformista no procede de razones sacadas de la Historia Natural, sino que se funda exclusivamente en opiniones filosóficas.

«Si hubiera alguna otra hipótesis científica distinta de la descendencia para explicar el origen de las especies, serían numerosos los transformistas que abandonarían su opinión actual como insuficientemente demostrada» (1).

Hemos transcrito los párrafos anteriores, porque proceden de un hombre á quien se reconoce competencia excepcional en las ciencias naturales. Y si el transformismo de las especies orgánicas es presentado como una simple suposición sin prueba que le justifique, *a fortiori* la evolu-

(1) *Obra cit.* Paris, Reinwald, 1895, p. 184.

ción en general no tiene otro valor que el de mera hipótesis.

Y he aquí cómo la filosofía monista y evolucionista, después de tanto combatir la metafísica tradicional, tachándola de construcción subjetiva y caduca, después de haber proclamado la necesidad de sustituirla por una filosofía sólidamente basada en los hechos, es decir, por una filosofía «científica», se encuentra al fin con que no puede invocar en favor de la unidad de naturaleza de los seres del universo y de la evolución, más que preferencias filosóficas puramente subjetivas, y suposiciones.

Hablando de Schelling, escribía Trendelenburg en 1870 lo siguiente: «Si esta inteligencia poderosa hubiera elegido como maestro principal, no á Fichte para desde él remontar á Kant, á Spinoza y á otros semejantes, sino á Aristóteles, Alemania hubiera presenciado el advenimiento de ideas bien distintas, y habría visto la realización de una obra algo más grande, más sólida y más fecunda. Cuánta verdad es que no se debe cortar la tradición de los grandes pensadores de la humanidad.»

«Tiempo es ya, concluye el sabio promovedor del aristotelismo en Alemania, de renunciar á este prejuicio tan común entre nosotros, según el cual, aún no se ha encontrado un principio nuevo para la filosofía de lo porvenir. Este principio lo poseemos; y reside en la concepción orgánica de las cosas, que tiene su origen en Platón y en Aristóteles, cuyos principios y par-

tes orgánicos debieran profundizarse más y más por la meditación, mientras que de otra parte el comercio permanente con las ciencias de observación debiera contribuir á desenvolverla y perfeccionarla» (1).

En esta concepción aristotélica es donde principalmente se inspira el neo-tomismo.

(1) AD. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, 3te. Aufl. Vorwort, S. IX.

CAPITULO VIII

El Neo-tomismo.

Durante los tres últimos siglos, ha venido corriendo muy general y valedera la opinión de que, después de la decadencia de la escuelas de la Grecia hasta la publicación del *Discurso del Método*, había quedado muerto el pensamiento filosófico, sin producir nada que con justicia mereciese fijar la atención de los filósofos. La escolástica era tenida durante esa época generalmente como una especie de parodia burlesca de la sana filosofía; y no han faltado historiadores que, como á tal, la hayan despreciado sin escrúpulo. La Revolución francesa fué como una violenta sanción, que puso el sello á esta impopularidad universal, ante la cual parecieron abismarse en el olvido las más grandes y hermosas obras, dignas de admiración y de inmortal respeto. Hoy, debido á los numerosos y concienzudos trabajos hechos con espíritu sereno é independiente, entre los cuales debemos citar por su importancia en el dominio de la filosofía, los de Hauréau, Ehrle, Denifle, Baumker, Pica-

vet, De Wulf y otros muchos; y gracias también á la inconsistencia y á las incertidumbres del pensamiento moderno, que reclaman cada vez más imperiosamente la necesidad de una orientación definitiva, se estudia con más ardor y se aprecia con más justicia la grande y sólida tradición de la Escuela.

Hoy se conviene ya generalmente, en que la Edad Media, en su conjunto, no fué época de esterilidad, y en que no es merecedora del descrédito acumulado sobre ella por los siglos que nos han precedido; en particular, se reconoce en los siglos XIII y XIV una era de gran fecundidad, en que florecieron las síntesis filosóficas más variadas, vigorosos renacimientos del pensamiento de Platón, de San Agustín, de los Padres de la Iglesia, lo mismo que del aristotelismo al cual dieron nueva vida, infundiéndole savia nueva.

A partir del siglo XV, es verdad, la escolástica comienza á decaer. Se debatían los intereses de la filosofía ante un siglo de humanistas, que juzgaban el lenguaje escolástico como una jerga incorrecta y bárbara; y como consecuencia inevitable, alcanzaron también al fondo de la doctrina los ataques y las burlas que se dirigían á su expresión.

El Renacimiento, que entonces comenzaba á restaurar el culto de las letras paganas, hizo revivir al mismo tiempo las filosofías de la Grecia antigua; y, á medida que aparecían y se multiplicaban los partidarios de las escuelas neo-pi-

tagórica y neo-platónica, ó los adeptos del nuevo aristotelismo y del nuevo estoicismo, aumentaba también el número de los adversarios de la escolástica decadente.

Por otra parte, á medida que se había ido alejando la época de los grandes maestros Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, Alberto el Grande, Tomás de Aquino, los herederos y continuadores de su obra se entregaron á controversias secundarias y sutiles, haciendo solidaria á la metafísica de estos maestros, de las teorías físicas ó cosmogónicas sin carácter científico, lo mismo que de tantas opiniones arbitrarias y conjeturales, de las cuales había sabido muy bien guardarse el genio de Santo Tomás (1). Así que no tiene nada de extraño que la ciencia experimental, rodeada de todo el prestigio que le

(1) Bien conocido es el texto en que Santo Tomás pone en duda el valor de ciertas suposiciones admitidas por Aristóteles, con el objeto de explicar las irregularidades aparentes del movimiento de los planetas: «Astrologorum suppositiones—dice el Doctor Angélico—quas invenerunt, non est necessarium esse veras. Licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere, non tamen oportet dicere, has suppositiones esse veras, quia forte secundum alium modum nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvatur. Aristotélès tamen utitur hujusmodi suppositionibus ad qualitatem motuum tanquam veris.» (De Caelo et mundo, lib. II, lect. 17.) También Alberto el Grande hacía restricciones á sus enseñanzas en historia natural: «Earum quas ponemus (sententias), quasdam quidem ipsi nos experimento probavimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus non de facili aliqua dicere, nisi probata per experimentum. Experimentum enim solum certificat in talibus, eo quod de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest.» De Vegetabil. ed. Jammy Y. Lugduni, 1851, pág. 430.) Vide, Doctor Carl Porzig, *Ueber die philosophische Bedeutung von Schulbüchern*. Phil. Jahrb. 1891, páginas 406 y 407.

dieron descubrimientos inesperados, eclipsara una doctrina tan torpemente mantenida (1).

Se ha exagerado muchas veces, preciso es decirlo, esta decadencia de la Escuela al hacerla general. Si el siglo xv es para la escolástica una época de decadencia, no faltan, sin embargo, herederos que mantienen fielmente la gran tradición doctrinal. A este siglo pertenecen nombres tan ilustres como los de Capreolo, llamado el príncipe de los tomistas; Silvestre Ferrariense, comentador el más apreciado de la *Suma contra los gentiles*; Gersón, el célebre canciller de la Universidad de París; Dionisio el Cartujano, y sobre todo, Tomás del Vio, llamado el Cayetano.

En los siglos xvi y xvii brillaron: la escuela dominicana de Salamanca, Francisco de Vitoria y sus discípulos Domingo Soto y Medina; los teólogos y filósofos de la Compañía de Jesús, particularmente Gabriel Vázquez, Suárez, los

(1) La lucha entre los copernicanos y los partidarios fieles de Aristóteles y de Ptolomeo ofrece, respecto al asunto que aquí nos ocupa, una importancia capital. La época de mayor excitación fué, sobre todo, la primera mitad del siglo xvii, a consecuencia de los célebres descubrimientos astronómicos de Galileo. Estos arruinaban las ideas aristotélicas sobre la incorruptibilidad, inmutabilidad intrínseca e inalterabilidad de los cuerpos celestes, sobre la inmovilidad absoluta de nuestro globo, etc... De otra parte, los peripatéticos defendían la autoridad del estagirita, recusando las pruebas contrarias que muchas veces no eran decisivas; muchos de entre ellos, decía Galileo, «más bien que introducir alguna alteración en el cielo de Aristóteles, se empeñan pertinazmente en negar las que ven en el cielo de la naturaleza.» Conviene leer, sobre las peripecias de esta lucha en Bélgica, la obra del Dr. G. MONCHAMP, *Galilée et la Belgique*, Saint-Trond, 1892. - V. S. THOMAS, *De coelo et mundo*, especialmente I, lect. 6 y 7.

profesores del Colegio de Coimbra; el Colegio de Carmelitas de Alcalá, Juan de Santo Tomás: todos ellos se inspiraron constantemente en Aristóteles y en el Doctor Angélico; más tarde, Fenelón, Bosuet y hasta Leibniz recibieron la influencia poderosa de Santo Tomás, si bien su filosofía ofrece ya un carácter ecléctico.

Durante el siglo xviii, no queda interrumpida la tradición escolástica, pero no traspasa los umbrales de los monasterios, en cuyos claustros silenciosos se había refugiado; mientras tanto que sigue libremente su curso el pensamiento de los innovadores, sin que la tradición haga nada por detener la corriente, ni por canalizarla. Al concluir el siglo, no encuentran qué oponer los filósofos cristianos al sensualismo francés é inglés y á la influencia lenta del criticismo alemán, si no es un espiritualismo vago é inconsistente, inspirado por Descartes. Bonald, Bautain y Lamennais se dieron cuenta, con razón, de la debilidad de este espiritualismo, pero estuvieron poco felices en sus tentativas de renovación filosófica. El fideísmo y el tradicionalismo fué la base que eligieron para afianzar su filosofía, y la Iglesia romana, más cuidadosa de mantener la verdad que de acceder á las pretensiones de sus amigos — *magis amica veritas* —, no dudó en condenar estos sistemas.

Entonces los filósofos cristianos se echaron en brazos del espiritualismo clásico (cartesiano), y para darle nueva vida, les pareció bien pedir inspiración á Malebranche, creyendo encontrar

aquí el pensamiento de San Anselmo y de San Agustín. Entonces vino la época del ontologismo, cuyos principales representantes en Italia, en Francia y en Bélgica fueron Gerdil, Rosmini, Gioberti, Ubaghs, Laforêt y otros. Por segunda vez, y con el mismo sentimiento de tener que contrariar a los fieles y eminentes servidores de la Iglesia, hubo de declarar la Santa Sede que la verdad no estaba por este lado (1).

La condenación de estos esfuerzos, más generosos que acertados, de los apologistas cristianos para hacer frente al enemigo, de una parte, y de otra la invasión creciente de las filosofías anticristianas salidas de Alemania y de Inglaterra, hicieron sentir cada vez más imperiosamente la necesidad de renovar la tradición de las edades pasadas. Poco después de mitad de siglo comienza ya a manifestarse un renacimiento medioeval. Los monumentos de la arquitectura, y el arte pictórico de aquellas edades, suscitan gran admiración y émulos entusiastas; León Gautier ha hecho revivir las antiguas epopeyas francesas «que nos ofrecen—dice—tipos humanos que superan en cien codos las creaciones de la antigüedad pagana» (2); las doctrinas políticas y económicas de Santo Tomás son estudiadas con interés creciente; y en todos los

(1) Véase, MONS D'HULST, *Philosophie séparée et philosophie chrétienne*, Namur, 1896, p. 20.

(2) LÉON GAUTIER, *La Chanson de Roland*, prefacio de la 1.^a edición.

países de Europa la filosofía escolástica está en vías de recobrar su antigua grandeza.

El P. Ceferino González, de Cepeda, Orti y Lara, Urráburu y Fajarnés, en España; Sanseverino, Signoriello y Prisco, en Italia meridional; Liberatore, Zigliara y Cornoldi, en Roma; Kleutgen, Stöckl, Gutberlet, Baumker, Schneid, Pesch, von Hertling, en Alemania; Kaufmann, en Lucerna; S.-G. Mivart, en Inglaterra; De San, Dupont, Lépidi, Van Weddingen, Dummermuth, en Bélgica; Grandclaude, Vallet, Farges, d'Hulst, Domet de Vorges, Gardair, Bulliot, Elias Blanc (1), Monsabré, Coconnier, de Regnon, y, algún tanto eclécticos, Peillaube, Fonsegrive y Piat, en Francia; el P. de Groot en Amsterdam: atestiguan, por la comunidad de sus esfuerzos, que los filósofos cristianos han encontrado orientación definitiva.

Los Papas han tomado gran parte en este renacimiento de la filosofía cristiana. Ya Pío IX, en las cartas que adquirieron gran celebridad, dirigidas a los Arzobispos de Breslau y de Munich, expresaba su satisfacción y su paternal

(1) La *Histoire de la Philosophie* de Elias Blanc, contiene un capítulo muy bien documentado sobre la restauración de la filosofía escolástica. Aprovechamos esta ocasión para agradecer al autor el interés y simpatía que manifiesta por el Instituto superior de la Universidad de Lovaina. Creemos, sin embargo, necesario manifestar nuestro parecer, contrario al del sabio profesor, al indicar cierta desconfianza respecto de la psicofísica, y cuando nos hace una alusión hablando de la extensión de las sensaciones, para contestar a lo primero, creemos ser suficiente lo que escribimos en este capítulo; en cuanto a lo segundo, nos bastará con recordar la doctrina aristotélica invocada por Santo Tomás: «*Sentire non est proprium animae neque corporis, sed conjuncti*». (Summ. theol. 1.^a, q. 77, a. 5.)

solicitud por la restauración del tomismo. Pero estaba reservado á León XIII, el dar al movimiento neotomista un eficaz y universal impulso y su verdadera orientación. Al mismo tiempo que el inmortal Pontífice excitaba con repetidas instancias al mundo católico sabio, á volver «á las aguas más puras del saber, tales como las que proceden del Doctor Angélico en caudal abundante é inagotable», definía, como para desvanecer de antemano las objeciones que pudieran oponerse, en qué sentido debía realizarse esta renovación escolástica; guardándose, ya de defender con obstinación sutilezas que pasaron, ya también, de afectar desdén por los descubrimientos importantes que cada día se añaden á la historia de las ideas, ó aumentan el campo de las ciencias naturales y de observación. «Proclamamos—decía en la Encíclica *Aeterni Patris*—que deben recibirse de buen grado y con reconocimiento todo pensamiento sabio y todo descubrimiento útil, vengan de donde vinieren...» y, «si apareciere en las doctrinas escolásticas alguna cuestión demasiado sutil, alguna afirmación inconsiderada, ó cualquiera otra cosa que no esté de acuerdo con las verdades descubiertas en edades posteriores, ó algo, en una palabra, que esté desnudo de probabilidad, no entendemos en modo alguno que haya de proponerse á la imitación de nuestro siglo» (1).

(1) Entre los numerosos comentarios de la encíclica *Aeterni Patris*, debemos citar á VAN WEDDINGEN, *L'Encyclique de S. S. Léon XIII et*

Desde 1879, el movimiento no hace más que extenderse por todas partes, siendo acogidas las doctrinas tradicionales con simpatía por los filósofos católicos. León XIII funda la *Accademia Romana di San Tommaso*, á la vez que se comienza la edición pontificia de las Obras del Angel de las Escuelas, ilustradas con los comentarios de Cayetano y de Silvestre de Ferrara; M. Gardair abre en la Sorbona de París un curso de filosofía de Santo Tomás, que atrae numerosa y selecta concurrencia; al mismo tiempo que la Universidad de Amsterdam incluye en sus programas oficiales la exposición de la filosofía tomista, que es confiada al P. De Groot. Santo Tomás es el que inspira la enseñanza teológica y filosófica en la Universidad gregoriana, en la facultad de teología de Innsbrück, en las Universidades católicas de París, Lille, Angers, Tolosa y Lyon, en la Universidad católica de Washington, donde explica un sabio de primer orden, M. Bouquillon, cuyos tratados de moral forman un comentario de tanto valor como fiel de la Suma teológica; y, finalmente, en la Universidad de Friburgo, en Suiza, donde la enseñanza teológica y filosófica está confiada á los mejores guardadores del tomismo, á los hijos de Santo Domingo. No debemos terminar esta enumeración sin mencionar el Instituto superior de

la restauration de la philosophie chrétienne, 1.^o édit. Bruxelles, 1880. SCHNEID, *Die Philosophie des hl. Thomas und ihre Bedeutung für die Gegenwart*. Würzburg, 1881.

Filosofía, fundado por el gran Papa reinante en la Universidad de Lovaina, con el fin especial de remir en un solo punto la doctrina la antigua metafísica, y los frutos del trabajo científico de los tiempos modernos (1).

Esta misma actividad, cada vez más acentuada, en la fundación de clases ó centros consagrados á la escolástica, se ha extendido hace ya algunos años, y en otro orden, á la creación de numerosas revistas especiales de filosofía. Antes de 1880, apenas disponían los católicos de otra publicación filosófica que los *Annales de Philosophie chrétienne*, de París. Después han ido apareciendo sucesivamente: en Placencia (Italia), el *Divus Thomas* (1880); en Roma, la *Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino* (1881); en Budapest, el *Bölcséleti Folyóirat* (1885); en Paderborn, el *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* (1887), en Fulda, el *Philosophisches Jahrbuch* (1888), en Friburgo (Suiza), la *Revue Thomiste* (1883), y en Lovaina, la *Revue Néo-Scolastique* (1894). La Universidad católica de Washington publica también una revista: el *Catholic University Bulletin* (1896), una parte de la cual está dedicada á la filosofía escolástica (2).

(1) «Equidem necessarium, nedum opportunum esse ducimus, ea (studia) recte et ordine dispersita sic tradi alumnis, ut complexa quidquid veterum sapientia tulit, et sedula recentiorum adiecit industria, large copioseque eos sint paritura fructus, qui religioni pariter et civili societati proficiant.» (Carta de León XIII á S. E. el Cardenal Arzobispo de Malinas, con fecha de 8 de Nov. año de 1889.)

(2) Desde Diciembre último viene publicándose en Francia una importante revista filosófica, titulada *Revue de philosophie*, órgano del Instituto católico de París.

El movimiento neo-tomista ha sido afianzado en varios congresos internacionales, que han aumentado su energía y universalidad. Tres de estos congresos científicos de los católicos se han reunido sucesivamente, el primero en París, después en Bruselas y últimamente en Friburgo. Numerosos han sido los trabajos presentados en las secciones de filosofía de estas asambleas. Ya en el Congreso de París (1891), entre las diez y nueve memorias principales concernientes á la filosofía, muchas de ellas se inclinaban al escolasticismo ó eran francamente tomistas (1). En el de Bruselas (1894), «el conjunto de trabajos filosóficos presentados... manifiesta, ante todo, la tendencia general á combatir el criticismo kantiano y positivista» (2). Diez y seis memorias importantes sobre la verdadera doctrina tomista, que abrazaban todas las cuestiones filosóficas, valieron á sus autores el favor y aplauso de la asamblea.

En Friburgo, por último (año 1895), ha podido notarse que «la filosofía tradicional extiende más y más su imperio sobre las inteligencias. Casi todos los trabajos pretenden relacionarse más ó menos directamente con las doctrinas fundamentales de Aristóteles; casi todos buscan acogerse en definitiva al gran nombre de Santo Tomás de Aquino. No es muy claro que

(1) Véase la *Revue des Questions scientifiques*, juillet 1882, páginas 194-209.

(2) Véase J. HOMANS, *La Philosophie au Congrès scientifique international des Catholiques*. (*Revue Néo-Scolastique*, 1896, p. 84 y sig.)

tales pretensiones deban siempre justificarse; pero esta tendencia á querer evitar todo conflicto con el Angel de las Escuelas es muy significativa» (1). Una treintena de memorias leídas en las sesiones han dado lugar á largas discusiones, donde más de una vez se ha afirmado la tendencia de los católicos de hoy á separarse del espiritualismo cartesiano ó ecléctico (2).

La Enciclica *Aeterni Patris* ha traído como resultado inmediato, todo este vigoroso renacimiento de la filosofía de los grandes maestros de la escolástica; á la vez que ha dado unidad y orientación á la enseñanza de las escuelas católicas. El movimiento escolástico ha hecho fijar, además, sobre un mundo de ideas que era generalmente desconocido, la atención de eruditos y pensadores alejados de la fe cristiana.

Así no es raro ver cómo hasta entre los pensadores no cristianos se levantan voces, aportando apreciables homenajes á la superioridad del genio filosófico de Santo Tomás de Aquino, y á la importancia de este movimiento hacia sus enseñanzas. «Se me ha acusado con razón», escribe Rodolpho von Ihering, profesor en la Universidad de Göttinga, y la misma acusación

(1) Véase el artículo de M. P. DEMUNYNCK, *La Section de Philosophie au Congrès scientifique de Fribourg*, en la *Revue Neo-Scholastique*, 1897, p. 328 y siguientes.

(2) En Agosto de 1900 ha tenido lugar el IV Congreso internacional de sabios católicos; en la sección de filosofía se ha podido advertir una tendencia más general y uniforme que en los Congresos anteriores, á buscar inspiración en los grandes principios de la tradición escolástica.

puede hacerse con derecho á los filósofos modernos y á los teólogos protestantes en general, de ignorar los vigorosos pensamientos de Tomás de Aquino. Cuando yo he llegado á conocer esta poderosa inteligencia, me he preguntado con sorpresa, cómo es posible que verdades, como las que él ha expuesto, hayan podido caer jamás entre nosotros en olvido tan completo. ¡Qué de errores se hubieran evitado, de haber guardado fielmente sus doctrinas! Por mi parte, de haberlas conocido un poco antes, creo que no hubiera escrito mi libro, puesto que las ideas fundamentales que habia de publicar, estaban ya expresadas con una claridad perfecta y admirable fecundidad de concepción en este gran pensador» (1).

Un lenguaje semejante emplean en Holanda los profesores Pierson, Van der Wyck y Van der Vlugt. «¡Qué sorpresa, escribe este último, para los que nunca conocieron á Santo Tomás, sino es por relaciones falseadas de otros, si llega el día feliz en que puedan encontrarse en contacto inmediato con su pensamiento, leyendo directamente sus obras!... Un hombre como éste no pertenece á una generación, pertenece á todos los siglos. ¡Gloria á este pensador! ¡Gloria á su obra!...» (2).

(1) RODOLPHO VON IHERING, *Der Zweck im Recht*, 2º Aufl. S. 161. Vide, *Revue Neo-Scholastique*, Article-Programme, Janvier 1894, número 1, p. 7.

(2) VAN DER VLUGT, citado en el *Philosophisches Jahrbuch*, III, 1890, S. 133.—V. la *Revue Neo-Scholastique*, Enero de 1894, núm. 1, página 7.

He aquí cómo se expresa en Inglaterra un hombre tan conocido como Huxley: «En parte alguna del mundo había llegado á formarse, en estos tiempos (siglo XII), enciclopedia del saber en los tres órdenes (teología, filosofía y experiencia), como la que puede hallarse en estas obras (de los escolásticos). La filosofía escolástica constituye un monumento prodigioso de paciencia y de genio, en donde el espíritu humano emprendió la construcción de una teoría del universo lógicamente deducida, poniendo á contribución todos los materiales de que entonces podía disponer. Y esta teoría no ha muerto, ni está enterrada como equivocadamente muchos han supuesto. Muy al contrario, existe hoy gran número de estudiosos, de cultura y ciencia más que ordinarias, y con frecuencia de un poder y vigor de inteligencia nada comunes, que buscan en esta teoría la mejor explicación de las cosas, que hasta aquí se haya dado en toda la historia del pensamiento humano. Y lo que es aún más de notar, estos hombres, pensando según las ideas escolásticas, hablan, sin embargo, el lenguaje de la filosofía moderna» (1).

Trés veces ya, en 1892, 1893 y 1896, ha publicado en la *Revue philosophique* M. Picavet, profesor en la Escuela de estudios superiores de París, artículos muy bien documentados sobre el neo-tomismo. He aquí cómo, no obstante sacar

(1) TH. H. HUXLEY, *Select Works*, Animal automatism and other essays, pág. [233] 41. New-York, J.-B. Alden, 1886.

la cuestión de quicio soñando peligros donde no los hay, concluía su artículo último: «Los católicos, unidos por el tomismo, que tienden á completar con una amplia información científica, han llegado á hacerse dueños del pensamiento en Bélgica; se cuenta con ellos en América y en Alemania; y su influencia se agranda cada vez más en Francia, lo mismo que en Holanda y en Suiza. Los hombre de estado de todos los países debieran preocuparse de este movimiento, no sólo por lo que toca á los asuntos interiores, sino también por lo que se refiere á la política extranjera» (1). Pueden dormir tranquilos los hombres de estado; que el neo-tomismo nada tiene que ver con las tendencias y aspiraciones políticas. No tiene más ambición que la de aproximar y atraer á todos aquéllos que, partiendo de los datos de la experiencia y de las informaciones de la historia, tratan de construir, según la frase de Huxley, con la ayuda de estos materiales, una teoría lógicamente deducida, y verdadera del universo.

El neo-tomismo no busca vivir en el aislamiento respecto de las otras teorías filosóficas, sino que trata de relacionarse con el pensamiento de Platón, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Fichte, de Hegel, de Wundt, tan plenamente quizá, y á buen seguro con tanta sinceridad como aquéllos que nos colocan en un partido opuesto al suyo; si nosotros diferimos de

(1) *Revue philosophique*, XLI, 1896. *Le Néo-Tomisme et la Scolastique*, páginas 77-78.

estos filósofos, no es porque fallemos sobre ningún genio sin tener en cuenta más que su época; nuestro criterio es muy distinto, y estimamos que una doctrina cualquiera, así sea de la Edad Media ó la obra de un santo, nunca tendrá para ser apreciada más que una norma, y esta norma es su valor.

¿Acaso no nos advierte el Jefe del catolicismo en su Encíclica, «que es preciso acoger con agrado y reconocimiento todo pensamiento sabio, cualquiera que sea el punto de donde viniera?» (1). Y el mismo gran Pontífice añade, que debe aceptarse con los mismos sentimientos de leal gratitud «todo descubrimiento útil». Así que, muy mal conocen el programa de la filosofía tomista todos aquellos que tratan de oponerla á «la filosofía científica»; como si la observación en todas sus formas no fuese el punto de partida de la filosofía escolástica.

Permítasenos, á este propósito, reproducir aquí el pensamiento con que inauguramos, en Octubre de 1893 (2), el curso del Instituto supe-

(1) Nos referimos aquí á la frase de M. Picavet, en donde echa en cara á los neo-tomistas—es de advertir que la acusación sólo es aplicable á algún que otro caso—, de enriquecer algunas veces á su filósofo, y de atribuirle como si fuera suyo, lo que él ha tomado de otros. (Véase la *Revue philosophique*, tomo XXXV, pág. 419.) Entre los estudios que es necesario hacer sobre la historia de las escuelas de la Edad Media, sería uno de los más importantes, en efecto, el trabajo de clasificación ó de atribución respectiva, en donde se asignara á cada maestro la parte exacta que le corresponde de la doctrina general. Esta empresa esperamos que al fin se llevará á cabo, pero habrá de ser la obra de muchas generaciones.

(2) *La création d'une école supérieure de philosophie*, pág. 9. (Tomado de la *Science catholique*, 1893.)

rior de Filosofía, fundado en la Universidad de Lovaina bajo los auspicios de León XIII.

La filosofía, decíamos allí, es por definición el conocimiento de la universalidad de las cosas por sus causas supremas. ¿Y no es, según esto, evidente, que antes de llegar á las causas supremas debe pasarse por otras más próximas, cuyo estudio compete á las ciencias particulares?

Aristóteles fué un sabio, como quizá no haya habido otro semejante; Alberto el Grande, el maestro de Santo Tomás de Aquino, nos ha dejado en importantes y numerosas obras el fruto de sus pacientes observaciones (1); los doctores de los siglos XII, XIII y XIV conocían las matemáticas y las ciencias de sus tiempos: ¿no deben, en este caso, todos aquéllos que se glorian de tomarlos por maestros, permanecer fieles á la tradición científica que les ha sido legada?

El campo de las ciencias se ha agrandado en proporciones extraordinarias, de lo cual ha resultado la división y multiplicación de las mismas. A la observación, que ve á los efectos salir

(1) En el mismo artículo de la *Revue philosophique*, donde trata de oponer la filosofía «científica» á la escolástica, aprecia M. Picavet en numerosos pasajes el método experimental empleado por los escolásticos. Citemos, entre otros, los siguientes: «En el siglo XIII, Aristóteles, dice, domina por Avicenna. Todos los pensadores guiados por él, llegan á la psicología empírica; todos tienden hacia una psicología genética.»—«Alberto el Grande procede de Aristóteles y de Avicenna; aumenta el número de los hechos, los presenta más claramente y en un orden más didáctico; con él, la psicología llega á ser una ciencia natural.»—«La Edad Media ha practicado la experimentación, aun suponiendo que no haya conocido el método experimental.» *Revue philosophique*, tomo XXXV, 1893, páginas 418-419.

de sus causas inmediatas, la ciencia moderna ha añadido la experiencia, que reproduce las condiciones de ejercicio de las fuerzas naturales para obligarlas á manifestar sus efectos. La filosofía neo-tomista está destinada, lo mismo por tradición que por su propia naturaleza, á sacar partido de las ciencias utilizando sus resultados.

Es muy cierto que los progresos de la filosofía no siempre están en razón directa de la cantidad de materiales acumulados por las ciencias experimentales; la sagacidad y el genio valen aquí más que el amontonamiento desordenado de hechos y detalles; y uno que sepa interrogar y comprender la naturaleza, quizá saque más partido de una observación vulgar que otros, faltos de estas cualidades, de continuos y multiplicados análisis. Pero siempre será verdad, que el estudio incesante de los hechos constituirá la condición ordinaria del progreso del pensamiento.

Á fin de corroborar la teoría con la práctica, determinó el episcopado belga establecer en el nuevo Instituto de Lovaina un curso, con su correspondiente laboratorio de psico-fisiología, en una época en que, según el *Année psychologique* de Beaunis y Binet, no existía todavía semejante enseñanza en ningún centro de Francia (1).

(1) Hablando de la lección de *Introducción á la psico-fisiología*, publicada en la *Revue Néo-Scholastique* (Abril, 1895), por M. Thiéry, decía el *Année psychologique* (pág. 847): «Á este curso de psicología

¿Qué razón hay para que, no obstante nuestras leales y sinceras protestas, confirmadas con los hechos, de buscar en la experiencia la condición de la filosofía, se nos presente como hombres de ideas preconcebidas, cuyo tiempo, se dice, ya pasó, y esto en nombre de la ciencia experimental? En este mismo *Année psychologique*, que acabamos de citar, M. Binet había acogido una invitación de M. Picavet á la «tolerancia recíproca entre católicos y adversarios, que traería, dice, gran provecho para la ciencia y para la religión, á la civilización y á la filosofía». Pero era necesario ceder á una tendencia preconcebida, añadiendo: «Nosotros debemos oponer á este pensamiento tan sensato que, colocándonos, para juzgar el movimiento nuevo, en el punto de vista especial y restringido de la psicología experimental, no podemos dar nuestra aprobación á una tendencia que busca en la observación y en la experiencia la confirmación de una idea preconcebida, sobre todo, de una idea vieja ya de muchos siglos. Estamos acostumbrados, por el contrario, á tomar la observación como punto de partida, como origen de los estudios, como fuente de la verdad y maestra soberana de la ciencia» (1). Por nuestra parte, acogemos con simpatía el ofrecimiento de tolerancia recíproca de los dos escritores fran-

fisiológica del Instituto de Lovaina va anejo un laboratorio, lo cual constituye una enseñanza completa de psico-fisiología normal, lo que al presente no existe todavía en Francia.»

(1) *Année psychologique*, 1896, pág. 840.

ceses, á pesar de los prejuicios con que va acompañada.

Pero, ¿y qué se entiende por «idea preconcebida»? ¿Estará prohibido al sabio tener una filosofía? Y los que no profesan esta filosofía, ¿tendrán derecho á calificarla de «ideas preconcebidas», porque ellos no acepten ninguna? A este paso, únicamente el escéptico estaría libre de sospecha, y él sólo trabajaría por el fin puro de la ciencia.

Cuando se acepta ó rechaza el sistema de Aristóteles ó de Santo Tomás, lo mismo que cuando se está por ó contra las ideas de Augusto Comte ó de Kant, no quiere esto decir que se considere tal ó cual de estas filosofías, tomada en su conjunto, como la expresión más completa del saber verdadero; no significa que se la tenga por un monumento acabado, ante el cual no le queda al espíritu más que hacer, sino permanecer extasiado en una contemplación estéril; esto no quiere decir tampoco que se la juzgue irreformable.

No hay un filósofo católico que no esté dispuesto á sacrificar «una idea vieja de muchos siglos», desde el momento en que encontrara hallarse en oposición manifiesta con un hecho observado. Porque también nosotros «estamos acostumbrados á tomar la observación como punto de partida, como base de las explicaciones, como fuente de la verdad y maestra soberana de la ciencia».

La consecuencia práctica de estos prejuicios,

y á fin de hacer ver cómo son infundados, es que los católicos debemos, con más razón ahora que nunca, estudiar asiduamente la ciencia y cultivarla en nuestras escuelas filosóficas. En el terreno de la psicología es muy cierto, que la filosofía aristotélica se presta mejor que ninguna otra á la interpretación de los hechos, que forman el objeto de la psicología experimental. Recuérdese, á este propósito, la conclusión de los *Principios de psicología fisiológica* del fundador del laboratorio de Leipzig. Los resultados de mis trabajos no se avienen ni con la hipótesis materialista ni con el dualismo platónico ó cartesiano; únicamente el animismo aristotélico, que relacionó la psicología con la biología, es el que se deduce, como conclusión metafísica plausible, de la psicología experimental.

Y en efecto, si los materialistas estuvieran en lo cierto, si el alma, como ellos pretenden, no es más que un mecanismo dinámico ó fisiológico, se seguiría como consecuencia que la psicología fisiológica no es ya una ciencia aparte, sino un capítulo de la mecánica ó de la fisiología. Por el contrario, si el alma es tal que toda su naturaleza se reduce al pensamiento (conciencia), si subsiste independiente del cuerpo viviente, siendo observable directa y exclusivamente por la conciencia, es evidente que en tales condiciones ni siquiera se concibe un laboratorio de psicología experimental; porque éste supondría la pretensión de experimentar el alma y de someterla á aparatos de medida, de peso, de fuerza, etc.;

en otras palabras: todo esto presupondría, en el mismo hecho, la naturaleza material del alma (1).

Pero, si con Aristóteles y todos los maestros de la Escolástica se admite que el hombre es una substancia compuesta de materia y de un alma inmaterial; que las funciones superiores tienen respecto de las inferiores una relación de dependencia real; que no se da en el hombre un solo proceso interior que no tenga su correlativo físico; que no hay idea sin imagen, ni acto de la voluntad sin emoción sensible: resulta entonces que el fenómeno concreto que se ofrece á la conciencia presenta el carácter de un *complexus* psicológico y fisiológico á la vez; siendo accesible, por tanto, á la observación de la conciencia por una parte, y por otra á la observación biológica y fisiológica; en una palabra: la razón de ser de una ciencia psico-fisiológica está aquí bien indicada.

Y tan indicada, que, en la filosofía aristotélica, la psicología y la fisiología no formaban dos ciencias distintas, cuanto menos dos ciencias opuestas, sino una ciencia única. Así lo hace notar juiciosamente el Dr. Hermann Siebeck, el historiador de la Psicología. Aristóteles—dice—ha sido el primero en comprender profundamente que era necesario, para explicar los actos espirituales del hombre, dar cuenta de su relación

(1) A. THIÉRY, *Revue Néo-Scholastique*, Abril, 1895, p. 182.

genética con las funciones del organismo (1). Y M. Boutroux, en un notable artículo de la *Grande Encyclopédie*, dice, con justísima razón: «Aristóteles es un genio á la vez universal y creador... No se eleva en alas del entusiasmo, como Platón; vuelto su espíritu á la realidad, reputa quimérico cuanto no se relacione con la experiencia; pero no es empírico, sino que en lo sensible busca siempre lo inteligible... Hay más todavía: para Aristóteles, las distintas ramas del saber guardan entre sí relaciones concretas, que determina con claridad precisa. En general, lo superior debe conocerse por lo inferior, y con la ayuda del conocimiento de lo inferior; pero, al mismo tiempo, en lo superior es donde ha de buscarse la razón de ser y la causa verdadera de lo inferior» (2).

La antropología aristotélica y tomista responde, pues, admirablemente á las necesidades y á las tendencias de la psicología contemporánea; semejante conclusión resulta espontáneamente de cada uno de los tres caracteres que hemos reconocido en esta psicología, ya por la semejanza, ya por su contraste con las enseñanzas de Aristóteles y de la Escuela. Los psicólogos que siguen inspirándose en el dualismo cartesiano asignan como objeto exclusivo á los estudios psicológicos los hechos internos, obser-

(1) HERMANN SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, 1 Th., 2. Abth. S. 126.

(2) BOUTROUX, *Grande Encyclopédie*, en la palabra *Aristote*, t. III, pp. 394-396.

vables por la conciencia; de donde lógicamente se sigue esta conclusión: la ciencia psico-fisiológica es imposible ó impracticable. La antropología de Aristóteles y de Santo Tomás, al contrario de esta psicología estrecha, y por lo mismo que se apoya sobre la experiencia interna á la vez y externa, asienta las bases de la psico-fisiología.

La metafísica y en particular la psicología racional han caído, según hemos hecho ver, en un descrédito y abandono completos entre las escuelas filosóficas del presente, excepción hecha de las cristianas: la tendencia metafísica es generalmente tenida hoy como diametralmente opuesta á la científica (1).—La antropología aristotélica y escolástica, por el contrario, sobre la base experimental afirma la parte racional ó aspecto metafísico de la psicología; deduciendo de los hechos científicamente observados y sometidos á la conciencia, la naturaleza del hombre, y después su origen y su destino. La aplicación del principio de razón suficiente á los diversos datos de la conciencia y de la observación nos lleva primero á la distinción de las facultades, y luego á la naturaleza compuesta del ser humano, primer principio de aquellos datos. El estudio de la actividad superior del espíritu (*νοῦς*), actividad combinada del *νοῦς ποιητικός* y del

(1) Antes hemos demostrado cómo la metafísica, lejos de ser incompatible con la ciencia, según con frecuencia se ha dado en decir, constituye el complemento natural de la ciencia. Véase el cap. VII.

νοῦς δυνάμει, ofrece la demostración de la naturaleza inmaterial del alma humana (*ἀμείγχε*, sin mezcla); y este mismo estudio nos obliga á buscar el origen del alma en la acción de una causa extra-material (*ἐξἑνθελον*), y su destino en la posesión inamisible del bien supremo.

Ahora bien, observa con razón M. Loomans: «las distintas partes de la filosofía se derivan todas del conocimiento de sí mismo; todas ellas tienen un punto de partida psicológico» (1). La metafísica, pues, así entendida no es «poesía», sino el complemento lógico de la ciencia.

Durante mucho tiempo, no dudamos en reconocerlo, la metafísica en sentido kantiano, es decir, el estudio de los problemas críticos, no ha ocupado en la filosofía escolástica el lugar que requiere la importancia intrínseca é histórica de tales problemas. Pero semejante hecho á nadie debe sorprender. La humanidad es naturalmente dogmática (1). El niño cree natural-

(1) CH. LOOMANS, *De la connaissance de soi-même*, Muquardt, Bruxelles, 1880, Introducción, § 3. El sabio profesor recorre sucesivamente la lógica, la metafísica, la filosofía moral, la estética, á fin de mostrar cómo cada una de ellas reposa sobre una «base psicológica», y termina su introducción por este sabio consejo dirigido á la escuela positivista: «Los positivistas se ocupan de muchas cosas, excepto de lo que más nos interesa, que son las cuestiones fundamentales de la psicología. Lo que sobre todo nos importa conocer es nuestra naturaleza, y, por consiguiente, nuestro origen y nuestro destino.»

(1) Hemos desenvuelto este pensamiento en un tratado autografiado: *Du fondement de la certitude*, Louvain, 1888, p. 19 et suiv.—*V. Revue Néo-Scholastique*, Enero de 1895, *La théorie des trois vérités primitives*.—De Wulf, *Arch. f. Gesch. der Phil.*, 1897, p. 402. *Les lois organiques de l'histoire de la psychologie*.

mente á su padre, á su madre y á cuantos le rodean. Por experiencia, el hombre del pueblo ha podido aprender á dudar de la palabra de otro; pero no duda de sus sentidos ni de su razón. Cuando el físico y el filósofo advierten ciertos errores de los sentidos, y se dan cuenta de haber caído en paralogismos inconscientes, buscan reglas empíricas para evitarlos, pero nunca pierden la confianza en sus facultades naturales, persuadidos de que los errores cometidos son nada más que *accidentales*. A los pensadores de la Edad Media, lo mismo que á los de la Grecia antigua, no se les ocurrió poner en duda, en condiciones normales, la sinceridad natural de nuestras facultades cognitivas. Y cuando Sexto Empírico (2) se levanta contra el dogmatismo, sobradamente confiado de los filósofos, lo hace en nombre de ciertas equivocaciones reconocidas de los sentidos ó del espíritu; para ello opone juicio á juicio, sistema á sistema, tratando de hacer ver, fundado en estos extravíos anormales, la imposibilidad de discernir el uso legítimo de la razón; pero la *posibilidad* del uso legítimo de la razón no le parece dudosa. La desconfianza que los escépticos de la antigüedad trataban de suscitar, se refería á la razón especulativa, á los sistemas y disputas de escuelas; afirmaban la necesidad de atenerse á la certi-

(2) Hypotyposes Pyrrhon. II, 4. — Véase sobre este punto á D. MERCIER, *Critériologie*, p. 60 y sig. *Aperçu sur les écoles sceptiques*.

dumbre práctica y de orden moral, dando así indirectamente testimonio de su confianza en el destino natural del espíritu á la posesión de la verdad.

Toda la Edad Media ha reposado tranquila y confiada en estas adhesiones espontáneas. El espectáculo constante del orden universal no permitía sospechar que el hombre, la obra maestra de la creación, pudiera ser la única rueda fuera de su centro, que rompiese esta armonía general. La ley del destino natural de los seres bajo el imperio de un principio interno de finalidad, por la cual cada uno de ellos debía cumplir el fin dispuesto por la providencia en el conjunto del cosmos, descartaba como imposible la idea de un desorden esencial en la constitución del espíritu humano. Así es que, cuando en sus comentarios sobre las *Analíticas* de Aristóteles ó en la metafísica, se ocupan los escolásticos del conocimiento de la verdad, á lo más que aspiran es á mostrar en el examen reflejo de la inteligencia humana, la razón íntima de una fe que creen en sí misma indiscutible (1).

Fué necesario que precedieran, el desarrollo de ideas provocado por el Renacimiento en el seno de la decadencia escolástica, las desconfianzas y dudas sistemáticas de Descartes, y toda la serie de causas unidas y enlazadas entre sí de que hemos hablado ya (2), para que el genio

(1) Véase, entre otros, á SANTO TOMÁS, *De veritate*, q. 1, art. 2.

(2) Cap. II, págs. 41-79 *passim*.

del escepticismo moderno, Kant, pudiera aplicar la piqueta de la duda á la raíz misma de nuestras facultades cognitivas. Bajo la influencia del *Discurso del método* y de la *Crítica de la razón pura*, quedó planteado el problema crítico en la filosofía moderna, aunque en términos contradictorios; pero lo cierto es que fué planteado, y su influencia en el pensamiento de nuestros días es decisiva.

Cometerían los neo-tomistas una gran torpeza, si en lugar de entrar con decisión en este terreno desconocido en otras épocas, se cruzaran de brazos ante problemas que hoy tanto preocupan. ¿Para quiénes filosofamos, sino para los hombres de nuestro tiempo? ¿Y cuál es nuestro deber, sino proponer una solución á las dudas de nuestros contemporáneos?

Numerosas son, por otra parte, las cuestiones secundarias que la duda fundamental del criticismo ha suscitado, y del más alto interés. Acojamos con reconocimiento, según la frase de León XIII, que nos complacemos en repetir aquí, «todo pensamiento sabio, venga de donde viniere»; los hombres de genio no operan una revolución intelectual, sin que en medio de sus grandes errores haya algún «fondo de verdad».

Ocurre en los problemas de filosofía lo que en las cuestiones de la fe; aquí la herejía suele ser la ocasión más ordinaria de la definición de los dogmas católicos; el criticismo de Kant habrá de ser, si los filósofos cristianos comprenden la necesidad de edificar en este terreno, la oca-

sión de una filosofía crítica profunda, posible hoy, imposible en edades pasadas de fe filosófica universal. Este será un bien, que el neo-tomismo deberá á la filosofía moderna.

Además, le deberá otro no menos importante, según ya hemos dicho, y que consiste en un desenvolvimiento más intenso de la observación científica y de la experiencia en psicología. No creemos que pueda prestarse mejor servicio y utilidad más provechosa á las doctrinas generales de la psicología escolástica, que poniéndolas en relación con los resultados adquiridos por la ciencia en biología celular, en histología, en embriogenia, en fisiología y en filología; simplificando hasta donde sea posible los hechos psíquicos, imitando en esto á los *asociacionistas* ingleses; tratando de completar el conocimiento psicológico del hombre adulto por el estudio de la psicología del niño y del animal, del hombre sano y moral por la del hombre patológico y criminal, como se hace en psiquiatría y en antropología criminal, donde la observación minuciosa de ciertos estados excepcionales acusa más vivamente determinados caracteres que no aparecen en el estado sano, en el tipo normal; siguiendo las *modificaciones* particulares ó las variaciones de la actividad humana en las diferentes razas ó en épocas distintas de la historia, como lo ha hecho Herbert Spencer; y sometiendo el objeto de la psicología á esta especie de disección mental, que permiten las experiencias hipnóticas y las sugestiones sabiamente practica-

das. Pero, sobre todo, urge en gran manera, que los neo tomistas lleguen á ocupar un puesto importante en el movimiento dado á los estudios psicológicos por la escuela *experimental* alemana.

No se trata aquí, ni mucho menos, de pesar el pensamiento ni de calcular las dimensiones del alma humana, como parece deducirse muchas veces de ciertas obras ó resúmenes de filosofía. Se trata sencillamente de tomar el hecho consciente tal como se presenta en la realidad, en su complejidad material á la vez é inmaterial. Por su lado material se relaciona con el mundo exterior, cuya acción recibe primero, para después reaccionar sobre él. La observación más vulgar nos da cuenta de este hecho de un modo general, y la conciencia nos presenta de la misma manera los resultados.

Pero la conciencia por sí sola no puede analizar los elementos que concurren á la formación del fenómeno complejo, que aparece indiviso á la introspección espontánea. Disociar estos elementos, á fin de llegar á los datos analíticos los más simples, los que Wundt denomina con el término técnico de *impresiones*; reconstituir sintéticamente el *complexus* concreto de la conciencia espontánea, esto es, la *representación*, y determinar las leyes de *asociación* de las representaciones: tal es, en dos palabras, el programa de la nueva ciencia psicológica. ¿Hay aquí algo que se oponga á los principios y leyes de la sana psicología?

Quizá se diga que esta ciencia es vana é inútil; que no sirve de nada saber si una sensación de color es simple ó compleja; que no nos interesa conocer las condiciones físicas y fisiológicas de una representación, ni las leyes según las cuales se combina después el contenido total de la conciencia, etc... Pero, ¿quién puede profetizar la importancia ó no importancia de un descubrimiento para lo porvenir? Lo que el Todo Poderoso ha creído digno de ser creado, y la suprema sabiduría se digna gobernar, ¿ha de ser indigno de que la razón humana se ocupe en conocerlo? Nos parece que es entender muy mal la dignidad de la ciencia, el servirla con preocupaciones tan poco desinteresadas.

No negamos la utilidad de la ciencia, dicen otros; lo que no vemos es la razón de ser de la psico-física *en filosofía*. —¿Dudan acaso estos psicólogos, que así muestran su desconfianza respecto de la psicología, en reconocer á la física, á la química, á la geología, el título de ciencias auxiliares de la cosmología? ¿Y no es la psico-fisiología, con igual razón, una ciencia auxiliar de la psicología, entendida ésta en el sentido tradicional?

Las ciencias de la naturaleza, añaden otros, enriquecen real y efectivamente el dominio de la observación; pero la conciencia no dispone más que de un medio de analizar su interior, y es la conciencia misma; por consiguiente, no hay razón, ni es posible dividir la psicología en dos

partes, una racional, donde se examinara la conciencia por sí misma, y otra experimental, donde se tratara de analizar los fenómenos de conciencia por medio de aparatos é instrumentos de laboratorio. Hay aquí un equívoco, porque no se sabe en qué consiste la experimentación psicológica, responde muy á propósito M. Thiéry (1). En efecto, la psicología experimental exige, lo mismo que la racional, el método de introspección; en una y en otra, lo esencial es que la conciencia se observe á sí misma. Si la primera recibe el nombre de experimental, obedece á que los datos del sentido íntimo son estudiados aquí, no sólo en sí mismos, sino también con anotaciones de aparatos científicos.

Semejante manera de división la vemos también en otras ciencias, en Astronomía, por ejemplo. ¿Para qué sirven en esta ciencia los instrumentos astronómicos? El cielo que hoy se estudia en los Observatorios no es distinto del cielo que contemplaban los pastores de la Caldea, llegando á vislumbrar obscuramente las constelaciones. Inútil es decir que los telescopios de hoy no reemplazan á los ojos; lo único que hacen es prolongar la visión. Algo igual ocurre en psicología; el que ahora estudiamos en los laboratorios de psicología no es un hombre distinto del que estudiaban los escolásticos

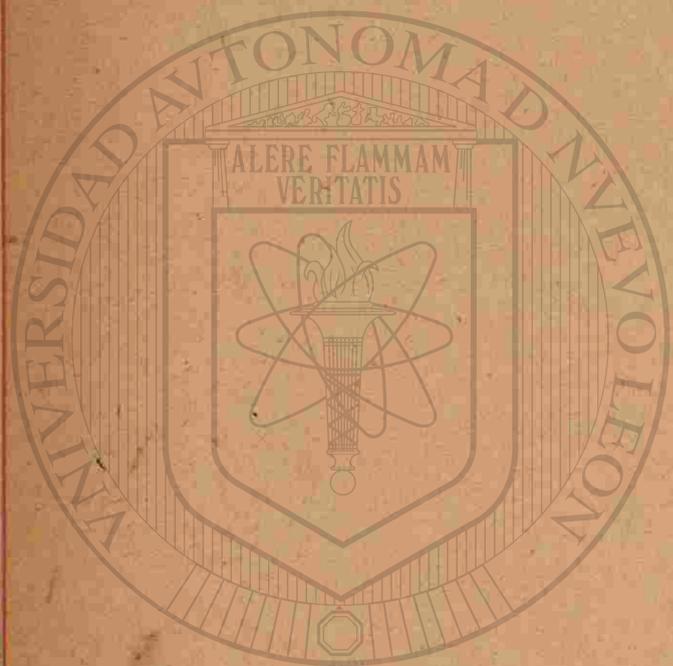
(1) THIÉRY, *Introduction à la psycho-physiologie*, en la *Revue Néoscholastique*, Abril, 1895, pág. 183.

de la Edad Media; pero utilizamos, para *precisar* nuestros juicios, instrumentos que multiplican el poder de percepción (1).

(1) A. COMTE objeta (véase la pág. 77) que el método de observación interior es contradictorio, por la razón de que «el individuo pensante no podría dividirse en dos, de los cuales uno razonara, mientras el otro contemplaría el razonamiento».

Si el sujeto que observa es un órgano formado de materia, la objeción es decisiva; pero cae en falso si el sujeto es inmaterial. La dificultad da por resuelta la cuestión entre el positivismo de Comte y el espiritualismo.

A. Comte se engañaba también respecto del objeto de la observación consciente. Creía, en efecto, que el sujeto debe, para conocerse á sí mismo, hacer el vacío en el alma. En otra parte (página 296 y siguiente) hemos demostrado cómo esto sería contradictorio; el alma no se conoce más que en su actividad. ¿No es arruinar fatalmente toda la ciencia humana el negar la observación interior? Después de percibir por los sentidos y la inteligencia los hechos exteriores, ¿no es preciso observarnos á nosotros mismos para adquirir una idea exacta de lo que hemos percibido? La filosofía positiva, ¿es, por lo demás, otra cosa que la realización de una idea que Augusto Comte ha encontrado dentro de sí mismo? ¿La hubiera, acaso, él enunciado, si, antes de expresarla, no la hubiera concebido y reconocido en sí mismo?



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CONCLUSIÓN

Si no hemos sido víctimas de una ilusión, las doctrinas antropológicas fundamentales de Aristóteles y de Santo Tomás se han afirmado más y más en su inquebrantable solidez, después de la prueba á que las hemos sometido, confrontándolas con las ideas dominantes de la psicología contemporánea.

Con mayor razón que nunca hemos podido darnos cuenta de la necesidad de unir los hechos observados por la conciencia á los biológicos, y definir el alma, no diciendo con el naturalismo: el alma no existe, ó es un conjunto de propiedades especiales de la materia cerebral; ni tampoco con el espiritualismo dualista de Descartes: el alma, exterior al cuerpo sobre el cual obra por un punto inconcebible del cerebro, es una substancia inmaterial, cuya naturaleza toda consiste en pensar;—sino volviendo á la definición aristotélica, y diciendo del alma, en general, que es:

Εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος. Η ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος. El sér del alma es como la forma del cuerpo natural

teniendo en potencia la vida; el alma es el acto primero del cuerpo, teniendo en potencia la vida (1).

Definiremos, pues, el alma humana: Η ψυχή δὲ τούτου ἢ ζῆναι καὶ αισθανομένη καὶ διανοούμενα πρότως, aquello por lo cual, radicalmente, vivimos, sentimos y pensamos (2). Estas definiciones resumen las tesis esenciales de la antropología, evitando igualmente los errores por defecto y por exceso de la psicología contemporánea, y presentando una base sólida y amplia para los análisis atrevidos de la filosofía crítica y de psico-fisiología, á los cuales Kant y Wundt han dado, cada uno por su parte, tan vigoroso impulso.

Repetimos lo que decía Trendelenburg á sus compatriotas alemanes: no es necesario esperar á que un genio nos descubra el principio de la filosofía; este principio lo poseemos ya; y sólo falta desenvolverle cada día más por la meditación de las verdades generales y por un comercio asiduo con las ciencias experimentales.

Los discípulos de Aristóteles, gracias á su teoría del origen experimental del pensamiento, estarán siempre menos expuestos que cualquiera otro á las exageraciones y sueños del idealismo y del subjetivismo. Podrán también, como lo reconocía la *Revue scientifique*, de París, «hacer entrar en los cuadros de su filosofía los estudios contemporáneos de fisiología y de psico-física,

(1) *De Anima*, lib. II, cap. I., 4, 5.

(2) *De Anima*, lib. II cap. II, 12.

sin necesidad de ceder en sus doctrinas haciendo concesiones, y sin desnaturalizar en nada la ciencia» (1).

Si el neo-tomismo se mantiene fiel á este programa, conseguirá rejuvenecer la filosofía escolástica por adquisiciones felices, podrá renovar en parte su forma exterior, y ofrecer á la vista de nuestros sucesores un aspecto lleno de vida, muy distinto del que presenta hoy. No obstante esto, aquéllos que se propongan sondear sus profundidades, encontrarán siempre en sus líneas y estructura interior el edificio integral de los principios que han presidido á la civilización occidental. Verán con satisfacción que en este renovamiento ha habido progreso sin revolución, adquisición sin pérdidas, desenvolvimiento fecundo de una unidad siempre viviente, enriquecida por la variedad de relaciones que le habrán prestado todas las ramas del saber humano (2).

L. D.

(1) *Revue scientifique*, tomo LI, 1893, París, pág. 55. Véase la Introducción.

(2) Véase MONS. D'HULST, *Philosophie séparée et philosophie chrétienne*. Namur, 1896, páginas 27-28.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
 DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
 "ALFONSO REYES"
 MONTERREY, NUEVO LEÓN

APÉNDICE ⁽¹⁾

He aquí la distribución de las materias tratadas en los diversos cursos, ejercicios y trabajos de Filosofía, durante el semestre del verano, en las 21 Universidades alemanas, comprendiendo en ellas la Academia Munster. (Vid. *Hochschul-Nachrichten*, Enero, Febrero, Marzo de 1897.)

	Cursos ó ejercicios.
Introducción á la Filosofía.....	6
Propedéutica filosófica.....	3
Cuestiones fundamentales ó principales de la Filosofía.....	4
Ejercicios filosóficos.....	6
Instrucciones sobre el estudio de la Filosofía y de la Pedagogía.....	1
Lógica ó introducción á la Filosofía.....	4
Lógica.....	5
Cuestiones especiales ó ejercicios sobre la Lógica.....	3
Lógica y Criteriología.....	10
Criteriología y Metafísica.....	1
Metafísica.....	4
Filosofía de la Naturaleza.....	1
Filosofía de la Religión.....	7
Cuestiones especiales de Filosofía de la Religión.....	3

(1) Véase la pág. 209.

	Cursos ó ejercicios.
Pedagogía ó Didáctica.....	6
Historia de la Pedagogía.....	5
Cuestiones especiales de Pedagogía.....	2
Ejercicios sobre la Pedagogía.....	5
Moral y Pedagogía.....	1
Moral.....	4
Cuestiones especiales de Moral.....	1
Moral y Filosofía del derecho.....	1
Estadística moral.....	3
Filosofía del Derecho.....	7
Cuestiones especiales ó ejercicios sobre la filosofía del derecho.....	4
Sociología.....	3
Psicología social.....	1
Psicología.....	12
Psicología animal.....	2
Cuestiones especiales de Psicología.....	5
Ejercicios de Psicología.....	5
Psico patología.....	3
Psicología experimental ó Psico-física.....	6
Trabajos ó ejercicios de Psicología experimental.....	7
Estética y teoría de las bellas artes.....	2
Cursos especiales de Estética ó de Bellas Artes y su historia.....	9
Filosofía de la Historia.....	1
Historia (general) de la Filosofía.....	6
Trabajos de historia de la Filosofía.....	1
Filosofía india.....	1
Historia de la Filosofía antigua.....	3
Idem id. id. griega.....	2
Cursos ó ejercicios sobre Platón.....	2
Idem id. sobre la Metafísica de Aristóteles.....	2
Historia de la Filosofía de la antigüedad y de la Edad Media.....	1
Historia de la Filosofía de la Edad Media.....	1

	Cursos ó ejercicios.
Lectura de Santo Tomás.....	1
Historia de la Filosofía moderna.....	5
Idem id. desde Descartes hasta nuestros días... ..	1
Idem id. id. hasta Kant.....	4
Ejercicios sobre las <i>Meditaciones</i> de Descartes... ..	2
Idem sobre la Moral de Spinoza... ..	1
Idem sobre el <i>Ensayo sobre el entendimiento humano</i> de Locke.....	1
Idem sobre los opúsculos de Leibniz.....	1
Idem sobre los escritores de Moral de Hume.....	1
<i>Hamlet</i> de Shakespeare.....	1
Espíritu y lenguaje de la Filosofía alemana.....	1
Historia de la Filosofía del siglo XIX.....	2
Idem id. desde Kant hasta el presente.....	2
Filosofía de Kant.....	5
Criticismo de Kant.....	1
Ejercicios sobre la <i>Crítica de la razón pura</i> , de Kant.....	5
Idem id. id. <i>práctica</i>	3
Idem sobre los principios fundamentales de la <i>Metafísica de las costumbres</i> de Kant.....	3
Idem sobre los Prolegómenos de Kant.....	1
Idem sobre los escritos de Moral de Kant.....	1
La Filosofía de Schiller en sus dramas.....	1
Fichte.....	1
Historia crítica de la Filosofía posthegeliana.....	1
Cursos ó ejercicios sobre Schopenhauer.....	5
Comte y el positivismo.....	1
Cursos ó ejercicios sobre Lotze.....	2
Filosofía ó filósofos contemporáneos.....	3
Helmholtz (<i>Thatsachen in der Wahrnehmung</i>).. ..	1
Von Hartmann.....	1

En las cifras anteriores no se hallan incluidos los cursos de Filosofía explicados en los liceos

(de éstos hay siete en Baviera), y en los seminarios ó institutos diocesanos de Alemania. Esta omisión no debilita las conclusiones formuladas anteriormente, porque las hemos hecho atendiendo solamente á las escuelas no católicas, que han roto con la tradición escolástica. Y aun aquí debemos notar, que de los cuatro cursos de Metafísica, indicados en el cuadro precedente, tres son explicados por profesores católicos: Baumgartner en Munich, Rappes y Hagemann en Munster.

NOMBRES CITADOS EN LA OBRA

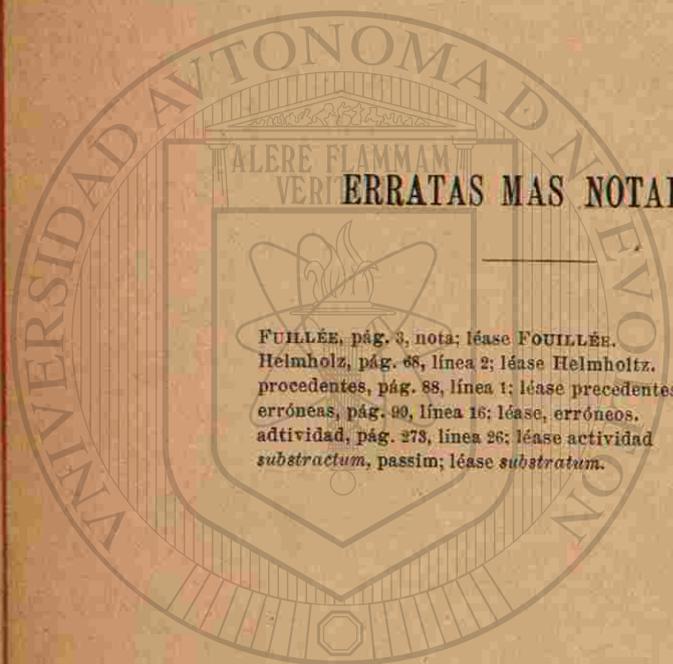
- | | |
|------------------------------|--------------------------|
| Agustín (San), 372, 376. | Bouquillon, 379. |
| Alberto el Grande, 373. | Boutroux, 215, 313, 317. |
| Alejandro de Hales, 373. | Bradley, 214. |
| Anselmo (San), 376. | Braig, 373. |
| Appell, 309. | Brochard, 215. |
| Aristóteles, <i>passim</i> . | Bruno (Giordano), 1. |
| Aselli, 2. | Brunschwig, 218. |
| Avenarius, 211, 240. | Büchner, 205. |
| Avicena, v. | Bulliot, 377. |
| | Busse, 210. |
| Bacón, 2, 69, 192, 306. | |
| Bain, 123, 213, 248. | Caird, 214. |
| Baldwin, 247. | Campanella, 1. |
| Balfour, 213. | Capreolo, 374. |
| Bauer, 335. | Cardan, 2. |
| Bäumker, 371, 377. | Carstanjen, 211. |
| Bautain, 375. | Cattell, 248. |
| Beaunis, 245, 388. | Cayetano, 266, 374. |
| Bergson, 218, 220. | Chanut, 3. |
| Berkeley, 46, 51, 56, 147. | Claudio Bernard, 354. |
| Bernès, 217. | Clausius, 67. |
| Binet, 242, 245, 247, 388. | Clerselier, 29, 64. |
| Blanc (Elias), 377. | Coconnier, 377. |
| Bonald, 375. | Comte, <i>passim</i> . |
| Bossuet, 375. | Condillac, 57, 58, 192. |
| Bouillier, 257. | Copérnico, 2. |

Cornoldi, 377.
 Cousin, 215.
 Curtis (M. M.), 215.
 Darwin, *passim*.
 Dauriac, 215.
 De Cepeda, 377.
 De Craene, 362.
 De Groot, 377, 379.
 Delabarre, 245.
 Delacroix, 212.
 Delage, 337, 367.
 De Lantsheere, 237.
 De Margerie, 367.
 Demócrito, 318.
 De Munnynck, 382.
 Deniffe, 371.
 De Regnon, 328, 377.
 De San, 312, 377.
 Dewey, 247.
 De Wulf, 372.
 Descartes, *passim*.
 Deussen, 231, 240.
 D'Hulst, 376, 377.
 Dionisio el Cartujano, 374.
 Domet de Vorges, 328, 377.
 Dubois Reymond, 84, 90, 306.
 Duhem, 310.
 Dummermuth, 377.
 Dupont, 377.
 Duquesnoy, 9, 14.
 Durand de Gros, 89, 90, 235.
 Ebbinghaus, 236, 244, 247.
 Ehrle, 371.
 Empedocles, 328.
 Euclides, 277.
 Farges, 377.
 Fechner, 146, 236, 241.
 Fenelón, 375.
 Feré, 255.
 Feuerbach, 335.
 Fichte, 143, 202, 203, 230, 303.
 Flechsig, 259.
 Fonsegrive, 218, 282, 377.
 Fouillée, *passim*.
 Francisco de Vitoria,
 Fries, 203.
 Fullerton, 248.
 Galileo, 2, 374.
 Galton, 248.
 Gardair, 377, 379.
 Gauss, 310.
 Gautier (A.), 354.
 Gautier (León), 376.
 Gerdil, 376.
 Gerson, 374.
 Gioberti, 376.
 González, 377.
 Grandclaude, 377.
 Green, 214.
 Grove, 312, 362.
 Gutberlet, 182, 377.
 Guthrie, 88.
 Guyau, 126.
 Halévy, 218.
 Hall, 215.
 Halléux, 341.
 Hamelin, 217.
 Hamilton, 93, 119.
 Hartley, 213.
 Hartmann, 202, 206.
 Harvey, 2.

Hauréau, 371.
 Hegel, 202.
 Helmholtz, 8, 205.
 Henri (Victor), 243.
 Herbart, 147, 152, 166, 180, 204.
 Hertwig, 258.
 Hirn, 212.
 Hobbes, 192.
 Höfding, 232, 236, 240.
 Homans, 381.
 Hume, *passim*.
 Huxley, 213, 384.
 Jacobi, 203.
 James, 247.
 Janet, 14, 240.
 Joule, 67.
 Jowett, 214.
 Juan de Santo Tomás, 375.
 Kant, *passim*.
 Kaufmann, 210, 240.
 Kepler, 2.
 Kleutgen, 377.
 Köning, 247.
 Kräpelin, 247.
 Krause, 243.
 Külpe, 244, 246.
 Kuno Fischer, 192.
 Lachelier, 215.
 Ladd, 247.
 Laforét, 376.
 Lamennais, 375.
 La Mettrie, 62.
 Lange, 146, 192, 205, 315.
 Laplace, 72.
 Lavoisier, 67, 68.
 Lehmann, 244.
 Leibniz, 158, 164, 167, 179, 190, 198, 239.
 Lemius, 364.
 León el Grande (San).
 León XIII, 378, 380, 398.
 Lepidi, 377.
 Lévy-Bruhl, 205.
 Liard, 2.
 Liberatore, 377.
 Liebmann, 205.
 Littré, 76, 192.
 Locke *passim*.
 Loomans, 395.
 Lotze, 146.
 Lowndes, 232.
 Lucrecio, 28.
 Lyell, 92.
 Maine de Biran, 218.
 Malebranche, 42, 44, 375.
 Martius, 244, 247.
 Maudsley, 128, 129.
 Mayer, 67, 68, 104.
 Medina, 374.
 Meumann, 244.
 Mill, 56, 93, 192, 213, 329.
 Moleschott, 205, 335.
 Monchamp, 374.
 Monsabré, 331, 377.
 Montaigne.
 Matora, 246.
 Müller (M), 212, 293, 364.
 Müller (E.), 244.
 Neper, 2.
 Newton, 67, 72, 82.

- Nietzsche, 206.
 Noiré, 212.
 Nys, 312.
 Orti y Lara, 377.
 Parodi, 90.
 Pasquier, 309.
 Paulsen, 146, 234, 240, 316, 334.
 Peillaube, 377.
 Pesch, 377.
 Piat, 377.
 Picavet, 371, 384 y sig.
 Pio IX, 377.
 Pedro Lombardo, 373.
 Pierson, 383.
 Pillon, 215.
 Platón, 126, 164, 369.
 Preyer, 258.
 Prisco, 377.
 Rauh, 218.
 Ravaisson, 201, 215.
 Rehmke, 210.
 Reinhold, 203.
 Remacle, 218, 220 y sig. 258.
 Renouvier, 315.
 Riemann, 310.
 Romanes, 213.
 Rondelet, 2.
 Rosmini, 376.
 Royce, 215.
 Ruge, 335.
 Saint George Mivart, 97.
 Saint-Simon, 70.
 Sanseverino, 377.
 Satolli, 277.
 Schelling, 202, 204, 333, 369.
 Scheleiermacher, 204.
 Schneid, 377.
 Schopenhauer, 166, 173, 180, 202, 206, 333.
 Schumann, 244.
 Schuppe, 210.
 Schwann, 124.
 Scripture, 248.
 Séailles, 217.
 Secrétan, 217.
 Sergi, 247.
 Servet, 2.
 Sextus Empiricus.
 Siebeck, 392.
 Signoriello, 377.
 Soto, 374.
 Spencer, *passim*.
 Spinoza, 43, 44, 166, 173, 198, 235.
 Stirner, 335.
 Stöckl, 377.
 Suárez, 374.
 Sully, 247, 248.
 Sulzer, 190.
 Silvestre deFerrara, 374.
 Taine, 192, 237, 359.
 Tetens, 190.
 Thiéry, 388, 392.
 Tomás de Aquino (Santo), *passim*.
 Tomás del Vio (véase Cayetano).
 Tiberghien, 241.
 Trendelenburg, 369.

- Tycho-Brahe, 2.
 Tindall, 213.
 Ubaghs, 376.
 Vacherot, 215.
 Vaihinger, 211.
 Vallet, 377.
 Van der Vlugt, 383.
 Van der Wyck, 383.
 Van Gehuchten, 259.
 Van Weddingen, 377, 378.
 Vázquez, 374.
 Vieti, 2.
 Vogt, 205, 335.
 Volkelt, 146, 181.
 Von Baer, 313.
 Von Hartmann, 333.
 Von Hertling, 377.
 Von Ihering, 382.
 Von Schubert-Soldern, 210.
 Weber, 241.
 Weber (Louis), 218, 220 y sig. 290.
 Willy, 211.
 Windelband, 190.
 Wolff, 199, 345.
 Wundt, *passim*.
 Zeller, 205.
 Ziehen, 234 y sig.
 Zigliara, 377.



ERRATAS MAS NOTABLES

FOULLÉE, pág. 3, nota; léase FOULLÉE.
Helmholtz, pág. 68, línea 2; léase Helmholtz.
precedentes, pág. 88, línea 1; léase precedentes
erróneas, pág. 90, línea 16; léase, erróneos.
aditividad, pág. 273, línea 26; léase actividad
subtractum, passim; léase *substratum*.

INDICE GENERAL DE MATERIAS

	Páginas.
Prefacio del autor á la edición castellana.....	V
Introducción.....	XIII

CAPÍTULO PRIMERO

La psicología de Descartes.

ART. 1.º—El espiritualismo de Descartes en psicología.....	1 á 23
ART. 2.º—El mecanicismo aplicado al estudio del hombre ó á la atopología.....	23 á 41

CAPÍTULO II

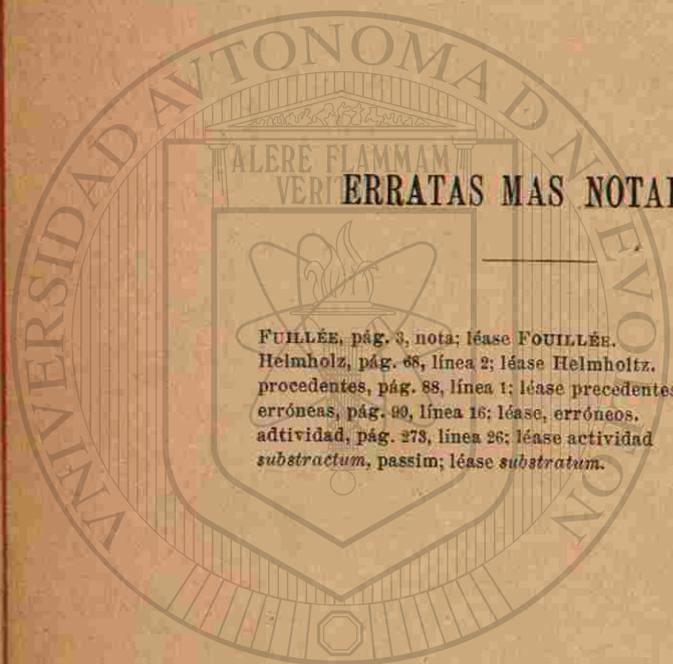
La evolución de la psicología cartesiana.....

ART. 1.º—La evolución del espiritualismo cartesiano:	
<i>Sección 1.ª</i> —El ocasionalismo, el espinosismo y el ontologismo.....	42 á 46
<i>Sección 2.ª</i> —El idealismo.	
§ 1.º—Origen del idealismo.....	46 á 55
§ 2.º—Carácter positivista del idealismo.....	55 á 60
ART. 2.º—Evolución del mecanicismo cartesiano en psicología.....	60 á 78

CAPÍTULO III

La psicología contemporánea.

ART. 1.º—Impotencia del idealismo positivista para resolver los problemas fundamentales de la psicología.....	79 á 90
---	---------



ERRATAS MAS NOTABLES

FOULLÉE, pág. 3, nota; léase FOULLÉE.
Helmholtz, pág. 68, línea 2; léase Helmholtz.
precedentes, pág. 88, línea 1; léase precedentes
erróneas, pág. 90, línea 16; léase, erróneos.
adivididad, pág. 273, línea 26; léase actividad
subtractum, passim; léase *substratum*.

INDICE GENERAL DE MATERIAS

	Páginas.
Prefacio del autor á la edición castellana.....	V
Introducción.....	XIII

CAPÍTULO PRIMERO

La psicología de Descartes.

ART. 1.º—El espiritualismo de Descartes en psicología.....	1 á 23
ART. 2.º—El mecanicismo aplicado al estudio del hombre ó á la atopología.....	23 á 41

CAPÍTULO II

La evolución de la psicología cartesiana.....	41
---	----

ART. 1.º—La evolución del espiritualismo cartesiano:

Sección 1.ª—El ocasionalismo, el espinosismo y el ontologismo..... 42 á 46

Sección 2.ª—El idealismo.

§ 1.º—Origen del idealismo..... 46 á 55

§ 2.º—Carácter positivista del idealismo 55 á 60

ART. 2.º—Evolución del mecanicismo cartesiano en psicología..... 60 á 78

CAPÍTULO III

La psicología contemporánea.

ART. 1.º—Impotencia del idealismo positivista para resolver los problemas fundamentales de la psicología.....	79 á 90
---	---------

	Páginas.
ART. 2.º—Los maestros de la psicología contemporánea.....	91
Herbert Spencer.....	91 á 125
Alfredo Fouillée.....	125 á 145
Guillermo Wundt.....	145 á 185
ART. 3.º—Caracteres generales de la psicología al presente.....	186 á 187
Estudio exclusivo de los hechos conscientes.....	187 á 190
Abandono de la metafísica.....	191 á 240
Estudios experimentales.....	240 á 250
CAPÍTULO IV	
Psicología y Antropología.....	251 á 286
CAPÍTULO V	
Crítica de los principios idealistas.....	287 á 304
CAPÍTULO VI	
Crítica de los principios mecanicistas.....	305 á 306
El mecanicismo y las ciencias físicas.....	307 á 316
El mecanicismo y las causas finales.....	316 á 328
CAPÍTULO VII	
Crítica de los principios positivistas.....	329 á 370
CAPÍTULO VIII	
El neo-tomismo.....	371 á 404
Conclusión.....	405 á 408
Apéndice.....	409 á 412
Nombres citados en la obra.....	413 á 417
Erratas más notables.....	418

9803

150.9

M 5550

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

NO. ADQ.

9803

NO. CLAS.

150.9

AUTOR

Mercier,

Orígenes de la psicología contemporánea.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

A.- 9803

150.9

M 5550

Mercier,
Orígenes de la psicología contemporánea.

