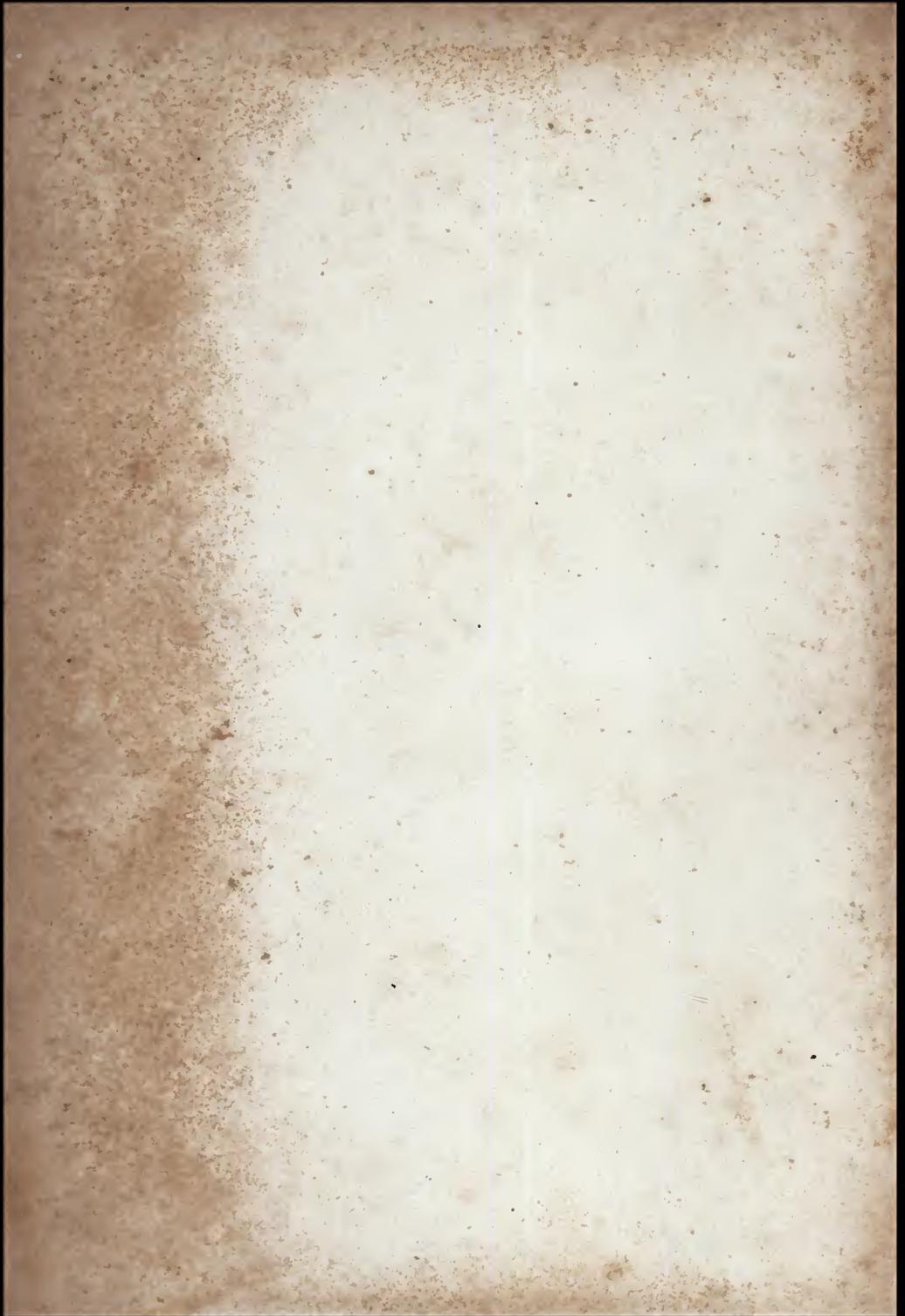




E 2
P 4





BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

Introducción á la Filosofía

POR

GUILLERMO WUNDT

Traducción de la quinta edición alemana y estudio sobre

La Filosofía contemporánea en Alemania y la Filosofía científica

DE WUNDT

POR

ELOY LUIS ANDRÉ

TOMO I

MADRID

DANIEL JORRO, EDITOR

23, CALLE DE LA PAZ, 23

1911

17590

0701017590



ES PROPIEDAD

100
1895 ii
v. 1

4.009.—Tipolit. L. Faure, Alonso Cano, 15, Madrid.—Teléfono 2.056.

PRIMERA PARTE

La Filosofía contemporánea en Alemania

I

La tradición filosófica del siglo pasado en Alemania.

Tratando de formarnos una idea clara del estado actual de la Filosofía en Alemania, debemos fundamentarla, buscando su procedencia, porque en el desarrollo de la vida mental de un pueblo se cumplen las mismas leyes de la herencia que en su vida física, aunque en el orden intelectual llamemos á dicha herencia *tradición*. Es cierto, que las individualidades superiores son las encargadas de abrir nuevas sendas á la especulación filosófica, pero éstas á la vez que son un factor para el nuevo desarrollo de la vida espiritual son un producto de las individuales y peculiares condiciones, del medio intelectual que les rodea y del aprendizaje ó educación científica que reciben. Aunque el pensamiento alemán es por propio temperamento, propenso á la filosofía, hemos de advertir que desde Leibniz, y más propiamente hablando, desde Kant, adquiere un vigor y una extensión inauditas, sólo comparable con el del clasicismo griego. Parece que estos dos grandes maestros plasmaron la espiritualidad alemana de tal modo, que en ellos se encierran, como en dos grandes nebu-



losas, los grandes sistemas, que vemos florecer después, en vertiginosa sucesión, caracterizándose los que derivan del primero por procurar ajustar el pensamiento filosófico al carácter de la investigación científica, principalmente al desarrollo de las ciencias naturales, matemáticas y filosóficas, y los que proceden del segundo, por moverse principalmente en el terreno de la pura especulación, oscilando entre la lógica y la metafísica por un lado, y la filosofía práctica por otro; pero siempre con criterio especulativo. Hasta la misma filosofía natural en ellos toma este carácter.

Hoy mismo, á los que hablan con gran interés del *Rückker zu Kant*, se oponen las voces de los que desde el campo de la ciencia vuelven los ojos á Leibnitz ó Espinosa. El mismo Windelband, que ha estudiado con bastante sagacidad el desarrollo del espíritu alemán en el siglo pasado, en su aspecto filosófico, nos dice que la filosofía da clara cuenta de las conquistas logradas por el pensamiento en el terreno de las ciencias de la naturaleza y en el terreno de las ciencias del espíritu. (*Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*). «Por ellas, dice él, nos hemos transformado».

La misión más alta y estimable de la filosofía es adquirir propia conciencia de los problemas que la cultura estudia y que el progreso le presenta. La transcendencia real de toda especulación filosófica, se expresa en una categoría ó escala de valores, que la experiencia constituye por el efecto mayor ó menor que aquella ejerce. Porque también en la vida espiritual es constante la ley de la conservación de la energía. El espíritu alemán, que ya es propenso á la formación de una vida personal, fué ayudado por un gran movimiento pedagógico y estético que á fines del siglo xviii y principios del xix exaltó la individualidad y la desarrolló adecuadamente en formas armónicas y fecundas. Para Alemania, el espíritu de la Revolución francesa se desarrolló lentamente en una vida interior, tranquila y sencilla. Podemos decir que Weimar y Königsberg, es decir, dos pequeñas ciudades de provincia, á las que después se unió Jena, contienen y mantie-



nen toda la efervescencia espiritual que después había de dar tan ópimos frutos.

¡Cuán distinta fué la suerte para la especulación, y hasta para la vida política española con los afrancesados exaltados del siglo xviii, todos los cuales desdoblaron la personalidad en tal forma, que aún hoy, después de un siglo, subsiste la lucha entre el casticismo netamente español y la frivolidad francesa de las mujeres ó la esclavitud financiera de los hombres! Hay latente en nosotros un carácter nacional; pero no hay un pensamiento y una voluntad nacionales. En el campo de la especulación filosófica, mientras Alemania ha creado su propia filosofía, nosotros nos hemos contentado con importarla de afuera. Balmes y Sanz del Río, que son dos polos opuestos, están totalmente influídos por el espíritu de filosofía exótica; y hay que confesar que son los espíritus que más influyeron en el siglo pasado y que aún influyen en el presente.

Alemania ha incubado su fuerza y su cultura en el silencio. Cuando prohibió sus grandes sistemas éticos y estéticos, carecía de vida pública. La vida espiritual fué el germen de su grandeza actual; pero una vida espiritual fuertemente señalada con la nota del individualismo: exactamente lo mismo que hoy sucede en nuestra sociedad española; pero con una diferencia: el individualismo alemán, después de la guerra de los Treinta Años, de tan dolorosa memoria para su vida económica y de influencia tan ascética para su tolerancia, se desplegó en sí mismo con tranquilidad, mientras que nuestro espíritu, después de dos guerras civiles, muy semejantes á las de los Treinta Años, está en pleno siglo xx pensando en una tercera ó le están dando motivo para que piense, perdiendo la memoria de la sangre vertida y del dinero pagado, y desconociendo que nuestra vida interior es semejante á una gran casa de granito sin amueblar ó amueblada con trastos viejos. Y sin vida interior, ni es posible el desarrollo de la individualidad, ni ésta puede ser base para la formación de un espíritu corporativo que ostente la nacionalidad y la reintegre

á sí misma, libre de exotismos más ó menos velados. Nosotros hoy tenemos más grandes destinos que llenar (ó, por lo menos, los tiene nuestra raza, que es lo mismo), que Alemania después de la guerra de los Treinta Años. Tenemos deudas con el porvenir, más bien que con el pasado. La madre que ha dado á luz muchos hijos y quiere vivir en paz y amor para ellos, tiene que hacerse digna de la paz y del amor, máxime cuando éstos pasan ya de la época de la pubertad y en su emancipación son solicitados por la lisonja ó el engaño de exóticas culturas. Si ha de seguir viviendo una raza latina, que hoy es, ante todo, raza hispano-americana, ya que el espíritu francés en el siglo xx parece ser más bien un nido de amores crepusculares, que de ideales de cultura, debemos hacernos dignos de nuestra misión, todos los que de estirpe española procedemos y emular á Inglaterra y Norte-América en su poderosa organización económica, ya que con ella hemos de compartir los grandes destinos que la Historia nos reserva en este siglo. Y para eso sólo nos resta hacer un buen examen de conciencia, y resolvernos á ser más bien Quijanos que Quijotes, sin renunciar por eso al espíritu del quijotismo.

La individualidad alemana del siglo xviii se alimentó en la poesía y en la filosofía, dando lugar al sistema de educación filosófico-estética, que abarca el último decenio del siglo xviii y el primero del xix, abarcando todo el desenvolvimiento comprendido entre Kloing y Lesspstock, por una parte, y la aparición de Goethe y Hegel, por otra.

El desarrollo de la individualidad tomó dos aspectos: el de la vida puramente personal y el de la vida del individuo como elemento de la humanidad. *Personalidad y humanidad*, son, pues, los dos primeros frutos que en las individualidades cultivadas se logran, frutos que condensan, por decirlo así, el espíritu del *Aufklärung*, palabra que no tiene exacta traducción en el castellano y que Windelband considera como la «educación del entendimiento, que impulsado por la necesidad de evidencia y explicación de las cosas, procura conocer el mundo y desenvolver la vida». Este movimiento

ya tuvo su origen en las conquistas científicas del Renacimiento. Está impregnado del espíritu matemático y del de las ciencias naturales y pugna con todo espíritu de autoridad y tradición. El ideal de *Aufklärung*, que después de esta explicación podemos calificar de racionalismo-naturalista, era mantener el principio de la identidad entre las leyes que rigen á la naturaleza y las que rigen la razón. A esta corriente se opone la del individualismo propiamente dicho, que se basa en elementos afectivos, los cuales son, á su vez, el reducto de la personalidad y de la libertad contra todo elemento racional. Tenemos, pues, un irracionalismo, al mismo tiempo que un racionalismo, que caracterizan las dos direcciones que tomó la individualidad alemana en el proceso de su cultura. En la literatura francesa, Voltaire y Rousseau, las caracterizan también perfectamente.

Esta dualidad de oposición, que psicológicamente se traduce en la lucha por la hegemonía entre dos elementos psíquicos, se armoniza primeramente en Leibnitz y después en Kant y en Goethe; se contrapone en Hegel y Schopenhauer. Es de advertir que esta fase filosófico-estética del pensamiento filosófico-alemán se caracteriza por un gran sentimiento del ideal y por un vigoroso é intencionado contraste con las condiciones externas de la vida real. Las individualidades que en sí mismas se replegaban, tenían la plena conciencia de que vivirían en el porvenir, porque para él trabajaban. Los salarios de gloria y de prestigio, no podían ser pagados por los *Gebildete* (hombres cultos) de su época. «En medio del derrumbamiento del poder político, en el cual ninguna participación habían tenido los hombres ilustrados en Alemania, esta *élite* descontenta de la realidad prosaica y estéril, crea para sí, en la región de las ideas, un nuevo mundo. Este nuevo mundo es la formación de un nuevo espíritu nacional, que Klopstock buscaba en la idealización de los antiguos bardos de Germania y el establecimiento de un nuevo humanismo—del *humanismo alemán*—así caracterizado por Paulsen, en contraposición al humanismo italiano, del mismo modo, que el renacimiento de

Alemania se contraponía al renacimiento italiano del siglo xvi. Wolf (Federico Augusto), Guillermo Humbold y Schiller son los representantes de este nuevo humanismo clásico, que como hemos dicho, se caracteriza por renunciar á la vida pública, á las luchas y agitaciones políticas presentes (en esto se diferencia también del romanticismo español) por reconcentrarse en el pasado y por buscar en el ideal de la belleza su refugio.

In des Herzens heilig stille Räume
Muss du flihen aus des Lebens Drang!
Friheit ist nur in dem Reich der Traüme
Und das Schöne blüht nur in Gesang.

Durante el período romántico, es de observar que mientras Francia, Italia y España sufrían una efervescencia política externa y en Inglaterra tomaba cuerpo una manifestación histórica de carácter conservador que se concreta en Burke, en Alemania se elabora un poder cultural y moral que llegará á hacerse político y nacional en la concepción de Hegel. Este poder arraigará en el ideal filosófico estético de Schiller, que fué el primero en cantar las ventajas de la educación. Desde entonces, fué el ideal cultural un elemento integrante de la vida pública alemana, en el cual apoyó todo su prestigio y del cual derivó también la debilidad el liberalismo alemán. Federico Schlegel condensaba el pensamiento romántico alemán en el espíritu de la revolución francesa, en la poesía de Goethe y en la filosofía de Kant y Fichte.

La lucha que durante toda la Edad Media se planteó en Alemania entre la primacía del Estado y de la Iglesia, transendió también á la época romántica de muy diversos modos. Mientras algunos querían mecer el espíritu en una concepción religiosa puramente racional, otros como Schleiermacher y Schlegel volvían sus ojos al ideal de la Edad Media, dando un valor positivo á la religión y buscando, por consiguiente, apoyo solamente en las religiones positivas. Así re-

surgió para Schleiermacher el ideal de un nuevo catolicismo transformado en relación con las exigencias de la época. Este engranaje de la concepción religiosa de la época romántica con sus formas históricas positivas, esta vuelta á la Edad Media iniciada en este período, así como en el anterior, se había iniciado hacia la antigüedad clásica, inauguró una gran afición á los estudios históricos en el terreno de la libertad, del arte, de la religión y de la ciencia. La época romántica logró, pues, para las ciencias históricas un valor sustantivo; así como la anterior, merced á la influencia de Kant, lo había logrado para las ciencias de la naturaleza y matemáticas. Y de esta rehabilitación del valor histórico, que se conexas con el de la investigación de la naturaleza por la idea del desenvolvimiento, surgió la concepción del Estado como una forma cultural histórica. El encargado de desenvolver este pensamiento fué Hegel. Para Hegel el Estado, era la suprema forma de realización del espíritu popular, «era la realidad de la idea moral». La forma histórico-cultural del Estado nos la da Grecia. Pero al mismo tiempo deriva Hegel la idea del Estado de su concepción del espíritu objetivo. Y así, arraigando en lo racional y en lo histórico, el Estado se presenta como la construcción más genuína de la vida espiritual de un pueblo. Hegel constituye, pues, el contrapeso más grande del romanticismo alemán que había exaltado el principio de la individualidad, el personalismo con el ideal estético-clásico del pueblo griego. Con Hegel se establecen las bases del Estado nacional alemán, que, además, fué preparado por Fichte. La nacionalidad era una realidad viva antes de la constitución del Estado, forma que hizo encarnar Prusia en los diferentes elementos dispersos de esta viva realidad, después de asimilar lo más esencial del espíritu de la Revolución. Así, pues, los elementos del moderno Estado alemán son históricos, estéticos, filosóficos y pedagógicos, á los cuales se sumaron después los económicos, y sus ideales son la tendencia á hacer compatible en la vida personal y nacional el espíritu mundial expansivo, y los respetos inherentes á la libertad in-

dividual. Hegel, que fué el que encarnó con más tenacidad y espíritu de comprensión este carácter del Estado prusiano en su obra, estableció, sin embargo, una distinción entre la esfera propia del Estado y la esfera individual. El individuo tiene una esfera de vida interior que está fuera de la acción del Estado: ella es el recinto y la garantía de su libertad. Sobre el mundo empírico, cuya suprema forma es el Estado, se alza el reino libre del espíritu absoluto, de donde nacen el arte, la religión y la ciencia. Las relaciones del Estado, en lo que respecta á las formas superiores de la cultura, quedan, pues, restringidas. Pero la filosofía de Hegel, que representa un compás de espera en el movimiento espiritual alemán, se desdobló en dos ramas de muy diversa índole, contenido y fin. Tuvo la ventaja de concentrar en un pensamiento lógico la vida histórica de su pueblo; pero su mismo relativismo histórico era el germen de los antagonismos, que, más tarde, dentro de ella se manifestaron.

En el orden religioso, el sistema de Hegel, que tuvo en contra la reacción iniciada por el catolicismo, desde 1830 á 1850, terminó con los trabajos de Strauss y de Feuerbach, en un panteísmo; en el orden político sufrió la oposición del liberalismo, cuya fórmula era «el progreso en la conciencia de la libertad» con un carácter esencialmente individualista y democrático. Tal liberalismo, además de su oposición contra el legitimismo romántico y contra el clericalismo, adquiere un carácter cosmopolita y tendencias socialistas, y no podía prescindir de las doctrinas sobre la sociedad del período del *Aufklärung*. Por eso se nos presenta como una mezcla de democratismo y socialismo, cuya manifestación espiritual toma cuerpo en la *Junge Deutschland*, *Joven Alemania*, de la que forman parte Heine, Börne y Gutzkow. Lo mismo ocurre con el grupo literario de la *Junge Deutschland*, constituida por izquierdistas hegelianos, como Ruge y Echtermeyer. Este liberalismo se desdobló después en dos campos radicalmente opuestos: liberalismo individualista, que terminó en las exageraciones de Stirner y liberalismo socialista, que condensó

su pensamiento en Marx, fundador del materialismo histórico y que introdujo el espíritu corporativo en las masas, organizándolas para la vida pública, y afirmó el espíritu de clase al entablar una lucha entre ellas coincidiendo esto con el gran movimiento industrial que entonces se inició en Alemania. En Marx se verifica el nexo de la vida espiritual del pueblo alemán con su evolución económica. Paralelamente á estas exageraciones teóricas y radicales nacidas del liberalismo, toma cuerpo en los Gebildete de las Universidades el *Professoren-liberalismus*, en el *burschenschaftliche Bewegung*, en los círculos pietistas de los *Funker* y en la restauración romántica con Federico Guillermo IV. La idea del *Bund* tomó colores muy indefinidos, oscilando entre un liberalismo de carácter racional y democrático, por un lado, y religioso romántico, por otro.

Pero intervino en la vida espiritual un nuevo factor que Gervinus tuvo la fortuna de descubrir, después de declarar en bancarrota el período de los poetas y pensadores, haciendo la apología de los hombres de acción. Sustituyó, pues, al idealismo un realismo: con este realismo coincidió la exaltación del empirismo filosófico y del irracionalismo. Este movimiento comienza ya con Schelling en 1840, y antes con Kant y Fichte que habían exaltado la voluntad sobre el entendimiento. En el misticismo de Böhme se encuentra ya también un fundamento del irracionalismo voluntarista, aunque en otro sentido que en Kant y Fichte.

Aunque las exageraciones del idealismo hegeliano condujeron á una reacción materialista que se manifiesta en la *Crítica de la Filosofía hegeliana* (1839) hecha por Fener, y en sus *Fundamentos de la filosofía del porvenir* (1843) donde está á la vez influido por Augusto Comte, dejaremos analizar esta corriente que se remonta sin interrupción hasta el siglo xviii, fijándonos en las contraposiciones naturales, que en el desenvolvimiento del espíritu alemán se revelan con la crisis de la filosofía hegeliana.

Es indudable que el polo opuesto de Hegel fué Schopen-



hauer. La crítica más acerba y mordaz que se ha hecho de su *Filosofía, de la Universitäts-Philosophie* está hecha por Schopenhauer, que tuvo la desgracia de haberse revelado demasiado pronto en relación con el influjo de que había de gozar treinta años más tarde. En efecto, la originalidad de Schopenhauer se reveló ya en 1819, de cuya fecha data ya su obra capital. Pero Schopenhauer, que era un pensador demasiado personal y profundo para su época, tenía condiciones económicas y de carácter muy poco favorables para constituir en vida un núcleo de admiradores y de discípulos. Él mismo, como maestro, había fracasado en la Universidad de Berlín deslumbrado por Hegel, debiendo retirarse á su amado Francfort, donde pasó solitario, la mayor parte de su vida intelectual. Es el filósofo moderno que más se parece á los filósofos clásicos por la manera de concebir la filosofía en sus relaciones con la vida. Tal vez el exceso de egolatría y megalopsiquía perjudica algo su obra y hace algo repulsiva su personalidad; y sus acerbas críticas sólo son disculpables en la crueldad que revelan por el amargo desconsuelo que una vida de soledad y de desengaños íntimos selló en su experiencia. El irracionalismo, ó, por mejor decir, el ilogismo de Schopenhauer, tiene sus raíces en el mismo Kant y en Goethe, en cuyas enseñanzas bebió directamente él; pero más, mucho más en su propio temperamento y en las condiciones singulares de su educación científica, que es el ideal y el modelo de educación intelectual para todos los jóvenes con dinero y con amor desinteresado al estudio. Por otra parte, el análisis de su carrera universitaria por los cursos que libremente escogió revelan bien á las claras sus aficiones: las ciencias físicas y naturales y la filosofía genuína de Kant, bebida en las propias fuentes, á las cuales se puede sumar también Espinosa. Y esto explica también la gran importancia que la Filosofía de la experiencia adquiere en su sistema, que hace que Schopenhauer constituya un elemento de transición entre la filosofía puramente especulativa y la filosofía científica, que es objeto de nuestro estudio. La gran cultura científica de Schopenhauer

y la magia de su estilo, por otra parte, son causas que contribuyen á que su influjo no desmaye aún entre los contemporáneos, y que sea tal vez Schopenhauer el filósofo más leído entre los que sin ser meramente profesionales se toman interés por los problemas filosóficos. En España y en los países americanos no ha ejercido aún verdadera influencia, á pesar de sus grandes condiciones; el conocimiento del español y de la cultura oriental, que es un factor de nuestra evolución literaria, dan á su obra más valor para hacerla simpática y asimilable en España é Hispano América. Schopenhauer tradujo á Gracián al alemán. Schopenhauer será siempre el gran maestro de la verdadera originalidad intelectual, y el sello de seriedad que impone á sus obras, sin dejar de rendir culto al humor y á la ironía, y la gran comprensión de todos los problemas filosóficos que se debaten en la vida moderna, hacen de él un modelo digno de imitación y respeto para nuestra juventud. Conozco hasta ahora muy pocos españoles aficionados á Schopenhauer, y los que conozco más bien se abrevaron en él para *remedarle* que para perpetuar el espíritu de su obra. Los dos discípulos que ha formado en Alemania, Hartmann primero, y Nietzsche después, demuestran que en su sistema hay gérmenes vivos de perpetuación y de influencia intelectual.

El núcleo celular de la filosofía de Schopenhauer es la voluntad, así como el núcleo celular de la filosofía hegeliana es la razón. Por eso se llamó este sistema también *Panlogismo*. Para Schopenhauer la voluntad es el principio de unidad de los fenómenos y de la realidad ó de la cosa en sí. Su pensamiento científico está impregnado de un carácter puramente experimental. Para él la ciencia es, ante todo, ciencia de la Naturaleza. Para él la historia no constituye una ciencia porque no hay ciencia de lo particular. Y este es el punto de oposición más palmaria entre él y Hegel. Su concepción moral de la vida tiene un carácter pesimista. El hombre sólo puede justificar, según él, la voluntad, elevándose á la esfera de la investigación científica y de la contemplación estética.



Schopenhauer reanuda, pues, el ideal estético y científico de Goethe, Schiller y Kant. Schopenhauer, que reconcentra en su obra toda la tradición de los grandes filósofos alemanes; menos Hegel, es el término de todo un ciclo mental y el comienzo de otro. En él se encuentran los gérmenes de las cuatro corrientes fundamentales que hoy predominan en la filosofía alemana: del positivismo, del materialismo, del naturalismo y del idealismo. Es una segunda nebulosa á la manera de Leibniz y Kant en el siglo xviii. Lo que se llama filosofía contemporánea de Alemania, que comienza, propiamente hablando, en la segunda mitad del siglo xix, tiene en él sus precedentes intelectuales, además de los atavismos que, como el neo-kantiano y el materialismo de Heckel, se han manifestado en el último tercio del siglo pasado, y aun preponderan hoy, aunque de un modo más importante, el primero que el segundo.

II

Direcciones fundamentales de la filosofía contemporánea en Alemania.

El historicismo, que es una de las formas presentes de la cultura alemana, trasciende hasta los mismos elementos actuales, de suerte que el hombre culto alemán está al día en la actividad intelectual de su nación y puede hacer cuando quiera el balance de la actividad intelectual de cualquier disciplina científica. Son muchos los que han historiado ya el movimiento filosófico contemporáneo, y al final daremos en una nota, una reseña bibliográfica para los que se interesen en el estudio de este punto. Para nuestro objeto, según el título que este párrafo indica, bástanos conocer las direcciones capitales á fin de colocar debidamente aquella que juzgamos ser la más interesante y que es objeto de este tra-



bajo. Según Külpe, las direcciones fundamentales del movimiento filosófico alemán son cuatro: el positivismo, el materialismo, el naturalismo y el idealismo. Para nosotros, pues, lo que llamamos filosofía contemporánea, no es solamente la doctrina de los filósofos que viven hoy, sino la de los que ejercen una positiva influencia y representan una dirección, vivan ó no; pero como necesitamos un punto de partida, consideramos que debe ser éste la segunda mitad del siglo XIX. La característica general de estas cuatro direcciones, es la siguiente: el positivismo se distingue por renunciar á toda concepción sistemática del mundo y de la vida, y, en este sentido, se opone al materialismo, al naturalismo y al idealismo. El idealismo, al pretender encontrar esa *significación ideal* en todo conocimiento y trascender de los límites trazados por el mero conocimiento científico de la realidad, se contrapone por su parte al positivismo. El positivismo, el materialismo y el naturalismo, coinciden en que tal ideal significación con las conexiones de carácter religioso y con su sistematización del mundo y de la vida, ni es necesaria, ni posible. El materialismo, el naturalismo y el positivismo, son y quieren ser, ante todo, una *filosofía de la realidad*. Han sido prohijados estos sistemas por el desarrollo de las ciencias particulares y por su emancipación completa de la especulación, dando un valor muy distinto á la certeza científica y á la convicción personal. Son sistemas de carácter antimetafísico. Pero la realidad natural no es la misma para estos tres sistemas de la *Filosofía de la realidad*. El materialismo y el naturalismo, consideran la realidad meramente natural la realidad física, siendo, pues, la filosofía solamente un capítulo de las ciencias de la naturaleza. El positivismo tiene un campo de acción mucho más amplio. Su misión es reintegrar la filosofía á la ciencia y servir en el momento científico actual de elemento iterador, tanto en el orden crítico como en el orden constructivo, para el pensamiento. El positivismo tiene su fundamento en la experiencia; pero no convierte la filosofía en un capítulo de la ciencia de la naturaleza. «Así constituye el positivismo,

como dice Külpe, una especie de *status integer*, sirviendo según esto, para una base de inteligencia, en la cual se apoyan nuevamente de un modo más fácil nuevos movimientos filosóficos». Es el elemento crítico regulador y que somete á revisión los sistemas que advinieron al presente, preparando también los ensayos de especulación más en armonía con las exigencias de la época.

El idealismo se presenta con un carácter tradicional, y, al mismo tiempo, con el empeño de renovar y mejorar el dominio de la filosofía, y apoyándose en las ciencias particulares lograr una sistematización de la filosofía más actual. La verdadera característica del mismo consiste en dar valor propio y constante á la filosofía. Aunque la tendencia es la misma que la del antiguo idealismo, son distintos sus métodos. Su punto de partida es también la experiencia; pero va más allá de la experiencia, pues tiende á completarla con la especulación. Da un valor racional y real al concepto de transcendencia.

Caracterizadas así las cuatro direcciones fundamentales, nuestra misión ahora no ha de ser el hacer un estudio detallado de cada una, sino elegir aquellos filósofos que pueden considerarse como representantes típicos y más comprensivos de la misma, estudiando en ellos más bien el modo de manifestación que adopta una dirección dada, que su desenvolvimiento filosófico individual. Nos abstendremos, por otra parte, de hacer una crítica de cada dirección sistemática por no entrar de lleno en nuestro tema de estudio. Sólo al desarrollar la dirección adoptada por el idealismo en su forma científica, haremos apreciaciones comparativas, que tendrán carácter crítico también.

Dentro del positivismo alemán, podremos incluir varias direcciones particulares: el *neo-kantismo*, cuyo principal representante es Federico Alberto Lange († 1873), al que siguen Cohen, Liebman y Riehl. Toma de Kant la imposibilidad de llegar al conocimiento de la cosa en sí y de que el conocimiento está limitado al campo de la experiencia en cierto modo, sin que podamos dar á la transcendencia, es



decir, á lo que nos conduce al dominio puramente numenal, ó dé la cosa en sí, un valor científico. Para esta dirección la misión de la filosofía se reduce á una crítica y á un teoría del conocimiento, pudiendo considerarse como una doctrina de los supuestos científicos. Después se presenta la *filosofía de la inmanencia*, cuyos representantes son Guillermo Schuppe, Juan Rehmke, Ricardo de Schubert, Soldern y otros. La filosofía de la inmanencia se basa en Kant y en Hume, oponiéndose también á toda filosofía de carácter transcendente y procurando hacer una construcción con el análisis hecho con los datos de la conciencia. Por último; tenemos la dirección *empírico-criticista* fundada por Ricardo Avenarius († 1896). Supone Avenarius que, entre nosotros y el medio circundante, hay una oposición haciendo afirmaciones sobre ella y su relación con nosotros. La misión científica de la filosofía consiste en establecer relaciones de dependencia entre el yo y su medio envolvente, entre las afirmaciones y el medio, con el fin de analizar el yo. El pensamiento fundamental de Avenarius está relacionado con el de los filósofos naturalistas, Maxwell, Hertz y Mach. Él lo desenvuelve en el terreno de la *economía vital* de los problemas filosóficos. La posición de Avenarius es muy original en la filosofía alemana, y es de esperar que su influencia aumente á medida que se haga más claridad sobre la primera parte de la Crítica de la experiencia pura. Algo en este sentido han hecho ya sus discípulos, entre ellos Carstanjen y Petzolz. Él mismo, personalmente, no pudo influir gran cosa, pues se murió á los cuarenta y tres años, sin haber dejado más que una obra capital de una influencia á largo plazo por su contenido y forma de exposición. Hay también dentro del psicologismo una dirección positivista. Representan esta dirección Brentano, Lipps y Meinong. Pero los verdaderos representantes del positivismo sistemático son, actualmente, en Alemania, Ernesto Mach y Eugenio Dühring. Con Ernesto Mach se conexionan directamente Hertz y Guillermo Ostwald. Los tres son *Naturforscher*, palabra que no tiene exacta traducción en castellano. Lo que más se aproxi-

ma es la de *físico*. Los tres profesan, en cierto sentido, la física, y sus concepciones filosóficas las derivan de sus investigaciones físicas. Heckel, del cual nos ocuparemos después, llega al mismo resultado desde el campo de la Historia Natural (Zoblogía).

A).—POSITIVISMO

Ernesto Mach: La bibliografía de Mach no es muy numerosa; pero es, sin embargo, lo bastante escogida para darle un nombre en la filosofía contemporánea de Alemania. Las obras más importantes son el *Análisis de las sensaciones*, *Conocimiento y error*, *Historia y fundamento del principio de la conservación del trabajo*, *Historia crítica del desenvolvimiento de la mecánica* y *Principios de la teoría del calor*. De Mach se han ocupado ya Hell: *La Filosofía de Mach* (1907), en la Biblioteca de los filósofos clásicos de Fromman, Hönigswald, Reinhold y Schultz; estos dos últimos, principalmente, de su doctrina del conocimiento. Además, Külpe y Höffding le dedican algunas páginas.

Lo característico del positivismo de Mach es la posición marcadamente antimetafísica que adopta. Según él, la ciencia no es más que una representación de la realidad. Los conceptos de la ciencia son una simplificación y, por consiguiente, un ahorro para nuestro espíritu, en virtud del principio de la economía mental. El yo, el mundo, el espíritu, la materia y otros conceptos abstractos sólo son símbolos mentales. El contenido de nuestra experiencia son sensaciones y la misión de la ciencia consiste en estudiar estos elementos en sí mismos y en sus relaciones. En el estudio de una manzana, por ejemplo, hay asunto para el psicólogo y para el naturalista, y los conceptos que ambos manejan, como árbol, tierra, espíritu, yo, conciencia, etc., sólo son asociaciones relativamente constantes de los elementos de la experiencia. En esto se nota la gran influencia que la lectura de Kant y Herbart

ejerció en el espíritu de Mach. La ciencia sólo edifica en terreno firme cuando establece leyes, que son asociaciones relativamente constantes de los precitados elementos empíricos. Pero las sensaciones son, en último resultado, la fuente de toda certeza, y el valor de una ley depende de la relativa permanencia con que las sensaciones la manifiestan, al servir de base para la formación de conceptos, que en ella se asocian.

En una de las últimas obras de Mach de carácter filosófico (*Conocimiento y Error*, 2.^a edición, 1906), amplifica Mach su punto de vista. Aquí ya considera Mach la índole del pensamiento científico como un complemento de la realidad parcialmente observada, hallando en él no sólo una ordenación de los pensamientos con la realidad, sino también de los pensamientos entre sí. Además, establece un nuevo criterio de distinción entre lo físico y lo psíquico, desenvolviendo en el nuevo libro una teoría completa de la psicología y de la biología del conocimiento, basándola en su teoría de las sensaciones.

Guillermo Ostwald.—Estrechamente unido á Mach está el nombre de Ostwald, que por una serie de publicaciones, además de su *Filosofía de la Naturaleza* y de sus *Anales de Filosofía natural*, va adquiriendo una gran popularidad en Alemania, principalmente á raíz de la obtención del premio Nobel en 1909. Ostwald es un espíritu poético en el campo de la filosofía, y al decir poético no se quiere significar con esto, ni mucho menos, que sea puramente fantasía su obra, sino que la índole de su filosofía es genuinamente creadora, como lo es, en otro sentido, la de Nietzsche en contraposición á Kant (de corte genuinamente crítico). Ostwald, como Mach, vino del campo de la Química al de la Filosofía, y sus teorías pedagógicas y sociales, y hasta sus teorías del conocimiento están desenvueltas á base de una idea capital: la idea de la energía. Las obras propiamente filosóficas de Ostwald, son las siguientes: *Lecciones de Filosofía de la Naturaleza*, *Fundamentos energéticos de la ciencia de la cultura*; *Inventores y descu-*



bridores; Los grandes hombres y Cuestiones del día, en donde además de sus opiniones sobre la enseñanza universitaria y gimnasial, se encuentra un estimable trabajo sobre la biología y psicología del investigador. Sobre Ostwald se han hecho, entre otros estudios críticos especiales, el de Walden: *Guillermo Ostwald* (1904), y el de Schnehen (1907): *Concepción energética del mundo*. Además, Wundt le dedica consideraciones muy atinadas en el artículo que sobre *Metafísica* publicó en el volumen de *Filosofía sistemática* de la Biblioteca *Kultur der Gegenwart*. Es tal vez la más fundamentada caracterización de Ostwald.

Según Wundt las lecciones de Filosofía de la Naturaleza constituyen, propiamente hablando, una concepción del mundo. Pero es de extrañar que siendo el fondo de la filosofía de Ostwald esencialmente positivista, su manera de filosofar es genuinamente platónica, significando para Ostwald la energía lo que para Platón la idea, ó para Espinosa la substancia; pero es aristotélica por el contenido su filosofía, en cuanto en Aristóteles se encuentra ya el concepto de *energeia* que desarrolla al admitir el principio de la constancia y de la uniformización sucesiva de las energías ó de los agentes (Eutropia). El concepto aristotélico de *dinamis* corresponde al concepto científico de energía potencial. El segundo precedente de la energética puede encontrarse también en Leibniz. La característica de la concepción energética de Ostwald es convertir las ciencias del espíritu en un capítulo de las ciencias de la naturaleza. El principio de la conservación y las leyes del cambio de la energía, tienen el mismo valor en el campo de la ciencia de la naturaleza que en la psicología. La energía química se transforma en energía psíquica, y ésta, á la vez, en energía química ó física. Como se ve, Ostwald entra de lleno en el campo materialista, además de la filiación directa que tiene con las doctrinas de Mach, á quien dedica sus trabajos filosóficos. Pero existe entre Ostwald y Mach una contraposición en cuanto Ostwald es un metafísico y Mach un crítico. Sin embargo, Ostwald, en la teoría del cono-



cimiento adopta una posición análoga á Mach, y esto justifica que aquí le coloquemos nosotros, y no al lado de Heckel, con quien tiene, por otra parte, muchos puntos de contacto en el afán de popularidad, en el carácter militante que da á su filosofía y en la espontánea y fácil sistematización á que somete los resultados que personalmente obtuvo en el campo de investigación de la naturaleza.

Eugenio Dühring.—Otro de los representantes del positivismo alemán es Dühring (1833), cuyo positivismo tiene un carácter muy distinto del de Mach. La producción filosófica tiene un carácter sistemático abarcando casi todas las ramas de la filosofía, incluso las cuestiones económicas y sociales más candentes, como la cuestión del capital y el trabajo, la cuestión judía, la cuestión feminista y pedagógica, etc., etc. Sus obras principales son las siguientes: *Lógica y Teoría de la Ciencia*, 1.^a edición, 1878; 2.^a (1905). *Curso de Filosofía* (1875). Esta obra se publicó más tarde, en 1905, con el título de *Filosofía de la realidad*. *La Dialéctica natural*, publicada por primera vez en 1865. *Nuevos fundamentos de física racional y de química*, 1878-1886. *De tempore, spacio, causalitate atque de analisis infinite simalis logica*, 1861. *Historia crítica de la Filosofía*, 1869. *Historia crítica de los principios generales de la mecánica*. *Los sustitutos de la religión*. *La cuestión judía*. *El valor de la vida*, 1.^a edición, 1865; 6.^a edición, 1902.

El mismo Dühring ha dedicado una obra á su biografía (*Sache, Leben und Feinde*), 1882. De él se ha ocupado también Döll (*E. Dühring Etw. von dessen Character*, 1893).

La filosofía, según Eugenio Dühring, es el desenvolvimiento de las formas superiores de nuestro conocimiento del mundo y de la vida, procurando constituir, al mismo tiempo, una concepción única y sistemática del mundo y ser también el principio de las múltiples y más nobles manifestaciones de la vida. Concibe, pues, la filosofía como conciencia de los principios y como doctrina práctica del bien, dándole un carácter especulativo y práctico á la vez. El método de la filosofía, según Dühring, es positivo, dogmático y categó-

rico y, algunas veces dialéctico, pues procede ó se aplica según las leyes generales de nuestro pensamiento. Los órganos de la filosofía son el entendimiento y la «imaginación racional», que se manifiesta, sobre todo, en algunas teorías matemáticas. Además, puede también distinguirse como facultad filosófica el afecto universal, el sentimiento del individuo frente á la totalidad de su experiencia, por medio del cual es impulsado al conocimiento y á la transformación práctica de lo que alcanza. El punto de partida de la filosofía es la realidad y la ciencia de la realidad: es decir, la ciencia de la naturaleza. Considera como precursores suyos á Schopenhauer, Feuerbach y Comte, y á su sistema como un sistema de filosofía natural. Limitándose la filosofía á una exposición y demostración esquemática de lo que se da en la realidad y no siendo transcendente, es posible que el conocimiento por ella logrado sea cierto, é infundado por lo tanto, todo escepticismo.

Como en el entendimiento humano se dan principios que son completamente independientes de que el objeto á que se aplica sea real ó puramente representativo, se debe considerar como necesaria una coincidencia del pensamiento y de la realidad para la validez de nuestras ideas sobre ciertas manifestaciones del mundo, de la naturaleza y de la existencia. El objeto de la dialéctica es adiestrar el entendimiento, para que alcance una concepción completa de la realidad, haciendo que su actividad intelectual se ejercite libre de toda duda. La experiencia sensible es segura y apta para el conocimiento objetivo. La ley fundamental en que se apoya nuestra concepción de la realidad, es la ley de los números fijos ó proporciones definidas. Cada número es, en sí mismo considerado, algo preciso, algo que excluye el concepto del infinito. Un número infinito es para Dühring imposible. Todo número debe ser limitado y definido. El número de cuerpos es limitado en el mundo y este debió haber tenido un comienzo en el tiempo. El mundo supone, por consiguiente, un ser originario anterior á él. El concepto de la naturaleza para Dühring se da

implícitamente en todas las existencias y fenómenos, que suponen un estado anterior originario, pero que también puede modificarse, establecerse y extenderse sin limitación.

Lo real es lo actual. Lo que ha sido ya carece de realidad. Por consiguiente, el ser originario ya no existe; pero ha dejado huellas evidentes en la realidad. Después del primer comienzo del mundo se determinan otros nuevos y sucesivos comienzos. En las etapas sucesivas de este nuevo recomenzar coloca él el movimiento, la vida y la conciencia. La forma fundamental de todo proceso es la incesante sustitución e independencia de un fenómeno respecto de otro, y esto da lugar también a la posibilidad de nuevos fenómenos y nuevas leyes en la naturaleza. Dühring renuncia a todo ensayo o análisis de cuestiones transcendentales. Sin embargo, se ocupa de la realidad del mundo, que, según él, consiste en una restitución al estado del ser primitivo o en una infinita serie y cadena de fenómenos; pero como el número de fenómenos es limitado, se termina con esto en una repetición eterna de los mismos (Nietzsche) o en un término de dichas repeticiones.

El esquema elemental de toda realidad exige un esquema elemental de la subjetividad esto es, la sensación. Entre lo consciente y lo inconsciente no hay para Dühring una ley común. A pesar de todo, este antagonismo en la conciencia, reconoce precedentes mecánicos. La sensación es en la conciencia el esquema elemental que se opone a la realidad. Entre el reino animal y el vegetal la sensación es el elemento diferencial. En el reino animal, los animales inferiores se consideran como géneros en donde tiene lugar una combinación de los caracteres de los géneros precedentes y no una metamorfosis derivativa.

El positivismo de Dühring se distingue del de Mach en cuanto no se concreta solamente a buscar el fundamento y objeto de la ciencia en la conciencia, sino que ajustándose al espíritu de la ciencia de la naturaleza introduce como factor la realidad externa considerada, ya como materia o ya como

fuerza. Entre la experiencia y el mundo externo se da un paralelismo por el cual conocemos la realidad tal cual es. Toda suposición metafísica es considerada como fantástica, sea espiritualista ó materialista. La filosofía de Dühring tiene también un carácter esencialmente práctico. La religión es considerada por él como un *wiegenwahn*, y la filosofía moderna en su totalidad es satirizada como un delirio unido á la mentira. La emancipación de esta filosofía es una condición previa para toda dirección segura del espíritu y de la vida. La ciencia, en sus dominios particulares, se ha convertido en un nuevo ídolo. «Tal y como se emplea generalmente es un ídolo despreciable. Es una mezcla de superstición, ignorancia sabia, vanidad, hoquedad, falta de continencia escéptica, apatía, extenuación é inutilidad completa». Juzga la ciencia moderna como la escolástica de la Edad Media. Lo que antes era la lógica vienen á representarlo hoy las matemáticas. La filosofía puede aún dignificarse en el dominio de la física y de las matemáticas.

El punto difícil de todo positivismo radica en el concepto de realidad y de experiencia en sus relaciones con la conciencia del individuo. El positivismo representa en la filosofía alemana una reacción seria contra la filosofía absoluta, obra de los románticos. «Por eso—como dice Külpe—es el positivismo un punto de vista de carácter revisionista, un ajuste de cuentas, que desdeña nuevas empresas, proveyéndose, desde luego, de un fondo de precaución y de reservas que le da cierta solidez». Pero degenera en un dogmatismo en cuanto parte de una certeza en vez de investigarla, atribuyendo á la experiencia un valor desmesurado al aplicarla á toda serie de consideraciones científicas y lo mismo á los métodos que emplea para establecer, desde luego, los límites del pensamiento.

B).—EL MATERIALISMO

De la reunión de físicos que tuvo lugar en Gotinga en 1854, data la efervescencia de esta dirección, que ganó terreno en la llamada *discusión materialista*, suscitándose con esto una gran polémica entre físicos y naturalistas. Rodolfo Wagner se declaraba por una substancia individual espiritual é inmortal, como fundamento del orden social. A él se opuso Carlos Vogt († 1895) en su célebre opúsculo «Fe del carbonero y ciencia»; Jacobo Moleschott adoptó una posición semejante contra el célebre químico Liebig en su obra *Kreislauf des lebens*, cuyas últimas ediciones, completamente refundidas y amplificadas, pueden considerarse como la obra maestra del materialismo alemán del siglo XIX. Moleschott adopta una posición antikantiana en cuanto niega la distinción entre el nóumeno y el fenómeno. El popularizador del materialismo fué Büchner en su obra *Fuerza y Materia*.

Precisamente el mismo año que murió Büchner (1899) se publicaron los *Enigmas del universo*, de Haeckel, del cual pueden considerarse como complemento *Las maravillas de la vida*. Haeckel no quiere presentarse en voz de guerra, sino discutir en el círculo de los hombres de ciencia con un carácter crítico y á la luz del nuevo espíritu científico los grandes problemas del mundo y de la vida. Haeckel reduce todos los enigmas fundamentalmente á uno, al problema de la substancia. Las dos facultades que reconoce Haeckel para el conocimiento del mundo son la experiencia sensible y la razón, considerándolas más bien como funciones cerebrales. Las oposiciones fundamentales en las direcciones de la filosofía se reducen á dos: dualismo y monismo. La elegida por Haeckel es monista, ocupando en la Historia de la Filosofía un lugar al lado de Goethe y Espinosa. En la idea de substancia se comprenden la de materia y la de energía, á la que se apli-

can la ley fundamental de la *Conservación de ambas*, reduciéndose ambos al principio de causalidad. Los átomos están dotados de sensación y voluntad, aunque en un grado reducido. Lo mismo puede decirse de los organismos inferiores y de las células orgánicas. La vida espiritual de los animales pluricelulares y de las plantas es un resultado de las funciones psíquicas de las células que componen un cuerpo. Haeckel hace una separación entre lo consciente y lo inconsciente. Lo consciente sólo se da en los seres dotados de sistema nervioso. La conciencia es una intuición interior semejante á un espejo que nos retrata objetos colocados en una perspectiva distante de la de la realidad. El recién nacido no está desprovisto de ella. Pero sólo en realidad cuando pronuncia la palabra yo es cuando empieza para él la conciencia. El espíritu es, pues, un fenómeno natural, y la psicología un capítulo de la fisiología. El espíritu, tal y como lo concibe la psicología tradicional, es un puro producto de la fantasía. La concepción naturalista del espíritu es la de una suma de fenómenos vitales, que como cualesquiera otros están asociados á un substracto material determinado, que puede caracterizarse como *psicoplasma*, que pertenece al grupo de los *somatoplasmas*, según el análisis químico puede comprobar. Lo psíquico es, pues, un concepto colectivo con el que se designan un conjunto de funciones cerebrales. Su punto de vista, con respecto á la literatura filosófica moderna y su actitud, son de conmiseración y de desdén. Según él, la psicología contemporánea, al admitir el paralelismo psicofísico llega a un dualismo, reprochando á Wundt que al reconocer tal principio de una relación causal, se aparta de una relación causal natural entre lo psíquico y lo físico. Los dos puntos flojos del sistema de Haeckel existen desde luego en el campo psicológico: primero, considera por una parte el espíritu como una entidad ó propiedad inseparable de la materia, y, por otra parte, considera el espíritu individual como producto del protoplasma, que el análisis químico estudia como un género de cuerpos simples; segundo, entre la con-

ciencia y la inconsciencia introduce como punto de distinción la conciencia del yo, confundiendo lo consciente en sí mismo, con lo consciente como abstracto de una personalidad, siendo así que la psicología experimental demuestra que hay elementos conscientes que se revelan á la experiencia interna sin llevar el aditamento de ser abstractos de una personalidad determinada. Este atributo es más bien un resultado logrado por el curso de las experiencias, que una intuición de la experiencia. La opinión que merece Haeckel á los profesionales más distinguidos de la filosofía alemana contemporánea, se puede reducir en el título de *filósofo para la galería* «lamentándose Paulsen de que un pueblo que posee á Kant, Goethe y Schopenhauer labre éxitos y consagre prestigios filosóficos tan superficiales como el de Haeckel».

La crítica seria y la ponderación razonada del materialismo la ha hecho el neo-kantiano Lange en su estimable libro *Historia del materialismo*.

Los tres argumentos principales, que en el terreno de la filosofía científica hacen claudicar el materialismo como sistema general del mundo y de la vida, están tomados del análisis del principio de la conservación de la materia y de la energía del campo psicológico y de la doctrina del conocimiento.

C).—EL NATURALISMO

Los dos grandes representantes del naturalismo alemán en el siglo xix son Luis Feuerbach y Federico Nietzsche. El carácter del naturalismo alemán tiene en ellos algo de polémico y de revolucionario, pudiendo considerarse como en los primeros apologistas del materialismo como una *philosophia militans*. Esta dirección filosófica está grandemente influida, á semejanza del materialismo, por el criterio de las ciencias naturales.

Las etapas del pensamiento de Feuerbach son tres: Dios,

la razón y el hombre. Su primer propósito fué desarrollar con criterio naturalista una historia de la religión. Concibe la religión con el mismo criterio que Lucrecio en su poema *Re-rum natura*. El hombre crea los dioses para satisfacer sus deseos y temores, y no viceversa. Considera el cuerpo del hombre como la medida de todas las cosas, y la fisiología como la base de todas las ciencias filosóficas. En Max Stirner (pseudónimo de Gaspar Schmit, † 1856) llega el naturalismo á hacer la apología del egoísmo. Feuerbach llega hasta el hombre partiendo de Dios. Stirner lo reconcentra en sí mismo, y Nietzsche construye la teoría del *superhombre*, con lo cual se cierra el círculo al volver la idea á su punto de partida. Bien analizado el naturalismo en estos tres pensadores, no es más que la resurrección del individualismo romántico amortiguado en la época de la filosofía de lo absoluto, demostrando con esto, que el pensamiento alemán, á partir desde Kant y Leibniz, se mueve como un péndulo entre dos polos magnéticos, quedando la misión de describir la forma helicoidal ascendente y progresiva á la filosofía científica, como veremos después, con su carácter objetivo y comprensivo.

De una manera muy exacta caracteriza Külpe, á quien en gran parte seguimos en este bosquejo, la posición de Nietzsche en la filosofía contemporánea de Alemania. «Esta reacción contra el influjo nivelador y uniformista de la sociedad, del Estado y de la cultura, ha encontrado la expresión más vigorosa en Nietzsche, que supo representar los intereses de la personalidad con un lenguaje sugestivo completamente impregnado de pasión personal. El poder de la colectividad que ordena, que nivela, que se expone, por consiguiente, al término medio, el predominio de la mentira y de la convención y la limitación de la propia voluntad consciente, bajo el influjo de la opinión pública, la humildad, la abnegación y la sumisión á una voluntad superior, predicada por la religión, son las direcciones, propósitos y fuerzas contra las cuales se dirige el naturalismo moderno. A la forma personal de la lucha, acompañan la tendencia á la paradoja y á

la exageración, la agitación por un ideal de vida completamente modificado, la falta de la organización científica de la demostración, que aspira á la persuasión y no á la convicción, que es más violenta que fundamental». Nietzsche es un filósofo, que como el poeta Heine, está llamado á ejercer más influencia en los países hispano-americanos, que en su propia patria. Tal vez gran parte de su filosofía sea cosecha espiritual del Mar latíño y de los Alpes, que son montañas latinas también. Su casa, archivo de Weimar, parece una villa romana que, desde una altura escogida con prevención, domina la ciudad de los ideales y de los ensueños del pueblo alemán, una quinta de *Engaudine*, desde donde contemplé (hablando con la hermana de Nietzsche, sobre Nietzsche) una inmensa llanura cubierta por la nieve. En la Biblioteca de Nietzsche hay muchos autores franceses, entre ellos Stendal, Guyau, etcétera. Su mismo temperamento, más cordial y nervioso que crítico y flemático, denota ciertas afinidades con la emotividad latina. Mi visita á la casa de Nietzsche me produjo una evocación al antiguo Liceo ó á la antigua Academia, donde el filósofo, lejos de la ciudad que es símbolo y producto de una cultura que combate, y del bullicio mundano, fija desde la altura en ella su mirada como el águila en su presa para abarcarla mejor con el pensamiento. La crítica filosófica alemana fué algo despiadada con el filósofo-poeta, hasta que Brandes se encargó de dar circulación á su nombre: tres ó cuatro años antes de su muerte apenas hablan de él las Revistas alemanas de filosofía. Pero después ¡qué lluvia de comentaristas! Como moscas á la miel acudieron para estudiar este bicho raro, que en un estilo fascinador y vibrante tronaba contra lo divino y lo humano, y hablaba con el corazón al corazón de su época, consagrándose con un ascetismo ejemplar á abrir nuevas sendas con un pensamiento enfermo, á estas generaciones, enfermas también con empacho del pasado ó con excesiva comezón de porvenir.

Su hermana Frau Förster Nietzsche, que siente por él una veneración llena de doloroso afecto, cuando habla de él

y cuando ofrece al visitante sus recuerdos, ha tenido la fortuna, como mujer inteligente y culta, de asociar su nombre al del filósofo, escribiendo su biografía, que es la más completa que se conoce, y fundando el Archivo de Nietzsche en Weimar. Hoy tiene el Archivo de Nietzsche, que existe en su propia casa, un carácter de personalidad jurídica así reconocida por el Gran Ducado de Coburgo Gota. De él formaba parte el ilustre historiador de la Filosofía alemana, Max Heinze, el profesor Vaihinger y otros. La base económica de esta fundación fué un legado de 300.000 marcos, que un admirador de Nietzsche, Thiel, dejó para tal fin. Antes de que el Archivo adquiriese carácter oficial habían colaborado en la disposición para la publicación de los trabajos inéditos (Nachgelassen-Werke), Erwin Rohde y el profesor Alois Riehl, de Berlín. Sobre el Archivo de Nietzsche da cuenta detallada en su opusculito el Dr. A. Oehler, de Weimar.

Los estudios críticos, biográficos, polémicos, etc., sobre Nietzsche son ya numerosísimos; pero los trabajos más estimables para una buena orientación, son, además de sus cartas y la biografía escrita por su hermana, la obra de Bernouille, que estudia la amistad entre Overbeck y Nietzsche, y los trabajos críticos y biográficos de Riehl, Lichtemberger, Ziegler, Richter, y sobre todo, Drews. En las Universidades alemanas comienzan á hacerse cursos sobre Nietzsche y Schopenhauer conjuntamente. Las obras de Nietzsche en lengua alemana están escritas en cuatro ediciones distintas, de las cuales, solo las dos primeras abarcan los trabajos del autor, que hoy constituyen ya diecisiete volúmenes, estando en preparación el dieciocho y el diecinueve. Hay, además, una edición de bolsillo en diez volúmenes, y, por último, impresiones aisladas de alguno de sus trabajos. Todas estas cuatro ediciones están á cargo del editor Alfredo Kröner, de Leipzig.

Un estudio completo sobre Nietzsche no es posible aquí, puesto que nuestro objeto fundamental es sólo señalar tendencias y ver, por consiguiente, cómo encaja Nietzsche den-



tro de la dirección naturalista, señalando de paso sus ideas capitales. Nietzsche, como Kierkegaard, como Guyau, es un ejemplo de esta Filosofía que se mueve entre el campo de la ciencia y el campo del arte, y encaja perfectamente en la concepción estética de la vida. En él hay dos personalidades: la del pensador y la del poeta, sin que una domine por completo a la otra; y aquí se encuentra la fuerza y la flaqueza de su obra. Además, la Filosofía de Nietzsche es, ante todo, una filosofía de la vida, como lo es también la de Eucken, profesor, como él, de Filosofía, y al mismo tiempo que él, en Basilea. La formación de Nietzsche reconoce cuatro maestros: la antigüedad clásica griega, Schopenhauer, Wagner y, como dice Höfding, su propia enfermedad, con la que educó su voluntad y en la que cobró fuerzas de ascetismo. La personalidad de Nietzsche, como profesor de Filología, apenas tiene interés; éste nace con su producción intensiva a datar de los treinta y cinco años de su vida, hasta los cincuenta y seis en que murió.

Höfding clasifica las obras de Nietzsche en tres grupos. Primer grupo: comprende los problemas de la historia de la cultura que le suscitó el estudio de la antigüedad clásica; *El Nacimiento de la Tragedia* que comprende la concepción trágica y patética de la vida simbolizada en Apolo y Dionisio; *Consideraciones inactuales*, que son estudios de carácter crítico sobre la cultura alemana, entre ellos uno dedicado a Wagner y otro a Schopenhauer, sus maestros. En este primer grupo se revela, además de su concepción estético-moral de la vida, su radicalismo aristocrático, que vincula en los grandes hombres todo el interés, fin y contenido de la historia, y, además, la trama moral de la misma, el dualismo social entre señores y esclavos.

Segundo grupo. Comprende una nueva etapa mental del pensador, en la cual se familiariza con las ciencias naturales, la literatura francesa é inglesa. Aquí se acusa con más vigor y se precisa el planteamiento del problema moral, basado en la duda de las suposiciones (valores) que hasta hoy lograron efi-

encia en la vida y en el pensamiento. A este grupo pertenecen *Humano, demasiado humano, Aurora y la Gaya Ciencia*. En el fin de la *Gaya Ciencia* se encuentra una idea del desenvolvimiento rítmico de la existencia, de la repetición eterna. A este grupo pertenecen también *Más allá del bien y del mal*, que es un comentario de *Zaratustra* y la *Genealogía de la Moral*, que es su complemento. En estos dos escritos se desenvuelve la cuestión de la insurrección de los esclavos en la moral y de la necesidad de crear nuevos valores. Aquí se pueden componer también *El caso Wagner, El Crepúsculo de los Dioses, Nietzsche contra Wagner* y el *Anticristo*.

Tercer grupo: En el tercer grupo se comprenden: *La palabra de Zaratustra* (ó así habló Zaratustra), y la *Voluntad de poder*, en donde se encuentra lo que Nietzsche considera como más fundamental y transcendental de su obra, un valor fundamental, para la fuerza, la salud y la dicha de la vida.

D). — EL IDEALISMO

El antiguo idealismo, como, el de Platón y el de Leibniz estaba basado en un procedimiento deductivo y en la admisión *à priori* de una realidad no inmediatamente dada en la experiencia (la idea, las mónadas). Kant, en su idealismo de carácter criteriológico, llegó á la negación de la posibilidad de la metafísica, cuya dificultad creyó salvar Schopenhauer para conciliar su sistema voluntarista con el espíritu de la filosofía kantiana, al afirmar que Kant había renunciado á la realidad de toda especulación transcendental, por haber restringido y limitado el concepto de la experiencia. El gran servicio que la dirección antimetafísica de Kant, prestó á la metafísica contemporánea, fué el haber variado el procedimiento deductivo en procedimiento empírico, al menos por reacción, con lo cual hizo posible una metafísica basada en la experiencia. Esta dirección tomó cuerpo principalmente en la segunda mitad del siglo xix, basándose en la significación que adque-



ren las ciencias particulares, limitadas al campo de la experiencia para una construcción sistemática de carácter transcendente. Fechner fué el primero que expresó, con el nombre de principios teóricos, los rasgos principales de este programa. Fechner, por un procedimiento de generalización, aplicación y ascensión, llega á dichos principios teóricos, como puede comprobarse en su *Zend-Avesta* (1851); que es su obra metafísica principal. Para eso se vale de la inducción, de la analogía y de la combinación racional de los conceptos generales logrados por diferentes medios. Para él, la naturaleza del sér divino, por ejemplo, no está significada por un concepto preestablecido de Dios, sino que significa solamente dicho concepto lo que de Dios en el mundo y en nosotros deja huella. Así se constituyó la Metafísica inductiva, base de la verdadera filosofía científica contemporánea, tomando de Kant la base, el punto de partida, pero renunciando, desde luego, á la torpe distinción entre el concepto de immanencia y de transcendencia. Hartman, Wundt, Erkardt, siguen esta corriente iniciada por Fechner. Así la metafísica no es más ni menos que una continuación de la ciencia, y su misión es dar una concepción científica de los resultados logrados en las ciencias particulares. El idealismo moderno que ve en el mundo una realidad espiritual, ve en las ciencias del espíritu y en la ciencia de la naturaleza los precedentes necesarios para una construcción metafísica. Esta corriente está también representada por Bergman (*Sistema del idealismo objetivo*), que apoyándose en los principios de la ciencia natural y matemática llega á concebir la realidad como una unidad suprema, abarcando en su conciencia universal el conjunto de seres particulares, incluso los conscientes. Partiendo de la experiencia externa llega á un idealismo dialéctico.

Rodolfo Eucken.—Uno de los pensadores que, sin seguir propiamente la corriente inductiva, tiene una gran significación espiritual, es Eucken.

Las obras más importantes de Eucken son: *La lucha por el contenido espiritual de la vida. Nuevos fundamentos de*



una concepción del mundo. Las direcciones espirituales de la mentalidad contemporánea. La concepción de la vida según los grandes pensadores. Fundamentos de una nueva concepción de la vida. Ensayo de una introducción á la Historia de la Filosofía. Problemas fundamentales de la Filosofía de la religión en la mentalidad contemporánea. Introducción á la Filosofía de la vida espiritual. Significación y valor de la vida. La verdad de la Religión. Colección de artículos. Sobre Eucken se han publicado ya varios estudios críticos. Eucken es el único profesor alemán de Filosofía que obtuvo hasta ahora el premio Nobel. Eucken ocupa, sin duda, en el nuevo idealismo una posición muy general y muy comprensiva. Su tesis capital es la afirmación de la substantividad y valor propio de la vida espiritual; pero como su filosofía tiene más bien un valor práctico, pues es, ante todo y sobre todo, filosofía de la vida, no podemos ocuparnos de ella aquí. Hay que afirmar, sin embargo, que su obra capital *La lucha por el contenido espiritual de la vida* (*Nuevos fundamentos de una concepción del mundo*) tiene un gran carácter metafísico; para él el espíritu es una realidad no sometida á las leyes naturales. El espíritu es un movimiento interior, no sólo de la vida personal, sino del Universo, que se manifiesta como un poder universal é infinito, que se caracteriza por su propia substantividad y tiene en sí mismo el principio de conservación y satisfacción. La vida espiritual se manifiesta en una unidad universal. El carácter absoluto, originario y sustantivo de la vida espiritual está garantizado por esta fuerza espiritual que vence todas las oposiciones. En Eucken como en Fichte, el espiritualismo tiene un valor real. Los fundamentos inductivos del idealismo de Eucken están más bien en el carácter objetivo y general de la vida espiritual que en la experiencia individual. Por lo tanto, volveremos á insistir sobre el relieve que tiene su personalidad filosófica cuando nos ocupemos del Historicismo en la vida intelectual alemana y de la Filosofía de los valores en Alemania.

Los verdaderos representantes de este idealismo inducti-



vo, que constituye la dirección científica de la filosofía contemporánea son Fechner, Lotze, Hartmann y Wundt. Como sobre este último hemos de extendernos algo más, haremos breves indicaciones sobre los tres primeros, considerándolos como precedentes necesarios para explicar el desenvolvimiento de la filosofía de Wundt, que es la que hoy en el campo científico ha logrado mayor predominio en Alemania.

Gustavo Teodoro Fechner (1801-1887). Generalmente Fechner es más conocido como psicólogo, que como filósofo, poeta y matemático. Su larga vida es una constante muestra de laboriosidad y de perseverancia en el estudio. Es el gran modelo de Wundt, á quien ha consagrado uno de sus trabajos (Fechner y su actividad intelectual se titula el trabajo de Wundt). Además se han ocupado de Fechner Kuntze y Lasswitz, habiendo hecho estudios críticos sobre él Lipps, Paulsen (J.), Külpe, Wirth, Hochfeld y otros. En lenguas neolatinas tenemos los estudios de Ribot y de Faggi.

Sus obras principales son: *Zeand-Avesta* (ó sea estudio sobre las cosas del cielo y de ultratumba). *La doctrina atómica en su aspecto filosófico y físico. Cuestiones sobre el espíritu; el Dictamen del día frente al dictamen de la noche.* Además deben citarse su notable *Psicofísica* y sus *Ensayos de estética experimental*, los religiosos y los referentes al alma de las plantas (*Nanna*) y á la creación é historia del desenvolvimiento de los organismos. Fechner es un espíritu creador, es un verdadero tipo de originalidad científica. Ha demostrado en su labor, que la Filosofía como ciencia exacta no es incompatible con la poesía, no como pura obra de la fantasía, sino como creación fiel de algo que es espejo y sublimación á la vez de la realidad. Y en esto constituye la antítesis de Nietzsche. Los maestros de Fechner son Schelling (Filosofía de la naturaleza), Hegel y Herbart. De Schelling y de Hegel se aparta más bien por el método filosófico, que ya conocemos, que por el contenido general de su filosofía de lo absoluto. Su concepción del mundo está determinada principalmente por el hecho de admitir una totalidad psicofísica, úni-



ca y compuesta en sí misma. La realidad psicofísica del mundo es una imagen de nuestra propia realidad psicofísica. El mundo es como un inmenso círculo que comprende en sí otros más pequeños. Pero á su vez está comprendido en otro mayor. El círculo pequeño somos nosotros; el círculo grande, es la tierra; el mayor, es Dios. Cree, pues, Fechner que la tierra, como otros cuerpos celestes, está dotada de espíritu; para probar su teoría se vale de consideraciones sobre la materia, forma, causalidad, unidad y fuerza creadora de la tierra. Nosotros mismos somos miembros y parte de la tierra, estando comprendidos en su propia conciencia. La tierra y todos sus habitantes son creaciones individuales y espirituales de Dios como nosotros; pero, al mismo tiempo, creaciones de una espiritualidad mayor colocada en una escala superior de individualidad y espiritualidad. (Compárese esta doctrina de Fechner con la de los espíritus puros de Santo Tomás de Aquino). También Fechner, precediendo en esto á Wundt, llega á admitir en la humanidad un espíritu consciente común, que es la clave de la historia y de los cambios sociales. La tierra ocupa una escala superior al hombre considerada en su totalidad; pero el hombre es lo más superior de esta escala. Es muy interesante su teoría psicológica de lo consciente y de lo inconsciente en el espíritu individual que hace extensiva al espíritu universal. Las relaciones entre el cuerpo y el espíritu las considera de un modo distinto que Leibniz y Locke. Cuerpo y espíritu son dos aspectos de una misma realidad. La experiencia externa nos da á conocer un aspecto y la interna el otro, aspectos que considera como los lados cóncavo y convexo de un mismo círculo. Wundt sostiene también esta teoría, así como siguiendo á Herbart en su psicología, hace la sutil distinción entre experiencia interna y experiencia externa, que también aplica Fechner. Las relaciones entre el cuerpo y el espíritu son relaciones de dependencia simultánea, no de causa y efecto ó de dependencia mutua, como, por ejemplo, entre las líneas y los ángulos que constituyen una misma figura. La inmortalidad del espíritu la

funda en la propiedad que tiene la conciencia individual de repetir los mismos procesos. Como se ve, pues, Fechner representa en la filosofía contemporánea de Alemania: 1.º La nueva orientación inductiva que da á la metafísica, haciéndola arrancar de las ciencias particulares y desterrando todo apriorismo sistemático de la especulación; 2.º La concepción monista de la unidad de Dios y el mundo. Ahora nos explicaremos perfectamente la nueva orientación que con Wundt toma la Metafísica, que en él se ha de precisar en el concepto de Filosofía científica.

Hermann Lotze (1817-1881). La producción filosófica de Lotze también es muy vasta y muy variada, siendo de carácter médico-filosófico, estético, metafísico, cosmológico, moral, etcétera. Las más importantes obras son *Fisiología del espíritu*, *Microkosmos* y *Sistema de la Filosofía* (Metafísica y Lógica). Sobre Lotze pueden verse los estudios críticos de Fleiderer Hartmann (en sentido contrario á su doctrina) y Falckenberg y Ohse (Personalismo y proyectivismo en la metafísica de Lotze, en ruso). La posición filosófica de Lotze se explica por el movimiento filosófico que le precedió. Cuando empezó á revelarse su personalidad filosófica aún no había decaído por completo la filosofía de Hegel. Según Lotze, no podemos alcanzar una concepción del mundo completa sino provisoria, teniendo siempre en cuenta, que la realidad es mucho más rica que nuestro pensamiento. El asunto de la metafísica es exponer la concepción de la realidad en una forma lógica y satisfactoria, no crear la realidad, como pretendía la filosofía de lo absoluto, renunciando á la experiencia. Para Lotze, la realidad era una cosa dada, una magnitud preestablecida de donde era preciso partir. La realidad comprende cosas, propiedades, fenómenos y relaciones á las cuales, en nuestra conciencia, se contraponen representaciones y percepciones. Lotze introduce en la concepción mecanicista la necesidad de un estudio teleológico de la realidad. (En esto conviene con Wundt, como veremos después, así como en el carácter que Wundt da á la Metafísica).

El punto de partida de la metafísica de Lotze, es la idea de sér, oponiéndose á la idea de sér, sustentada por Berkeley y por Herbart; Lotze concibe el sér de las cosas mirando á la realidad dada en la experiencia, y, al mismo tiempo, lo abstrae de nuestra percepción ó conocimiento, con lo que el sér se identifica con una relación real ó con lo que realmente está en relación. El sér, como tal, es independiente de nuestro conocimiento. La cosa para Herbart se presenta como algo permanente, como una unidad constituída por las propiedades que la percepción nos hace distinguir en ella. La cosa, pues, es una unidad en la variedad. La unión de la variedad con la unidad se establece solamente por la *ley*. Las leyes tienen un valor real porque se refieren á la realidad, la cual existe como tal en cuanto objetivamente se puede determinar su origen y señalar sus propiedades, abstracción hecha de nuestro pensamiento. Existen, por lo tanto, para Lotze, relaciones reales. La mútua dependéncia (*Wechselwirkung*) es la forma de estas relaciones. Y este concepto lo deriva él de la propia naturaleza del sér. La mútua dependéncia no supone trasmisibilidad de sér y propiedades, sino causalidad y correspondencia respectiva. Cuando un sér influye sobre otro, no le transmite su propio sér, sino que determina en él propiedades peculiares en relación con aquellos por medio de los cuales él se revela. Todas las modificaciones que tienen lugar en un sér corresponden á una unidad substancial. La causalidad de una cosa se manifiesta en su totalidad en el mundo exterior expresándose el efecto de una forma de reacción que se concrete en un fenómeno ó proceso. Así, pues, como cada cosa en sí contiene una unidad, la totalidad de las cosas constituye una unidad también que hace posible las relaciones regulares y la mútua causalidad, que es, en una palabra, el fundamento de la ley. El concepto metafísico de lo absoluto se completa con consideraciones tomadas de la filosofía de la religión, que aumentan considerablemente su valor. El desenvolvimiento mecánico del mundo tiende á la realización del bien, siendo los fenó-

menos y procesos instrumentos de los designios y fines de Dios. El complemento de toda concepción mecánica del mundo es una concepción finalista.

Lotze no ha constituido un sistema propio. Fué maestro de dos grandes pensadores, sin influir en ellos. Schopenhauer y Eucken. Su filosofía es más estimable por la forma de tratar los problemas, que por el contenido mismo. Se ha comparado «con el viento de Noviembre, que desnuda los árboles mustios de hojas, mientras un débil rayo del sol poniente ilumina su copa». Lotze es un gran guía para el adiestramiento filosófico, porque, como dice Külpe, piensa y hace pensar. Es un filósofo, que, sin ruido ni pretensiones, ha dignificado la filosofía mirándola *sub specie peremnitatis*. Por no haber sido filósofo de moda, ni haber tratado las cuestiones más candentes de su época, tiene valor para todas las épocas. Constituye en esto un contraste con Nietzsche. Esto nos da pie para establecer dos estirpes en la gran familia filosófica: la *philosophia militans* y la *philosophia cogitans*. Ejemplo de la primera es Fichte, Hegel, Nietzsche, etc.; ejemplo de la segunda Kant, Schopenhauer, Lotze, Fechner, Wundt.

La gran laguna de la filosofía de Lotze fué el admitir como postulado, lo que hoy constituye en Alemania objeto de una ciencia especial. (La teoría del conocimiento.) Pierde el valor real que otorga á las leyes y en su concepto de la realidad se distingue del positivismo. El método que emplea es más bien moderno, por el fondo que por la forma, en la cual se parece á Herbart. El haber hecho resaltar la importancia de la realidad en el estudio filosófico, fijándose más bien en hacerla concebible que en determinar el valor de su cognoscibilidad, es un carácter que la aproxima al procedimiento inductivo empleado por Fechner.

Eduardo Hartmann (1842-1906). Hartmann mismo, en una colección de estudios y artículos publicados en 1876, nos habla de su desenvolvimiento mental, siendo el principal estudio que sobre él se ha hecho el de su discípulo Drews, que ha hecho otro también sobre Nietzsche. Pueden consultarse tam-

bién Braun (en la colección de clásicos de Fromman), y á Vaihinger en un estudio comparativo con Lange y Dühring. Respecto á la colección de sus trabajos él mismo nos da una reseña bastante completa en el segundo volumen de una de sus más importantes obras publicada tres años antes de su muerte *La Historia de la Metafísica*. Las más importantes, á nuestro modo de ver, además de su célebre *Filosofía de lo inconsciente*, son: su *Estética*; *La religión del espíritu*; *La conciencia religiosa de la humanidad*; *La conciencia moral*; *La concepción del mundo, según la Metafísica moderna*; *La psicología moderna*; *La Doctrina de las categorías* y la *Historia de la Metafísica*. Además, puede mencionarse el *Sistema elemental de Filosofía*, que es una colección de ocho volúmenes sobre todas las ramas de la Filosofía, los cuales se han publicado después de su muerte.

La filiación filosófica de Hartmann la establece él mismo, con Schelling, Hegel y Schopenhauer. De Schelling ha tomado la idea de lo inconsciente y el concepto de materia; de Hegel el valor de la idea como elemento racional para asociar los principios, y de Schopenhauer el concepto voluntad. De Schopenhauer ha recibido Hartmann la influencia más directa, no sólo en su concepción positivista del mundo y de la vida, sino también en su punto de vista sobre la filosofía de la naturaleza. Hegel ha influido también en él por el procedimiento empleado en su filosofía del espíritu y por el carácter histórico de su concepción filosófica, así como por la tendencia á la formación de grandes síntesis mentales, conciliadoras de los elementos y principios más opuestos. Hartmann caracteriza su sistema como una síntesis del de Hegel y Schopenhauer, preponderando el primero. El punto de partida de este sistema es el empleo de un método de carácter empírico, aplicado á las ciencias del espíritu y á las ciencias de la naturaleza, terminándose en un monismo concreto que participa del individualismo de Leibniz y del realismo de las ciencias naturales contemporáneas.

Su metafísica puede resumirse en el concepto de un



realismo transcendental. En oposición á Kant, Hartmann sostiene, no sólo que las cosas en sí son cognoscibles, sino que de hecho se conocen intuitivamente sus propiedades y relaciones. Los fenómenos están unidos á dichas realidades por una causalidad transcendental. La base y el abstracto de todos los fenómenos que se dan en la experiencia es una sustancia activa, un principio concreto de causalidad. El fundamento de la relación entre lo cognoscible y el ser cognoscente lo encuentra en la razón que se mueve entre estos dos extremos y los asocia en sí (Hegel). El concepto de inconsciente es la forma general de esta realidad que se nos presenta en la experiencia; mejor dicho, es su categoría transcendental. Considera como inconsciente el sujeto positivo desconocido, al cual le corresponde ser desconocido el predicado (ó el desconocimiento del predicado). En la regularidad de los reflejos de los actos existentes, la producción artística, etcétera, etc., se revela la causalidad inconsciente que representa en Hartmann lo que el yo absoluto de Fichte ó la substancia de Espinosa. Lo consciente tiene categoría de secundario, pero en cierto sentido representa el elemento superior, significando un progreso y un desenvolvimiento. En lo inconsciente están unidas voluntad y representación como en una absoluta unidad. La emancipación paulatina del entendimiento con respecto á la voluntad, determina las categorías de lo consciente con relación á lo inconsciente. Considera el proceso del mundo inicialmente como un acto inmotivado de la autoridad preponderantemente voluntaria en el dominio de lo inconsciente; pero como hay en esta acción elementos racionales, la obra del mundo, sin ser inicialmente consciente, es racional, y el mundo es el mejor de los mundos posibles (Leibniz). Del antagonismo entre la omnipotencia de la voluntad y la limitación del mundo nace la concepción pesimista de su filosofía. El proceso de acción y creación incesante de la voluntad en el mundo, es la prueba de su martirio, y, al mismo tiempo, el instinto de su liberación con la tendencia á restablecer la armonía originaria con la representación. De



aquí deriva Hartmann las consecuencias morales de su sistema, la consideración de la persona moral como un instrumento de lo consciente, el optimismo final del proceso creador de la voluntad, etc. etc.

La relación entre lo consciente y lo inconsciente y el desenvolvimiento paulatino de lo consciente, que es una manifestación de lo absoluto, se determina por el predominio creciente de la idea. Lo absoluto *se individualiza en la conciencia*. El individuo considerado con relación á otro individuo es sólo objeto de representación. El predominio del elemento lógico sobre el elemento voluntario será tanto más grande cuanto mayor sea el número de individuos. La relación entre el número de unidades de voluntad y el de unidades de representación se expone en la fórmula $n : n (n - 1)$ ó $n : n^2$ cuando se comprende la representación del propio cuerpo para cada individuo. Por esto, crea lo inconsciente un número enorme de individuos. Los átomos son las unidades elementales en que la voluntad se desmenuza y son considerados por Hartmann como fuerzas concretas individualizadas. Lo consciente se origina en un espíritu individual, porque el espíritu es sorprendido, á causa de la súbita emancipación de la representación, por su voluntad, á consecuencia de la existencia de otros individuos y procura anularse. Lo consciente es la sorpresa de la voluntad por la sublección contra su predominio antes reconocido; esta contemplación que provoca la intrusión de una representación externa. Después se extiende en consideraciones sobre el valor moral de lo consciente y la finalidad del mundo.

Hartmann puede considerarse como idealista, puesto que el inconsciente es una unidad de representación y voluntad. Sin embargo, no puede representar genuinamente el idealismo moderno, puesto que el método que emplea es más bien aparente, que realmente inductivo.



SEGUNDA PARTE

La Filosofía científica de Wundt.

I

Introducción.

Desarrollo general del pensamiento científico de Wundt.—Por representar Wundt actualmente en Alemania, y tal vez en el mundo intelectual contemporáneo, el mayor prestigio filosófico, vamos a consagrarle dentro de la dirección idealista el espacio que merece. Wundt es el verdadero representante de la Filosofía científica, dando á esta palabra, no el sentido estrictamente positivista, que arranca del positivismo inglés ó del positivismo francés (Mill, Spencer, Comte y Littré), sino de la Filosofía, en tanto en cuanto aún dentro de la ciencia, es acreedora á que se la respete, por tener también dominio propio, conservando á pesar de las vicisitudes y luchas, que originaron las diferentes concepciones del mundo y de la vida. Una filosofía científica encauzada dentro de una dirección fundamentalmente idealista y con criterios y métodos positivos; una filosofía que sea algo más que ciencia, pero que no esté fuera de ella; un coronamiento

del saber científico y una fundamentación de sus axiomas, hipótesis y métodos; un saber puramente especulativo, en la región serena de las ideas elaboradas de la realidad, pero á ella revertibles, he ahí la obra de Wundt. Así como la obra de Aristóteles tiene en el saber filosófico griego, después de las especulaciones de sus precursores un carácter permanente, y su contenido espiritual ha prevalecido en más integridad que el *Parthenon*, á manera de síntesis de toda la mentalidad griega (véase la *Metafísica* del Sr. Castro), así también la obra de Wundt, después de las especulaciones de los románticos, es la de un moderno Aristóteles para el saber del pueblo alemán, que es la Grecia moderna para todo pensador que, con seguridad, quiera orientar sus trabajos mirando al porvenir. No se podría concebir la construcción filosófica de Wundt sin la admirable organización del trabajo científico en la Universidad alemana, que parece perennizar en sus aulas la serenidad contemplativa y la tenacidad en la investigación, del Liceo ó de la Academia. La mentalidad alemana parece haber llegado ya á ese período de saturación cultural. Ya Ratzel nos habla de estados de *supercultura*. La mentalidad de Wundt es un gran acumulador del saber de su pueblo y de su raza. Da su nota personal y se apercibe con admirable sentido crítico de lo que hacen sus compañeros de profesión. La mayor satisfacción para este pensador es ver que su cátedra de quinientos ó seiscientos alumnos está formada por un público internacional.

Toda la vida de Wundt es, una vida consagrada á la ciencia, y, como veremos después, su personalidad científica es de tal relieve, que aun en vida extiende su influjo por todas las Universidades alemanas y norteamericanas. No parece un hombre de esta época: su consideración serena, sosegada é imparcial de todos aquellos problemas, que enredan la voluntad y el corazón de los hombres, convirtiendo la razón en un arma de combate, ó en un instrumento de trabajo para luchar por la existencia; su gran sencillez de carácter, que cautiva porque además deja transparentar una singular

modestia, que avalora más su positivo saber y que contrasta con el ansia de notoriedad, con la egolatría, que parece la enfermedad de los grandes y de los pequeños espíritus de la época; la familiaridad con sus discípulos basada en tolerancia para con sus opiniones, pues su escuela es escuela de investigadores, más bien que cotarro filosófico, que es la forma de caciquismo espiritual, que tanto abunda en Alemania, son notas que agrandan su prestigio científico y que le hacen digno de la veneración de sus discípulos y del respeto de sus compañeros de profesión. Wundt ha dignificado la filosofía moderna, consagrándole toda su existencia, toda su larga y preciosa vida. El es un ejemplo palpable, y su obra lo corrobora, de la perennidad de la ciencia: del amor al saber, según lo definen los griegos, y la mejor prueba que puede servir para refutar á los científicos que saben sin pasión cuando tratan de declararla en bancarrota. Cuando en un siglo «de metálico y de goces», como ya decía Balmes por el siglo pasado, se encuentran ejemplares humanos de esta especie, hay que confesar que una tradición espiritual de una gran nobleza del linaje por ellos se perpetúa, y que una ciencia que tiene arraigo tradicional tan hondo y aspira á tan altos fines y ofrece tan dignos ejemplos, no puede morir.

Nació Wundt el 16 de Agosto de 1832 en Neckarau y estudió la carrera de Medicina en las Universidades de Heidelberg, Tubinga y Berlín. Sobre él ejercieron una positiva influencia los profesores de Heidelberg, Arnold y Hasse, respectivamente, en el dominio de la investigación del cerebro y del sistema nervioso y de la clínica patológica. En Berlín, recibió las enseñanzas del eminente biólogo Juan Müller, en cuyo laboratorio trabajó durante el resto del verano del año 1856. Después recibió la habilitación para la enseñanza de la fisiología en Heidelberg en 1858, en donde entonces profesaba Helmholtz, Wundt trabajó como asistente suyo en su laboratorio, pero conservando la independencia de su personalidad. Empezó á orientarse Wundt en el campo de la filosofía con el estudio de la fisiología de los sentidos. Sus



primeras lecturas filosóficas fueron las de las obras de Kant, Herbart y Leibniz. También estudió con interés á Schopenhauer, por ser un filósofo cuyas teorías tienen punto de contacto con las investigaciones fisiológicas por él emprendidas y por Helmholtz.

Los precursores de Wundt en el terreno de la fisiología como ciencia experimental basada en la fisiología son Müller, Purkinje, Brucke, Wheatstone, Weber; Lotze y Bain, á los cuales puede añadirse también Helmholtz. Pero los resultados capitales para las futuras investigaciones psicológicas las obtiene de sus primeros trabajos fisiológicos: *Ensayo sobre la doctrina de los movimientos de los músculos* (1858), y *Ensayo sobre la teoría de la percepción sensible* (1859-1862). En estos ensayos ya preconizaba Wundt la aplicabilidad de los métodos fisiológicos al dominio de la psicología y vino á reforzar su punto de vista la psicofísica de Fechner, publicada en 1860. En 1863 se publicaron sus lecciones sobre el alma del hombre y de los animales. «Como el mismo Wundt dice, estas lecciones tienen un carácter más bien popular que científico», pero son estimables, porque no sólo comprenden el material de psicología empírica entonces existente, sino que también sientan las bases de su futura *Völkerpsychologie* al dar á la Etnología y á la historia natural de la humanidad el valor de una fuente de conocimiento para la psicología experimental. Wundt, por lo tanto, á los treinta y un años había definido ya perfectamente su personalidad científica, y los resultados posteriormente logrados pueden considerarse como frutos maduros de aquella semilla de su juventud intelectual. En 1874 se publicó su *Manual de Fisiología*, y desde 1871-1876 sus investigaciones sobre *Mecánica de los nervios*. Con todos estos materiales publicó Wundt la primera edición de su *Psicología Fisiológica* (1874), y en el mismo año obtuvo la cátedra de Filosofía que en la Universidad de Zurich dejó vacante Alberto Lange (Filosofía inductiva), pasando al año siguiente á Leipzig, donde desde hace treinta y cinco años profesa la filosofía juntamente

con la psicología experimental. Sus lecciones inaugurales de las Universidades de Zurich y Leipzig constituyen su programa de enseñanza: trata el primero del *Asunto ó materia de la filosofía contemporánea* y el segundo del *Influjo de la filosofía en las ciencias experimentales*. A esta producción científica hay que añadir dos disertaciones, que en el terreno de la psicología experimental y de la filosofía de la naturaleza publicó Wundt. Versa la primera sobre el tiempo fisiológico (1861), y la segunda, sobre los axiomas físicos y su relación con el principio de causalidad (1866). Wundt, á los cuarenta y dos años, época en que obtuvo el título de profesor de Universidad, contaba ya con una respetable producción científica; pero las obras maestras son de época posterior. La *Lógica* data de 1880. La *Ética* se publicó seis años más tarde. El *Sistema de Filosofía* se publicó en 1889; en 1896 los *Elementos de Psicología*, y en 1901 su *Introducción á la Filosofía*, que ya logró cinco ediciones y que traduzco yo ahora al castellano. Desde 1900 á 1906 se publicaron los cinco volúmenes de su *Psicología de los pueblos*, en donde estudia con gran extensión el lenguaje, el arte, el mito y la religión. Ultimamente ha publicado sus *Kleine Schriften* (1910), y tiene en preparación unos *Problemas der Völkerpsychologie*. Esta productividad á los setenta y nueve años sólo se concibe consagrándose por entero á la ciencia.

Sobre su *Filosofía* se han hecho ya numerosos trabajos críticos, siendo los más estimables los de Hartmann, Höffding, Külpe, König y Eisler. En oposición á él puede citarse la *Filosofía de la inmanencia* de Schuppe, que discute su posición criteriológica, así como Wundt á su vez dedica tres trabajos en sus *Estudios Filosóficos* á la *Filosofía de la inmanencia* (1).

Nosotros no vamos á hacer un estudio crítico de Wundt aquí en todas las manifestaciones de su productividad filosófica, sino en tanto en cuanto se relaciona ésta con la Filoso-

(1). La nota bibliográfica completa de los trabajos de Wundt está hecha por Titchener y Geseler, *Amer. Jour of Psychologie*, vols. XIX y XX.

fia científica. Estudiaremos, pues, primeramente su concepto de la filosofía de la ciencia y de sus relaciones; segundo, el concepto de Filosofía científica y en qué sentido la Metafísica puede tener el carácter de tal, y tercero su Lógica. Esto preparará nuestro estudio de la Psicología, de la Filosofía y de la Naturaleza.

A).—CONCEPTO DE LA FILOSOFÍA

Ciencia y Filosofía, según Wundt.—Tal vez este punto sea el que significa la mayor originalidad del pensamiento de Wundt, que le distingue fundamentalmente no sólo de los idealistas especulativos, sino también de los positivistas al estilo de Spencer. En una conversación particular, le oí afirmar esta nota diferencial entre él y Spencer. Y no es que esta idea y esta posición sean logradas por un mero presentimiento. Wundt llega aquí por un profundo estudio de la historia de la ciencia, de la filosofía y de sus relaciones. Además de desenvolver ampliamente este punto en sus dos lecciones, inaugurales de Zurich y de Leipzig, lo trata en sus *Ensayos*, en su *Sistema*, en su *Introducción a la Filosofía* y en su *Lógica*.

Después de haber hecho un estudio comparativo de todos estos desarrollos, aparte de la difusión y profusión de datos, que caracteriza el desenvolvimiento del punto en la *Lógica*, a nuestro modo de ver el estudio más interesante se encuentra en los *Ensayos*, en la *Introducción a la Filosofía* y en el primer volumen de su *Sistema de la Filosofía*. En los *Ensayos* estudia el problema desde el punto de vista de la Ciencia; relación entre la Ciencia y la Filosofía; en la *Introducción a la Filosofía* y en el *Sistema* hace consideraciones de orden general, que pueden servirnos de punto de partida para nuestro estudio crítico.

Según Wundt, la ciencia considerada en sí misma, nace de una necesidad (*Sistema* pág. 5), intelectual. Las condiciones á que obedece el desenvolvimiento científico en su origen, suponen no sólo una diferenciación de la concepción religiosa, sino también una propia diferenciación en su dominio particular, en virtud del principio de la división del trabajo. Aunque Wundt no acentúa el carácter económico del organismo científico, se ve que por su origen y por su evolución, la ciencia tiene en su forma y estructura un carácter fundamentalmente económico, tomando la palabra economía, no en el sentido estricto de los economistas históricos (marxismo), sino más bien en el sentido orgánico, que establece una conexión, rigurosamente científica, entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales y morales en el terreno de la biología. Este proceso de diferenciación lo detiene la filosofía, cuyo papel especial es procurar mantener unidas la ciencia y la religión en su etapa mitológica y de concepciones generales. Después influye también la filosofía en la evolución científica, dando un valor moral á los problemas especulativos. Pero una vez descubierta por la filosofía la verdadera misión de la ciencia, ésta adquirió un carácter especulativo, concretándose á un estudio puramente teórico del mundo, como fin peculiar de la misma; lo cual no impide que pueda ejercer un influjo decisivo en la práctica de la vida y hasta en la misma religión considerarla como uno de los elementos más importantes para su concepción. «Pero la ciencia, en sí misma considerada, permanece lejos de lo que constituye el asunto de la vida. Ni tiene que fundar religiones, ni gobernar el Estado, ni mejorar la sociedad ó ser útil al individuo por nuevos descubrimientos». «Este fin está sin duda agrandado por su valor humano, y hasta puede suceder que sin dicho fin no pueda subsistir». Esta relación entre los valores criteriológicos y los valores morales en el dominio de la ciencia, no se ve clara en Wundt ni en todos aquéllos que afirman con mucha insistencia la autonomía de la ciencia; pues desde el momento en que lo especulativo y lo práctico viven en relación,

más que de autonomía, debe hablarse de *sinomia*, planteando el problema de la correspondencia entre las ideas de *verdad* y de *valor*, en un terreno más amplio que el de la moral, en el dominio de lo que pudiéramos llamar economía transcendental ó sistemática, que comprende igualmente la moral, la psicología y las demás ciencias naturales. Wundt cree, que el comienzo decisivo de la diferenciación científica puede señalarse con Aristóteles y su escuela. Entonces las Matemáticas, la Mecánica, la Historia natural y la Filología, toman una dirección completamente opuesta á la Filosofía, que sigue siendo especulativa. Especulación é investigación están, pues, frente á frente. Y es curioso ver cómo siendo la filosofía en principio, una concepción opuesta á la concepción religiosa, estaba en realidad embebida por el contenido y las formas de religiosidad en sus concepciones y sistemas (en aquello que la religión tiene de especulativo), separándose religión y filosofía, á medida que ésta acentúa su carácter crítico y pierde su carácter dogmático. La ciencia sigue teniendo un curso de evolución propia, claro está que con eslabones muy separados en el tiempo, y no sin sufrir influencias. Realmente, cuando se determinó la reacción fué en los tiempos modernos, debido al cambio de métodos de investigación física y al influjo que el pensamiento matemático ejerce en la filosofía con Descartes, Espinosa y Leibniz, asociándose en el pensamiento teórico de Kant, el influjo de la ciencia experimental de procedencia inglesa y el influjo matemático. Desde entonces, la influencia de la ciencia en la filosofía ha sido decisiva, y en los tiempos modernos la filosofía ha sufrido una transformación debido á esta influencia. Y si se tiene en cuenta la historia de la evolución científica en los últimos tiempos, el carácter de esta influencia no podrá determinarse según la forma reclamada por el positivismo francés ó por el positivismo inglés; pues dicho positivismo, en alguno de sus ilustres representantes, como Spencer, busca para el campo de la experiencia un fundamento extraño á ella, con lo cual el positivismo se conexiona también con los sistemas dogmáticos.



En su *Introducción a la Filosofía* (pág. 10 de la 4.^a edición) estudia el punto, más bien considerando la filosofía como un elemento integrante de la ciencia y sufriendo su concepto las mismas vicisitudes que sufrió la evolución científica. Es decir, que, el concepto de filosofía para Wundt, no ha sido siempre el mismo, y la historia de las variaciones del concepto es lo que le sirve á él de base para fijar el suyo. Comparando este texto con lo que dice en el *Sistema*, parece notarse cierta contradicción por cuanto allí vimos que en el antagonismo marcado que se establece entre la ciencia y la Religión, la filosofía ejerce de intermediaria y procura evitar la diferenciación, inclinándose, en último término, hacia el terreno religioso, y volviendo á intervenir en la evolución de la ciencia, al querer dar una estimación ética á sus especulaciones teóricas. Aquí, por el contrario, vemos que filosofía y ciencia tienen la misma significación en el orden especulativo. En este sentido, dice que Platón no sólo considera la filosofía como «una adquisición de la ciencia *κατ'ῆσιν τῆς ἐπιστήμης*, sino que también, en otra parte, considera la geometría como una parte de la Filosofía. En los trabajos de Aristóteles no se establece distinción entre la Filosofía y los dominios científicos particulares como la Física, la política, etc. Esta relación sufrió algún cambio en el período alejandrino, en que se acentúa el sentido de la especialización y diferenciación científica, en virtud del principio de la división del trabajo. Pero esto no es impeditivo; para que hasta los mismos matemáticos y filólogos estén caracterizados con matices filosóficos distintos, según la escuela que representen. En el período de la Filosofía patristica y escolástica, la Filosofía se convierte en un instrumento de la teología, y el saber filosófico se subordina al creer teológico.

Según la concepción filosófica de esta época, que es predominantemente aristotélica, á pesar de la tendencia del trabajo científico á la diferenciación entre los dominios de la Filosofía y de la religión, hay una íntima unidad y una profunda armonía. En las Universidades de la Edad Media la filosofía se consideraba como una ciencia general, que aun sien-

do de carácter profano, tenía una gran utilidad para los clérigos y constituía un estudio preparatorio de la teología. Este concepto es el que aún predomina al parecer en la mayor parte de los seminarios españoles.

En el período del Renacimiento y de la Reforma se rompió la unidad, no sólo por la libertad que recaba para sí el pensamiento y que emancipa la filosofía, sino también por la autonomía que, á su vez, logran las diferentes ciencias con respecto á la filosofía. La filosofía, una vez emancipada de la teología, quiso recabar para sí la hegemonía sobre las demás ciencias; en este sentido la consideraba Leibniz como una «scientia universalis». Pero el progreso científico dió lugar á que las matemáticas, en el siglo xvii y xviii, y la ciencia histórica en el siglo xix (con Hegel y otros representantes de la filosofía dialéctica) ejercieran sobre la filosofía en los tiempos modernos un influjo parecido al que ejerció la teología en la Edad Media. Recientemente, pues, perdió la filosofía todo influjo como ciencia primordial considerándose por Alberto Lange, como una poesía de pensamientos, y por Hegel, después de la construcción de su *Sistema*, como una ciencia histórica. Sin embargo, esta concepción no pudo ser definitiva, no sólo porque en los nuevos dominios de la filosofía aparecieron puntos de vista nuevos, sino también, porque desde cada dominio científico particular se empezó á elaborar una tendencia á la sistematización, que hizo necesaria una nueva concepción constructiva de la filosofía, como el denominador científico común de todos los dominios científicos particulares y, además, como el único dominio, que, con carácter general, puede estudiar las verdaderas relaciones, conexiones é interferencias de unos dominios con otros. Por otra parte, permaneció intacto el problema del conocimiento, que ninguna ciencia especial, desde su peculiar punto de vista, puede abarcar en toda su amplitud, so pena de pecar de exclusivista. Es decir, que así como todas las ciencias lucharon para constituirse por la independencia, ahora aspiran con afán á una amplia organización sintética.

B).—DEFINICIÓN Y CLASIFICACIÓN DE LA FILOSOFÍA.

La sucesiva emancipación que alcanzan las ciencias particulares respecto de la filosofía y su tendencia á una organización sintética, no anula de ninguna manera la misión particular de la filosofía, que á la manera de ver de Wundt, tiene más de complementaria que de substantiva. En vez de admitir que la emancipación de hecho lograda por cada esencia no traspasó nunca los límites de los conceptos transcendentales, los cuales ó se consideraron, desde luego, como moneda de buena ley, ó se interpretaron según las perspectivas mentales de cada investigador, considera la filosofía como «una ciencia general que aspira á constituir un sistema cierto con los conocimientos mediatamente logrados por las ciencias particulares y fundamentar en principios adecuados los métodos generales é hipótesis del conocimiento utilizados por la ciencia». La filosofía tiene, pues, una misión criteriológica y una misión sistemática. Pero si bien se ahonda en el análisis de esta definición, el carácter substantivo de la Filosofía que acredita su propio desenvolvimiento histórico y además la índole de las relaciones, que entre el desenvolvimiento científico general y los conceptos filosóficos límites concreta y permanentemente existen, la misión de la filosofía no es la de una sistematización inóntadictoria del conocimiento, logrado inmediatamente por las ciencias particulares, porque la abstracción que representa el contenido de los conceptos límites, que en cada ciencia particular se admiten como principios ó postulados y el carácter generalísimo de aquéllos, que es un carácter genuinamente filosófico, se logra independientemente del desenvolvimiento concreto particular de cada ciencia. Dicho desenvolvimiento, á lo sumo, podrá rectificar, elaborar ó corregir aquellos conceptos límites, pero de ningún modo podrá considerarse infaliblemente como imprescindible precedente. Porque una cosa es la ampliación de la esfera de la experiencia y el

enriquecimiento de su contenido; y otra cosa es la determinación de aquello en que esencialmente consiste cada experiencia. Y si para lograr una ley inductiva de valor general no es preciso la enumeración de todos los casos que abraza, tampoco para dar valor general á los supremos conceptos, que logra la abstracción mental, hay que recorrer toda la serie de casos en que se apoyan. La inspección real del desenvolvimiento histórico del espíritu humano, muestra que una cosa es la sistematización artificial de los productos del trabajo mental, y otra cosa, es el logro efectivo de dichos productos. Y la historia nos dice que, para dicho logro, la labor del progreso científico es complementaria y rectificadora, pero de ningún modo precedente necesario para la especulación. La índole misma del progreso en Filosofía muestra que éste se verifica por aproximaciones sucesivas á la verdad y por la eliminación de todos aquellos problemas que pertenecen más bien á la ciencia experimental, que á la filosofía propiamente dicha. En realidad, en la organización del saber humano, los hechos y leyes de la ciencia sirven de base á las especulaciones filosóficas; pero éstos, á su vez, sirven de orientadores para el trabajo y la investigación científica. Más bien debe decirse que la Filosofía es un dominio inmanente en el dominio científico general, del cual recibe vida y al cual se la da á la vez, que no un sistema general basado en sistematizaciones científicas particulares. A nuestro modo de ver, éste es una concepción más realista de la ciencia y de la filosofía, que está confirmada por la segunda parte de la definición que Wundt da de la Filosofía. Por lo demás, esta definición tiene el gran mérito de extender el valor de la Filosofía á todas y cada una de las ramas de la ciencia, acabando con la concepción mezquina y estrecha de agnosticismos á *outrance*, que significan en la historia de la Filosofía algo semejante á los radicalismos teóricos de ciertas escuelas en política.

La definición, por otra parte, no extiende el dominio de la filosofía al orden de la vida práctica; no comprende más que dos aspectos generales de la ciencia filosófica: el sistemá-

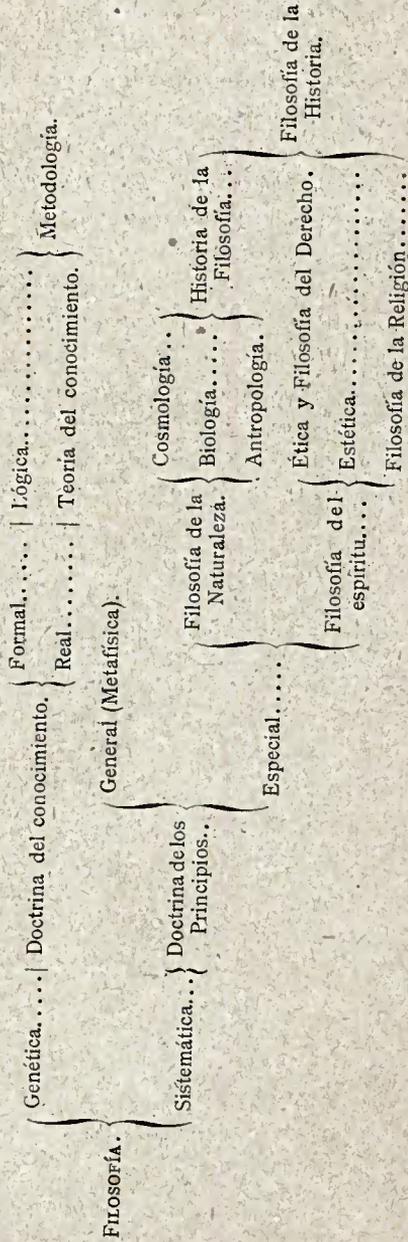


tico y el genético. A nuestro modo de ver, cabe relacionar también el elemento sistemático y el elemento genético de la Filosofía. En cuanto consideramos todo sistema (Metáfsica), como dice Wundt, como un *gewordene Wissen* y toda doctrina del conocimiento (Lógica general) como un *werdende Wissen*, podemos suponer además, un tercer caso, la mutua relación, el *Wechselwirkung*, entre lo genético y lo sistemático. Cabe inquirir la genealogía de los sistemas, así como también cabe normar la formación y el proceso del conocimiento, y en cuanto el conocimiento se relaciona con la acción, y en cuanto á todos los procesos representativos y de actividad voluntaria acompaña un elemento afectivo, que no logra extirpar completamente la abstracción científica, cabe introducir también en el dominio de la filosofía la idea de *valor* que, á nuestro modo de ver, es idea de estimación en general. En la Filosofía de Wundt, faltan las dos ideas de *norma* y de *valor*. La idea de *norma* viene á llenar el abismo artificialmente establecido por Kant entre el dominio del conocimiento puro y el de la acción. La idea de *valor* comprende dominios tan importantes como la *crítica* y la *economía*. A Kant se debe haber puesto de relieve el carácter crítico de la filosofía en todas sus esferas; pero hasta hoy desconocemos la generalización filosófica de los conceptos económicos en sus conexiones con el derecho y la moral. La economía ha recibido diferentes nombres: Economía Política, Economía Social, Economía Individual, Economía Nacional; falta, en realidad, la fundamentación filosófica de la economía, la Economía Sistemática, que ha de convertirse en ciencia experimental, como ha sucedido con la Psicología, si es que quiere librarse de ser la *mandadera* de los hombres de negocios ó de sus asalariados.

Estas reflexiones no contradicen en ningún modo el espíritu general de la Filosofía de Wundt; antes por el contrario, pueden considerarse como la aplicación de su método de trabajo á su propia obra, por lo cual, al ampliarse los horizontes, se afirma y garantiza la posición peculiar de Wundt

en la filosofía alemana contemporánea, á nuestro modo de ver, la más acreedora á vivir en el porvenir. He aquí ahora el esquema de su clasificación de las ciencias filosóficas, ya que las bases de la misma quedan ya esbozadas y criticadas.





Lugar muy especial ocupan en la filosofía de Wundt su concepción de la *Historia de la Filosofía* y su *Filosofía de la Historia*. La *Historia* ocupa un lugar intermedio, no sólo entre la Filosofía genética y sistemática, sino también entre la Filosofía y las ciencias particulares. Atendiendo á su contenido forma parte de la *Doctrina de los principios*, porque su misión consiste en explicar la formación y el desarrollo de conocimiento humano. Pero atendiendo al material que utiliza la *Historia*, ocupa un lugar intermedio entre la Filosofía y las ciencias particulares, y así la *Historia de la Filosofía* ha de completarse con la *Historia general de la ciencia*.

La *Filosofía de la Historia* ocupa entre las ciencias del espíritu, en primer lugar, un terreno propio como la ética, el derecho, la filosofía de la religión, etc., etc., que considera á la historia, como la filosofía del derecho á la ciencia del derecho, la filosofía de la religión á la ciencia de la religión, etcétera, etc.; pero, además, como los últimos problemas de la historia están tan íntimamente relacionados con la cosmología, la antropología y la biología, la filosofía de la historia tiene como la doctrina del conocimiento y la historia un carácter genético.

C).—MÉTODO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU EN GENERAL
Y EN ESPECIAL DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS.

Considerando Wundt la filosofía como una ciencia general, claro está que no establece distinción real alguna entre la filosofía y entre la ciencia y, al no haberla, no puede haber antagonismo entre la ciencia y la filosofía; para él, como para Aristóteles, todo conocimiento procede de la realidad. Nada se da *à priori* en la conciencia, más que su propia actividad, que él designa con el nombre general de *apercepción*. Pero así como las ciencias se distinguen entre sí por la materia sobre que versan, las ciencias no se distinguen de la filosofía más que por la mayor generalidad que en ésta alcanzan los problemas y

porque su misión peculiar es fijar y precisar los conceptos universales comunes á varias ciencias, dándoles á todas y á cada una la garantía lógica de los principios y leyes del conocimiento. La filosofía para Wundt es, por lo tanto, la ciencia de las ciencias (*scientia scientiarum*), *scientia universalis*, que diría Leibniz. Por lo tanto, la cuestión de sus métodos no puede resolverse en el sentido de una oposición con los métodos científicos. Hemos de observar, sin embargo, que versando la filosofía sobre algo que conviene á todas y á cada una de las ciencias y á sus mutuas relaciones, al tener un objeto *formalmente* distinto de las ciencias particulares, su método también ha de ser *formalmente* distinto. Y tanto es así, que en el tercer volumen de su *Lógica* no se trata de otra cosa que de las ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften) en oposición á las ciencias de la naturaleza (Naturwissenschaften), y de ellas forma parte la filosofía.

El método general de las ciencias del espíritu se basa en el análisis psicológico y en la abstracción, en la comparación, en la interpretación y en la crítica. Claro está que en las anteriores categorías metodicas se comprende la inducción, la deducción y la generalización. Por lo que á la filosofía en particular respecta, la Historia de la metodología filosófica le sirve de base para proceder *per via remotionis* y llegar á fijar la filosofía científica en el concepto de Doctrina de la ciencia (Wissenschaftlehre), pero no en el sentido inmanente y dialéctico de Fichte, sino con un carácter positivo y experimental. Wundt considera que las formas metodicas fundamentales de la filosofía son tres: la *empírica*, la *dialéctica* y la *científica*, según que se considera la filosofía y la ciencia como substancialmente distintas ó no, y, además, según el punto de partida, extensión y valor que se concede á la formación de los conceptos filosóficos. Dentro del método dialéctico comprende Wundt el ontológico y el imantista. El método empírico llega á lo sumo á establecer una doctrina del conocimiento y una teoría de la moral. Emplea, en general, los diferentes métodos de las ciencias del espíritu principalmente la crítica,

el análisis y la generalización. Pero no sale de los límites de un psicologismo rudimentario, porque no logra llegar al análisis último de los conceptos comprendidos dentro de la categoría general de experiencia y a garantizar el valor criteriológico de ésta.

El método dialéctico, que empieza con los eleáticos y Platón, procede basándose en la antítesis de los conceptos. Los procedimientos son la oposición de los conceptos y el procedimiento apagógico; pero el procedimiento dialéctico no es completamente independiente de la experiencia como pretende y para esto no hay más que recordar las críticas hechas ya por Aristóteles en su *Metafísica*.

Respecto al método ontológico, que encuentra el criterio de verdad de los conceptos en los caracteres ó atributos lógicos de los mismos, los cuales á su vez son garantía de su realidad, el valor de sus construcciones es puramente hipotético. (Comprendense dentro de esta categoría los sistemas de Descartes, Leibniz, Espinosa y Herbart)

El principal representante del inmanentismo, es Kant, y después de él, Fichte, Schellin y Hegel. Los sistemas formados con este método son verdaderas *epigénesis* de la realidad; como dice textualmente Wundt, esquemas vacíos de conceptos abstractos, que no dan satisfacción de ningún modo á las exigencias del conocimiento científico. Aun cuando las últimas manifestaciones del inmanentismo (Avenarius, Schuppe, Husserl y los Marburgianos), tratan de reconciliar el inmanentismo con las ciencias naturales, esto no es posible por la índole misma de las ciencias naturales, que son ciencias de experiencia, en cuyo contenido subjetivo no se dan elementos *à priori* de ningún género, que directa ó indirectamente se refieran al valor objetivo de la experiencia como tal. La filosofía, según Wundt, no puede ser meramente crítica, como pretende Kant, por más que la crítica sea un método que deba emplearse en Filosofía. Orientada la Filosofía en un sentido puramente crítico, más bien denota un retroceso que un avance. La filosofía crítica es un racionalismo dogmático mo-

derado por el escepticismo empírico (*Logik* 3. Bd. pág. 676). En el vol. II de los *Philosophische Studien*, págs. 161 y siguientes, se ocupa Wundt de la historia y teoría de los conceptos abstractos (*Zur Geschichte und Theorie der Abstrakten Begriffe*). En algunos capítulos de su lógica (I.^{er} B.) y en algunos capítulos de su *Sistema de Filosofía*, considera los conceptos más generales como una elaboración de las representaciones que se van esquematizando, hasta reducirse los esquemas á una substitución de palabras cuyo valor ó significado es el concepto mismo. La universalidad de los conceptos filosóficos tiene, pues, sus raíces en las representaciones concretas que deben analizarse psíquicamente, procurando determinar también los elementos lógicos de los conceptos científicos fundamentales. Cuando la abstracción se verifica según las exigencias de la Filosofía, se hace entonces una completa eliminación en los conceptos de aquellos caracteres ó elementos, que no son indispensables por su valor universal para su aplicación científica totalmente comprensiva. Hay, además, en el método escogido por la Filosofía, una inducción y una deducción, que Wundt aplica como método científico general en la determinación del *regresus* cosmológico, psicológico y ontológico (Véase sobre esto su *Sistema de Filosofía*). Pero la Filosofía no se concreta al análisis y á la crítica de los conceptos científicos que elaboran las ciencias particulares, sino que al pretender darnos una concepción del mundo y de la vida en forma sistemática, tiene que emplear procedimientos peculiares, toda vez que su misión comienza donde el asunto de las ciencias particulares como tales termina. Esto es lo que á mi modo de ver justifica la necesidad que tiene la Filosofía de un método *ultra-científico*, toda vez que la filosofía pretende ir más allá de la ciencia en sus resultados; pero Wundt no lo explica ni lo aclara.

II

La Metafísica de Wundt.

Concepto de la Filosofía científica y de la Metafísica, según Wundt.—Aunque al analizar detalladamente el concepto de la Metafísica y de la Filosofía científica en Wundt por el contenido respectivo de sus definiciones, no se vea otra distinción, que la que tiene el todo con respecto á la parte, en las consideraciones que preceden y siguen á ambas definiciones se deja traslucir algo más. Para Wundt, la Metafísica (*Systematische Philosophie, Kultur der Gegenwart*) «es el ensayo hecho con el objeto de lograr una concepción del mundo, que asocie los elementos integrantes del conocimiento particular, según la índole del espíritu científico general de una época ó de los elementos más principales del mismo». La metafísica, según esta definición, ni puede ser inmutable ni unilateral, pues la historia de ella confirma cómo unos sistemas se sustituyen á otros en las diferentes épocas y cómo en una misma época unos sistemas se contraponen á otros. La filosofía científica, por el contrario, tiene un carácter más permanente, pues si aspira á constituir un sistema incontradictorio, claro está que por lo mismo ha de ser permanente. Ya se decía en las escuelas: *nulla fluxorum est scientia*. La metafísica conviene, pues, con la filosofía científica en cuanto ambas aspiran á desenvolver y completar los resultados logrados en las diferentes ciencias. La filosofía se llama científica, porque todo su contenido se da en las ciencias particulares y sus relaciones y porque su misión es coordinarse á la ciencia y completarse con ella respondiendo al mismo tiempo á las necesidades lógicas del entendimiento y á las exigencias de la vida. La Metafísica, por su parte, no puede ser sino científica

si ha de distinguirse de la concepción religiosa y de la concepción poética.

La posición concreta lograda por la metafísica, respecto á la ciencia en general y á la vida práctica, tanto en la antigüedad como en la época moderna, no ha sido muy favorable á su éxito. Para el común sentir, metafísica es sinónimo de obscuridad, exclusivismo, falta de valor práctico. Por eso, desde Bacon, se ha considerado como una ciencia superficial ó como fantástica y reaccionaria. Las críticas más acerbas dirigidas contra ella se hicieron precisamente desde aquellos campos científicos que han logrado mayor desarrollo en la época contemporánea: las ciencias históricas y naturales. Y sin embargo, los resultados metafísicos más sistemáticos y completos se lograron en el dominio de la ciencia de la naturaleza. Y es que la Metafísica responde á la necesidad de unidad y de síntesis sentida por el hombre; por eso se le ha definido como *un animal metafísico*. Es una necesidad tan imperiosa como la religiosa ó la moral; pero que no se revela ni en todos los hombres, ni en todas las épocas. Esta necesidad no desaparecerá nunca. La concepción metafísica se distingue de la concepción religiosa y de la concepción artística en que su punto de vista arranca de la necesidad sentida en los dominios de la ciencia y, por lo tanto, tiende á satisfacerla primordialmente. La Metafísica tiene que ser científica ó no será metafísica. A esto debemos añadir nosotros que, si ningún sistema original puede llamarse metafísico, en cuanto se deja influir más ó menos por concepciones de carácter religioso, estético ó moral, con menos razón podrán considerarse como tales aquellos que toman como punto de partida el comentario histórico, la personalidad de un pensador determinado ó una corriente mental determinada por circunstancias locales ó pasajeras.

La Metafísica en su desenvolvimiento histórico presenta tres fases: la poética, la dialéctica y la crítica. La primera representa el tránsito de la poesía mística á una concepción unitaria del mundo. La segunda, el tránsito de la regularidad

inmanente en el mundo mismo, á la necesidad y universalidad de los conceptos. La tercera, fundamenta el origen lógico del conocimiento y los conceptos que regulan los contenidos del conocimiento. Dichas tres corrientes se presentan en la historia de la Metafísica, primeramente, en forma sucesiva, y después, en forma simultánea. De las tres, las más poderosas son la dialéctica y la crítica. La dialéctica está representada en la antigüedad por Platón y por Aristóteles. (*Idealismo, Realismo.*) En la época contemporánea, Hegel y Herbart, son, á su vez, dentro de la dirección dialéctica, cada uno, idealista el primero, y realista el segundo. La concepción de Kant es esencialmente crítica. En el pensamiento contemporáneo se encuentran entremezclados estos factores, si bien hay pensadores como Heckel, que representan la fase poética de la Metafísica, Ostwald, la fase dialéctica, y Mach, la fase crítica, en cuya corriente se encauza también el empirio-críticismo, al cual dedica Wundt, en sus *Kleine Schriften* (Leipzig, 1910), un gran trabajo, que anteriormente se había publicado en los *Philosophische Studien*. En esta dirección están Mach y Avenarius, por más que, tanto uno como otro, al restringir sus especulaciones á la esfera de la experiencia, si bien construyen una nueva metafísica, es su propósito bien manifiesto de contraponerla á la ciencia.

La Metafísica y la Ciencia positiva. Wundt considera como ciencia positiva «el conjunto de dominios de la investigación científica que se ocupan de un contenido de carácter empírico, ó que no esté en oposición con intuiciones ó conceptos que, ó bien se limitan en principio á dicho contenido ó traspasan sus límites con hipótesis de carácter complementario, y con un desenvolvimiento arbitrario de los conceptos». En este sentido, las matemáticas se consideran también como una ciencia positiva. La ciencia positiva en su dominio propio, ha tendido siempre á su propia universalización, síntesis y complementación. La Metafísica ha coincidido, unas veces con esta tendencia científica, y otras veces, nó: unas veces se ha considerado como un complemento

de la experiencia, y otras veces como un dominio substantivo independiente de la experiencia. Kant, que teniendo en cuenta las permanentes disensiones de la Metafísica, la consideró como el *Irrgarten* de apariencias y contradicciones, asigna á la Metafísica un carácter puramente complementario, substituyendo el dominio propiamente dicho de la Metafísica por el de la teoría del conocimiento. Pero á pesar de esto, la Metafísica, como doctrina de los principios, ocupa para él un lugar intermedio entre la teoría del conocimiento y las ciencias de la experiencia. Kant cortó los vuelos á la Metafísica y le quitó el derecho de primacía en el campo filosófico: su *Metafísica de la Naturaleza* se reduce á algunas leyes generales de la Mecánica y de la Física Mecánica, y su *Metafísica de las Costumbres* es poco más que un resumen de la antigua moral y de la Filosofía del Derecho. Pero la misión crítica de Kant produjo un efecto negativo; más bien estimuló la especulación (el *Irrgarten* de apariencias y contradicciones), que acabó con ella, encauzando la Metafísica en una dirección verdaderamente científica. El resultado ha sido llegar á hacer más notorio el conflicto entre la Metafísica y la Ciencia positiva, como se comprueba con la historia de la especulación en los dos últimos siglos. Leibniz y Espinosa caracterizan esta doble posición que adopta la Filosofía respecto de la Ciencia. Leibniz, quiere que la Metafísica sea complemento y no substituto de la Ciencia. Modernamente, Schelling y Hegel continúan la dirección adoptada por Espinosa, mientras que Herbart se inclina á la de Leibniz. Como se ve, pues, la posición de Kant tenía una ventaja y una falta. Consistía la primera en reducir los fueros de la razón y de la investigación filosófica á aquella moderación consentida por la experiencia; pero á su vez claudicaba su sistema, porque en vez de continuar su construcción metafísica, basándola en el concepto de transcendencia científico-filosófica, lo fundamentaba en exigencias de carácter práctico ó religioso. La Metafísica no podrá ser nunca deductiva, porque de los resultados logrados por la transcendencia, no

podrá descenderse nunca á explicar de nuevo la realidad, pues al hacerlo invade el campo de la ciencia propiamente dicho. Kant confundió el dominio de la doctrina de los principios con el de la doctrina del conocimiento. Esto, claro está, permanece siempre dentro de los límites de la experiencia, bien sea para lograr una prueba lógica de los conceptos científicos fundamentales, ó bien sea para someter los resultados de la experiencia á una crítica. Claro está que, en cierto sentido, la doctrina del conocimiento es fundamento de la doctrina de los principios. Si la Metafísica no ha de ser una construcción fantástica deben aplicarse á ella los procedimientos criteriológicos, que se aplican á las ciencias particulares, teniendo en cuenta que éstas se mueven en la esfera de los conceptos del entendimiento, mientras que la Metafísica se basa y versa sobre las ideas transcendentales. Aquí, como en la posición crítica que Wundt adopta respecto al problema de la realidad, se nota indudablemente el influjo de Kant; así como en la posición complementaria de la Ciencia, que asigna á la Metafísica, se nota el de Leibniz. La Metafísica comprende, según Wundt, dos grandes grupos: Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del espíritu, respondiendo al doble carácter logrado por el análisis de los conceptos del entendimiento y al doble carácter que tiene la experiencia. Es de advertir que en la clasificación de las partes de la Metafísica, la posición adoptada por Wundt difiere muy poco de la del aristotelismo de los continuadores de Aristóteles. Sobre las relaciones entre Aristóteles y Wundt, así como sobre las relaciones entre Wundt y Kant, hay que insistir en otra parte. En éstos últimos tiempos se ha querido hacer, principalmente por Paulsen, y también por los Marburgianos, una contraposición de dos mundos filosóficos, representados, el uno, por Santo Tomás de Aquino, y el otro, por Kant. Hay que plantear el problema en un terreno más amplio y hacer la comparación entre el realismo de Aristóteles y el criticismo de Kant. Y en este sentido, la posición filosófica de Wundt es la que con menos compromisos cuenta.

Transcendencia científica y transcendencia filosófica. —El concepto de transcendencia descansa lógicamente en la posibilidad de ir más allá de lo que se da en la experiencia. Y esta misma posibilidad está regulada por la ley mental de principio y consecuencia, en tanto en cuanto sirve de norma para establecer relaciones de semejanza y diferencia en nuestra vida mental. La ley lógica del principio y consecuencia no se aplica a los contenidos reales de la experiencia, sino que más bien sirve de fundamento para completarlos y desenvolverlos. Es decir, que lógicamente considerada la experiencia, envuelve en su propio contenido la posibilidad de un progreso ilimitado y la posibilidad de establecer en ella aplicaciones del principio ó ley antes indicada. En la clase de una experiencia dada, se dan muchas experiencias posibles que pueden tener con ella relaciones. Por eso, cuando se trata de considerar la experiencia en su totalidad hay que atender también á toda la serie de experiencias posibles de una clase é ir más allá, en cierto modo, de los contenidos concretos de una experiencia real. Podemos elevarnos, pues, de las experiencias reales á las experiencias posibles, y viceversa; podemos descender de una experiencia posible á la experiencia real. Y aquí es donde se refleja el carácter genuino de la razón, en esta tendencia de una actividad permanente á lo infinito de la experiencia. La razón abarca, pues, como contenido el complemento y elaboración de las experiencias reales por las ideas, y, además, la misma norma de principio y consecuencia que regula su actividad. Pero este mismo progreso infinito, que supone la actividad de la razón, exige también la idea de una totalidad de los seres, en la cual se corrobore y complete dicho progreso, aun cuando en sus determinaciones particulares no sea nunca agotado. La idea del progreso indefinido en la vida mental, es decir, de la aplicabilidad indefinida de la ley del principio y consecuencia á las representaciones reales y á sus asociaciones posibles, y la idea de una asociación de esta multiplicidad de experiencias en un todo, están en íntima relación. El problema está en averiguar el carácter de esta re-

lación, y cómo se resuelven las aparentes contradicciones entre el progreso indefinido y la totalidad completa. Pero ambas suponen el concepto de infinito. La una no podrá existir sin la otra «porque cada asociación de los miembros de una serie y también cada progreso dentro de la misma, supone una relación de dependencia de estos miembros, y, por lo mismo también, la relación con el todo, en el cual están contenidas todas».

La primera forma de transcendencia para Wundt, es la transcendencia matemática. Sabido es que para Wundt la Matemática arranca de la experiencia y, en este sentido, conviene también con el aristotelismo, para el cual todas las ciencias, tanto de la naturaleza como del espíritu, se basan en una abstracción aplicada á la realidad.

En la abstracción basa Wundt los conceptos de números, forma espacial y magnitud. Las ideas de número, variedad y función se derivan ó nacen de esta actividad progresiva de la vida mental aplicada á los conceptos matemáticos, anteriormente indicados. Y esta especie de movimiento inmanente hacia lo transcendente es un modelo que puede servir de pauta también á otras formas de transcendencia. El fundamento de esta transcendencia matemática, que, dado su carácter, es puramente formal, se encuentra en los mismos conceptos matemáticos elementales; el espacio es una magnitud infinitamente dada, según Kant. Lo mismo puede decirse del tiempo y del movimiento. Pero en realidad su intuición, según su forma y contenido, no tiene este carácter, sino más bien el progreso de nuestro pensamiento de una parte de la experiencia á otra, ó de un objeto á otro, y la razón de esto está en la propia actividad progresiva del pensamiento. Ejemplos de esta clase de transcendencia son el sistema de números imaginarios, el sistema de cantidades imaginarias y el concepto de función matemática. Como es fácil colegir, la transcendencia matemática es puramente cuantitativa y sirve de norma para formar el concepto de transcendencia real y transcendencia imaginaria. La transcendencia real se refiere solamente al pro-

greso infinito del pensamiento, con la particularidad de que las asociaciones mentales que en ella tienen lugar conservan la misma forma que en la experiencia real. En la transcendencia imaginaria hay un cambio en las cualidades de los conceptos formados en comparación con las representaciones de donde proceden. La transcendencia cuantitativa se refiere á una realidad no dada, y la cualitativa á una posibilidad mental.

Los conceptos matemáticos tienen exclusivamente un valor formal; ¿sucede lo mismo con los productos mentales de la transcendencia filosófica? Para responder á esta cuestión, preciso es tener en cuenta la índole especial de la ciencia filosófica y su distinción de las ciencias matemáticas, ciencias puramente formales y que, por lo tanto, sólo en el sentido de la forma pueden modificar su transcendencia. En las ciencias filosóficas, la distinción entre forma y materia, de no admitir la posición apriorística de Kant, tienen un valor más lógico que real. En las ciencias de la naturaleza se traspasan también en muchos casos los límites de la experiencia real, en cuanto se afirma con carácter apodíctico algo que se refiere á procesos que están por venir, ó en cuanto se pretende reducirlos á procesos anteriores. Las reglas á que se somete la transcendencia filosófica son dos: 1.^a, en tanto en cuanto el contenido del conocimiento está condicionado por la forma, el valor universal de ésta sirve de fundamento para el de aquél; 2.^a en segundo lugar, la propia actividad mental abraza al mismo tiempo, en su transcendencia progresiva, la forma y la materia; en esta propiedad se funda el valor de las leyes inductivas y de las hipótesis científicas. Ambas reglas pueden considerarse como una aplicación del axioma general de principio y consecuencia. La transcendencia filosófica comprende tres problemas: el cosmológico, el psicológico y el ontológico; cada uno de los dos últimos está condicionado por el anterior y el primero sólo supone una base criteriológica y algunos hechos de las ciencias naturales.

En cada una de estas tres esferas de la transcendencia



filosófica, podemos suponer dos formas ó modos de progreso, que nos conducen á la idea de una totalidad infinita y á la idea de una unidad absoluta é indivisible. Así corresponden á los dos progresos de la transcendencia matemática que logran como resultado la idea de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Al mismo tiempo, cada uno de estos conceptos se aplica á un regreso infinito que se verifica en doble forma, ya traspasando los límites empíricamente dados, ya llegando á una idea que puede considerarse como el término de la transcendencia progresiva. En los problemas cosmológicos cabe abstraer la forma de la materia, por ejemplo, la extensión espacial y temporal de la substancia y de la causalidad. En los problemas psicológicos y ontológicos, no es posible hacer esta separación. Por eso, los problemas cosmológicos poseen en parte una transcendencia real, y en parte una transcendencia imaginaria. Los problemas psicológicos y ontológicos sólo poseen, por el contrario, una transcendencia imaginaria. Al orden de la transcendencia cosmológica pertenecen dos ideas capitales: la del mundo y la del átomo, que, como conceptos límites, tienen carácter hipotético y pueden ser substituídas por otras que respondan mejor á la actividad sintética y unificadora de la conciencia. En este sentido se distinguen de las ideas transcendentales del *regreso* formal. Por otra parte, el concepto de infinito logrado en el campo cosmológico tiene un valor relativo, en cuanto en cualquier momento cabe alejar los límites de una transcendencia y dar un paso más hacia límites más lejanos.

En la esfera psicológica la transcendencia nos lleva también á una unidad última por dos caminos: el uno, se refiere á la unidad y simplicidad individual del sér. espiritual; el otro, se refiere á la totalidad de los espíritus ó al fundamento universal último de la comunidad del mundo espiritual. Pero en la esfera psicológica las hipótesis no poseen un carácter armónico; al contrario, luchan entre sí la concepción individualista con la concepción universalista; á su vez, en cada una se presenta una dualidad, según que se dé mayor valor á

la voluntad ó á la representación. Así llegó Herbart, por ejemplo, al átomo espiritual, la sensación, y Kant, al concepto de apercepción, que significa como apercepción trascendental la más simple actividad voluntaria, y como apercepción pura la condición de toda representación. En el sentido del progreso universal llegan, Espinosa, al «entendimiento infinito», y Schopenhauer, á la «idea de voluntad». Por lo tanto, tenemos que las concepciones capitales se reducen en esta esfera á un

$$\text{Intelectualismo.} \left\{ \begin{array}{c} \text{Individualista} \\ \text{ó} \\ \text{Universalista.} \end{array} \right\} \text{Voluntarismo.}$$

No faltan muchas interversiones entre estos sistemas, como sucede en la concepción de la mónada, de Leibniz, y hasta en los sistemas de Schopenhauer y Hegel. La diferencia que existe entre la esfera de la transcendencia psicológica y la de la transcendencia cosmológica, es que allí los resultados son concepciones que se excluyen y luchan entre sí. Los problemas cosmológicos tienen una gran independencia de los problemas ontológicos, mientras que no sucede lo mismo con los problemas psicológicos. Sin embargo, cabe considerar la naturaleza, ó como una absoluta unidad, ó como una absoluta individualidad, y, en este sentido, esta hipótesis ha ejercido también su influencia en la esfera de las ideas psicológicas y de las ideas ontológicas. En el orden psíquico, hasta se llega á reducir en realidad á la realidad cósmica, negando una realidad independiente al espíritu, como sucede con el materialismo.

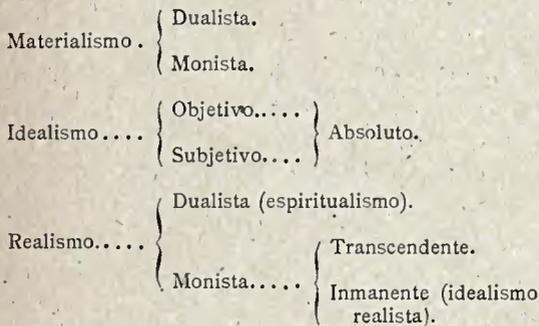
La esfera de las ideas ontológicas responde á la necesidad de integrar las otras dos anteriores, y, además, á un análisis criteriológico de la experiencia. Para la antigua teoría del conocimiento la experiencia interna era distinta de la experiencia externa. En realidad, no se da más que una experiencia con dos puntos de vista. Considerando la diferencia entre



sujeto y objeto, de modo que, en vez de ser fundamento de la experiencia, se nos ofrece como una realidad empíricamente dada, hay motivo para suponer que á esta unidad epistemológica originaria corresponde una unidad del sér.

Teniendo en cuenta que los resultados logrados por la transcendencia psicológica y por la transcendencia ontológica no són los mismos, en cuanto los límites de la segunda son más estrechos que los de la primera, la transcendencia ontológica puede conducir á diferentes resultados, según que se apoye en la primera ó en la segunda.

En el desenvolvimiento histórico de las concepciones metafísicas los problemas ontológicos se nos ofrecen bajo tres concepciones capitales: *materialismo*, *idealismo* y *realismo*; las mismas palabras indican ya su significado. He aquí el esquema que presentan con sus ramificaciones:



Un análisis detallado de las ideas metafísicas de Wundt ni es propio de este lugar, ni nos ilustraría más respecto á su posición metafísica especial; por otra parte, sin conocer á fondo su *Filosofía de la Naturaleza* y su *Psicología* previamente, no se puede conducir al lector por estas vías algo complicadas. Sin embargo, debemos insistir algo sobre el concepto de transcendencia y esbozar, aunque sea á la ligera, sus ideas ontológicas; es decir, propiamente metafísicas. La idea de transcendencia para Wundt se distingue fundamentalmente



de la de Kant. Kant establece una valla infranqueable entre los conceptos del entendimiento y las ideas de la razón; para Wundt, la distinción es solamente de grado, y en esto conviene también con los aristotélicos; pero se distingue de ambos en cuanto no concede el mismo valor que ellos á las ideas de la razón, acercándose con esto á Kant, ó más bien colocándose en un terreno muy semejante al positivismo de Spencer. La distinción que hace él entre transcendencia real y transcendencia imaginaria, entre transcendencia cuantitativa y transcendencia cualitativa, parece estar poco confirmada por la realidad, porque aun en los procesos de transcendencia matemática se dan representaciones imaginativas concretas, como la de límite, número y movimiento, que son elemento inherente del progreso transcendente. Lo que Wundt llama transcendencia imaginaria, ó es un puro juego de imaginación, que carece de valor científico, ó se hace con elementos tomados de la realidad y que, por lo tanto, virtualmente á ella se refieren; toda transcendencia imaginaria es, por lo tanto, en cierto sentido, real. Toda transcendencia real es imaginaria. Como, por otra parte, la abstracción, ó más bien la actividad abstractiva del entendimiento es la que sirve de base para establecer estas dos clases de transcendencia, no pudiendo lógicamente la abstracción referirse á la existencia, sino debiendo suponerla, claro está, que la distinción entre transcendencia real é imaginaria nos parece poco fundamentada. Y tanto es así, que Wundt mismo considera que la transcendencia matemática no es tan sólo el modelo más claro que nos sirve para representar la filosófica, sino también el punto de partida para llegar á ella. Y no sería ciertamente posible el tránsito de una abstracción cuantitativa á una abstracción cuantitativo-cualitativa, si en la cantidad no se diese también, en cierto modo, la cualidad, á no ser que se funde puramente en la actividad abstractiva, y, en este caso, Wundt incurriría en el mismo error de Kant, que con tanta solidez ha puesto de manifiesto en su *Sistema* y en otros lugares de sus obras. Para otorgar un valor lógico al

concepto de transcendencia filosófica no basta atender á la ley del principio y consecuencia y al carácter de la actividad mental. Las clases de transcendencia establecidas por Wundt tienen más bien un valor metodológico que sistemático, y sólo en este sentido son aceptables. En Kant, el concepto de transcendencia tiene un sentido definitivo, pues se refiere á la esfera puramente racional; en Wundt, tiene un sentido de *progreso y regreso* en la escala de la abstracción, partiendo de una base empírica.

Wundt llega á sus ideas ontológicas por una doble inducción lograda en la esfera de las cosmológicas y psicológicas. Las ideas psicológicas le sirven de base para su voluntarismo y la correlación ó paralelismo entre los procesos psíquicos y físicos en el hombre para llegar á un monismo realista inmanente, ó á un idealismo realista. Por la inducción cosmológica llega Wundt á una multiplicidad infinita de seres simples que están sometidos á una mutua relación de dependencia; pero el contenido de cada uno de estos seres lo determina Wundt por una especie de proyección psicomórfica, de los resultados logrados en la esfera de las ideas psicológicas: el mundo es una multiplicidad infinita de seres individuales y simples, cuya esencia ó contenido es la voluntad, cuyo correlativo esencial es la representación. Aquí se ve, desde luego, la influencia ó sugestión, que sobre Wundt han ejercido Leibniz, Herbart, Schopenhauer y Fechner. Y, sin embargo, no puede negársele originalidad sistemática, originalidad organizadora á su concepción metafísica. Pero el idealismo de Wundt se aparta del de los grandes idealistas de la tradición filosófica, incluso Leibniz y Espinosa, en cuanto rechaza de sus sistemas el concepto de substancia, entroncando en este punto con las concepciones de Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer. El regreso ó transcendencia ontológica le conduce, no á una substancia activa, sino más bien á actividades substanciales. El principio de la substancialidad es substituido por el de la actualidad. El ser de la actualidad emana del principio de actividad de todos los seres, que es

fundamentalmente voluntad, aunque no desprovista de representación. Voluntad y representación son, pues, los dos elementos de lo real, pero un sentido muy distinto del de Schopenhauer, y algo semejante al de Hartmann.

Su voluntarismo le sirve de base para dar solución a la dificultad de armonizar el *pluralismo individual*, con el monismo cósmico; es decir, el debate entre *monismo* y *pluralismo*. Leibniz y Herbart se atienen a una concepción pluralista. Fichte, Schelling y Schopenhauer a una concepción monista. Lotze, Hartmann y Wundt adoptan un punto de vista armónico. Wundt afirma que la unidad de la voluntad se determina cualitativamente, no por sí misma solamente, sino por la dependencia mutua en que con respecto a otras actividades está. La voluntad no puede concebirse aislada, así como no puede concebirse aislado un todo, separándolo de los individuos, que son sus partes integrantes. El concepto de individuo y el concepto de totalidad, son conceptos racionales.

Otro de los caracteres más salientes de la metafísica de Wundt, que le dan un matiz genuinamente científico, es considerar la voluntad «como una actividad organizadora» y de establecer entre el espíritu y la naturaleza un *complexus* real y orgánico, considerando a ésta como base y condicionamiento previo de la actividad espiritual y afirmando que la actividad espiritual refluye sobre la naturaleza. La idea de desenvolvimiento entra, pues, de lleno en la metafísica de Wundt, por lo cual se puede considerar como evolucionista. El evolucionismo de Wundt se separa bastante del de Leibniz, Schelling, Hegel, Hartmann y Spencer, principalmente del de Spencer. Para Spencer la idea de desenvolvimiento tiene una significación fenomenal, es un esquema, como dice König. Los caracteres fundamentales de la idea de desenvolvimiento proceden de la experiencia externa. Por eso cuando se aplica a los procesos de la experiencia interna, les da un carácter marcadamente materialista y naturalista. Lo mismo sucede cuando niega el concepto de fin y cuando lle-

ga á una explicación puramente mecánica del universo. Para Wundt, la idea de desenvolvimiento tiene una significación real. Todo desenvolvimiento natural ó psíquico es un proceso espiritual. El concepto de causa se subordina al concepto de fin. En este sentido, tiene Wundt más afinidad con Leibniz, Schelling, Hegel y Hartmann. Pero Leibniz sólo admite un desenvolvimiento individual, no universal, como Wundt, Schelling, Hegel y Hartmann. El punto de partida de Wundt y el de Hartmann es, como se puede colegir, opuesto al de Schelling y Hegel: es la serie de desenvolvimientos dados en la experiencia. La idea de desenvolvimiento universal, pertenece á la esfera de la transcendencia imaginaria, pero hay que concebirla siempre dentro del espacio y del tiempo.

Esta idea de desenvolvimiento la aplica Wundt á la esfera moral, histórica, religiosa, etc., para llegar en su *Sistema* á la idea de unidad transcendental.

Carácter de la Metafísica de Wundt: se puede resumir en estas notas: 1.^a, es adjetivo, porque la concepción metafísica está condicionada por el espíritu científico de una época, á él se subordina y, según él, se determina; 2.^a, es hipotético: el valor de las ideas metafísicas nace de considerarlas como una continuación ó desenvolvimiento de lo dado en la experiencia y lo que por el progreso ó regreso universal lo-gramos, tiene el carácter de hipótesis para completar la explicación de la realidad, que es objeto de las ciencias particulares; 3.^a, es evolutivo, como acabamos de ver; 4.^a, emplea el procedimiento inductivo para su constitución, con lo cual se distingue por completo del idealismo romántico alemán y del apriorismo de Kant. En esta dirección inductiva le preceden y acompañan pensadores como Germán Lotze, Teodoro Fechner y Eduardo Hartmann.

La Metafísica de Wundt, dentro de la concepción científica general del pueblo alemán, señala un triunfo del idealismo y es una prueba bien clara de cómo un espíritu amplio puede armonizar en sí la tradición mental de su pueblo y de su raza con los progresos realizados dentro de las ciencias

naturales. La posición filosófica de Wundt, es tanto más significativa cuanto que llega al idealismo con el carácter de investigador. No es una *Fachphilosoph* (filósofo de profesión), educado por profesionales en los comentarios de otros filósofos. Tiene un contenido amplio y rico, como todo saber que se acumula en el silencio y sin ánimo de consolidar prestigios artificiales para disfrutarlos en vida, sino que los prepara con toda la fuerza de voluntad y su empeño para la muerte. Tiene su personalidad intelectual todas las condiciones para sentar las bases de una filosofía moderna donde cabe la *perennis philosophia*, de que hablaba Leibniz, y al mismo tiempo, todos los nuevos ideales y direcciones que en la mentalidad contemporánea se agitan. Y sin ser un programa cerrado para el presente y mucho menos para el porvenir, es una bandera que puede agrupar gente de muchos campos, que pueden llegar á una más íntima comprensión y tolerancia, trabajando en el mismo terreno. No es extraño que Külpe lo haya considerado como el Aristóteles de la Filosofía alemana y de los tiempos modernos. Y si se compara su posición actual con la de los filósofos mayúsculos y minúsculos del resto de las Universidades alemanas, no hay duda, que es la que tiene mejores condiciones para perdurar, si se tiene en cuenta que el valor de una idea se mide por su capacidad de aplicación y desarrollo. Hoy, científicamente, está Wundt á igual distancia de lo que en Alemania se llaman propiamente *sabios* y de los llamados *filósofos de profesión*. Por eso, la influencia que ejerce, ó es á distancia, como sucede en Norte-América, ó se concreta á los que en íntimo contacto social están con él. Sin embargo, nadie mejor que Wundt ha definido, cómo la Filosofía y la ciencia se han condicionado históricamente de un modo recíproco y cuál es la posición respectiva que moderadamente las conviene. Para los viejos espiritualistas educados en la Filosofía de Platón y de otras escuelas tiene la Filosofía de Wundt, si no derecho á una plena adhesión, derecho, por lo menos, á la adhesión de su espíritu con más motivo que las tendencias exclusivistas de una vuelta atrás, hecha

muchas veces con buenas intenciones, pero no exenta de grandes peligros, por los exclusivismos que implica y por los celos que evoca.

III

La «Lógica» de Wundt.

Carácter general de la lógica de Wundt: Tal vez se nota más el resultado del método filosófico de Wundt en su *Lógica*, que en su *Metafísica*. Esta se refiere á conceptos más universales y primeros principios, mientras que la *Lógica* se refiere más bien á leyes mentales á procedimientos y métodos, y aun la misma relación que se establece entre éstos y aquéllos se basa en la crítica general del conocimiento, y ésta en los resultados logrados en las ciencias de observación. Para comprobarlo, no basta comparar el idealismo crítico de Kant con el realismo científico que predomina hoy en el campo de las ciencias naturales. La lógica, por otra parte, viene á ser como una gramática de la ciencia, como una abstracción de las generalizaciones logradas por ésta, como una superestructura é infraestructura mental de los contenidos generales del conocimiento; y variando, naturalmente, en cada época, los contenidos reales del conocimiento, ha de variar también su organización lógica. Si se comparan entre sí los de una época con otra, el resultado á que se llega es al de un incremento y transformación incesante en el campo del conocimiento, que se traduce en el campo de la lógica en cambios de perspectiva. El aspecto personal de la perspectiva, el *Einjuhlung* (Lipps), tiende á establecer un antagonismo, una lucha entre las diferentes concepciones y posiciones lógicas, que se traduce después en su más perfecta integración, en la tradición científica normal. Así, pues, la historia y determinación exacta de las diferentes fases lógicas del pensamiento es un documento es-

timable para su sistematización orgánica. Esta sistematización orgánica, aunque no falta de estimación en su verdadero valor de la tradición, es lo que representa, á mi ver, en la cultura científica contemporánea del pueblo alemán, la *Lógica* de Wundt. Es una construcción, en parte, personal; pero en mayor parte también, impersonal. El elemento original que representa la *Lógica* de Wundt, proviene de sus estudios sobre la psicología de la representación, del pensamiento, de la psicología, del lenguaje, y de su teoría genético-aperceptiva del conocimiento; y, además, de su poderosa y natural fuerza de organización, clasificación, y esquematización de los conceptos. El elemento impersonal está determinado por su saber comprensivo de la cultura lógica de su época, y más principalmente por el conocimiento exacto de la técnica, de la metodología y de la historia de los dominios científicos particulares, principalmente de las ciencias de la naturaleza (matemáticas, física y biología). Una vez más se ha demostrado en la construcción de esta obra la mutua dependencia é interversión entre la lógica y las ciencias particulares; pues tanto contribuye aquella á la más segura y provechosa orientación científica, como los resultados de la investigación conducen á grandes y poderosas transformaciones en el campo de la lógica: ejemplo de ello son los estudios experimentales sobre el pensamiento y el lenguaje, la aplicación de las matemáticas á la *lógica* y la contribución de la física y la biología, y la formación más segura y exacta de la teoría del conocimiento. La *Lógica* de Wundt, por otra parte, es una manifestación exacta de su mentalidad más laboriosa, comprensiva, profunda y objetiva que original, por un lado; y por otro, del inmenso saber acumulado en virtud á la organización económica del trabajo científico y del carácter realista y experimental que le distingue. Es la construcción lógica de Hegel, un admirable plano arquitectónico, donde con rigurosidad matemática, van marcando las exigencias dialécticas las vicisitudes formales de una idea. La obra *Lógica* de Wundt, en cambio, es una construcción real, una obra viva, un orga-

nismo más que un órgano, especie de mónada leibniziana que está en relación de apercepción y de tendencia con el universo mental de su época. Las lagunas que haya que llenar en esta obra se refieren á la historia de la *Lógica* y, además, la determinación exacta de la relación entre el logicismo y el psicologismo, que no se ve bien claro en Wundt (1), así como también á la relación general entre la morfología mental y la epistemología, y entre ésta y la Metafísica. Por otra parte, la relación entre la lógica y las ciencias particulares, puede someterse á la misma crítica que hemos hecho al hablar de su concepto de la Filosofía.

Entre la posición lógica de Wundt, la de Kant y la de Aristóteles, hay aspectos muy semejantes, que se habrán de determinar al hacer un estudio comparativo entre el realismo de Aristóteles, el criticismo de Kant y el realismo crítico de Wundt. Sólo hemos de anticipar, que en el pensamiento lógico de Wundt convergen las dos posiciones lógicas de más relieve en la historia de la *Lógica*, que, á juzgar por la influencia que en la antigüedad han ejercido, aseguran á la de Wundt una gran esfera de acción en el porvenir.

Wundt asigna á la *Lógica* la misión de «explicar aquellas leyes del pensamiento que fundamentan el conocimiento científico» (pág. 1.^a, vol. I, edic. 3.^a). La posición que ocupa la *Lógica* es intermedia entre la Psicología y las demás ciencias teóricas. Se distingue, sin embargo, la *Lógica* de ellas por un carácter *normativo*. Parte, por consiguiente, la *Lógica* de la *Psicología* como ciencia de experiencia; y de la teoría del conocimiento, como ciencia de los principios formales del conocimiento científico. Una lógica científica, además de las normas del conocimiento, debe abarcar, según Wundt, el proceso histórico del desenvolvimiento psicológico del pensamiento, la investigación de los fundamentos y condiciones del conocimiento y un análisis de los métodos de la investi-

(1) Escrito este trabajo, Wundt ha publicado en sus *Kleine Schriften* un admirable capítulo dedicado á esta materia.



gación científica. «Pero, como en la historia del desenvolvimiento psicológico del pensamiento puede comprenderse también la investigación de los fundamentos del conocimiento, pueden reducirse á dos las tres exigencias anteriores: *la lógica por lo tanto necesita fundamentarse en la teoría del conocimiento y completarse con la Metodología*».

La *Lógica* para Wundt presenta en su historia dos direcciones fundamentales: el formalismo y el dialecticismo, que en la antigüedad representan perfectamente Aristóteles y Platón. Hay una dirección dialéctica que reduce á una unidad de identidad el ser y el conocer, que puede adoptar dos fases: paralelismo y monismo. Los inconvenientes de estas dos direcciones, la formalista y la dialéctica, son grandes: la lógica formalista no puede fundamentar los métodos y normas del pensamiento científico. La lógica dialéctica es una construcción puramente subjetiva, que crea una realidad mental en el pensamiento lógico inmanente, pero que no se atiene mentalmente á la realidad lógica, dada en la experiencia.

Entre la dirección formalista y la dialéctica cabe asignar á la lógica una misión científica, que, como vimos, tiene por objeto fundamentar el conocimiento científico y los métodos de investigación. La lógica científica rechaza, por consiguiente, tanto el paralelismo de la lógica formal, como el monismo de la lógica dialéctica, porque aspira á una *conformidad*, no á una *identidad* del pensar y el conocer y no da, por supuesto, la tácita correspondencia, sino que la fundamenta científicamente según los resultados, hipótesis y principios que autorizan las ciencias. Pero la relación de conformidad lógica no puede nunca convertirse en relación de identidad, sino en relación de representación por las condiciones de diferenciación del sujeto con respecto á los objetos. Con esto, pues, la *Lógica* de Wundt se acerca á la de Aristóteles, para quien también las especies ó ideas, son copias ó imágenes de la realidad.

Relaciones de la Lógica con la Filosofía.—Según Wundt, la lógica formalista es una mera propedéutica y, á lo sumo,

enseña cómo un pensamiento dado se puede ordenar, pero no cómo se logra; la relación de la lógica formalista con la filosofía es una relación parcial. La lógica dialéctica se convierte en una metafísica. Desde el punto de vista científico, la lógica es una parte de la filosofía. Los problemas de la Filosofía tienen un *contenido* de conocimiento y un *fundamento*. El contenido constituye el objeto de la Metafísica y el fundamento de la Lógica. El objeto de la Metafísica es un saber ya hecho (*gewordene Wissen*), y el de la Lógica, es un conocimiento en evolución (*werdende Wissen*). Entre la Lógica y la Metafísica ocupa la *Teoría del conocimiento* un lugar intermedio, puesto que más bien que á los contenidos y fundamentos metódicos ó reglas, se refiere á los principios y límites del conocimiento. La Lógica, por consiguiente, recibe, tanto de la Metafísica como de la teoría del conocimiento, un poderoso influjo y ayuda. La lógica y la metafísica constituyen, pues, dos partes de la Filosofía teórica. Pero la Lógica tiene una relación más estrecha con las ciencias particulares, que la Metafísica y, al mismo tiempo, una aplicación más inmediata á ellas. Hasta qué punto sea admisible en una lógica con carácter orgánico y científico esta división de contenido, forma, fundamento y norma, sin incurrir en una especie de formalismo, no se puede sostener *à priori*. Por otra parte, la relación exacta entre la lógica y la filosofía supone la determinación exacta de lo que sea la lógica en sí, y cómo surge lo lógico de lo psicológico. A nuestro modo de ver, más bien hay que considerar el carácter de la lógica como un *Inbegriff* normativo de todo proceso mental, dándose, por consiguiente, lo lógico en todas y cada una de las partes de la ciencia y de la filosofía, y recibiendo de todas y cada una, los elementos y caracteres indispensables para su constitución. Así, alcanza la lógica un carácter substantivo y universal, y así puede librarse de las consecuencias y errores de la dirección puramente dialéctica ó formalista. Considerar la lógica como un *werdende Wissen* y la Metafísica como un saber ya hecho y cristalizado, es condenar á muerte la Metafísica,

que, si tiene ante todo y sobre todo un carácter hipotético y complementario de la ciencia, ha de estar constantemente sometida á las vicisitudes de la evolución de ésta, á no ser que tenga en sí misma y por sí misma un contenido de carácter dialéctico é inmanente y que pueda fijar por sí misma y *à priori* su propio objeto. Por otra parte, la lógica podrá perder su carácter normativo, desde el momento en que se poné á discusión el valor universal de las normas lógicas al afirmar que el saber lógico es un saber que *deviene*. El plan de la Lógica de Wundt es éste: 1.º, fundamentación lógica del desenvolvimiento psicológico del pensamiento; 2.º, las formas del pensamiento lógico; 3.º, la Teoría del conocimiento, y 4.º, la Metodología.

El pensamiento lógico.—Wundt rechaza en la determinación específica del pensamiento lógico, tanto el psicologismo puro como el logicismo puro. Este punto lo estudia él admirablemente en el último trabajo de sus *Kleine Schriften*, publicado á fines de 1910, que es, además, una crítica de las principales direcciones clásicas y contemporáneas de la Lógica, poniendo patente, de una manera objetiva, las interferencias del pensamiento psicológico en el dominio de la lógica y del pensamiento lógico en el dominio de la psicología. El pensamiento lógico, según Wundt, se da en el contenido mental lógico del incesante flujo psicológico de nuestra vida mental, que se presenta principalmente en las *representaciones*, en tanto en cuanto como partes constitutivas de la vida psíquica, tienen un carácter *objetivo*. El pensamiento lógico no se distingue de la función del conocer, sino que constituye su inmediata aplicación. En el pensamiento lógico se da, por consiguiente, un elemento subjetivo (actividad mental), y un elemento objetivo (*beziehende Verknüpfung*). Constituye, pues, el pensamiento lógico para Wundt una relación de unión de carácter aperceptivo en su aspecto subjetivo, y una relación de unión de carácter asociativo en su aspecto objetivo.

La apercepción aquí es para Wundt sinónima de atención,

considerada ya como la fuente inmediata de la actividad subjetiva frente al objeto, ó ya como función de relación de la conciencia frente á los contenidos objetivos dados en ella. Asociación y apercepción en el pensamiento lógico se influyen mutuamente, pero puesto que la asociación tiene un carácter más bien psicológico, veamos el significado lógico de la apercepción en Wundt.

Ya vimos que, para Wundt, apercepción, voluntad y atención tienen un significado semejante pero la apercepción se distingue del acto voluntario, como la tendencia del acto de elección ó como la acción voluntaria simple de la acción compuesta, teniendo en cuenta, y esto es lo principal, que en los actos de apercepción los fenómenos psíquicos no van acompañados de movimientos externos. La apercepción tiene una forma activa y una forma pasiva, según el mayor ó menor predominio que en el contenido concreto de la conciencia logren la actividad de ésta ó los elementos objetivos dados en asociaciones de representaciones. Dentro de las formas de la apercepción activa hay que distinguir lo que es propiamente *pensamiento lógico*, de lo que es *actividad fantástica*, y esto da el límite de distinción entre la lógica y la estética; la diferencia es ésta: la actividad fantástica constituye uniones aperceptivas de representaciones, mientras que el pensamiento lógico constituye formas activas de apercepción. La apercepción puede ser como la asociación simultánea y sucesiva. La forma simultánea comprende la aglutinación, la síntesis y la formación de conceptos. La forma sucesiva comprende el desenvolvimiento simple y compuesto de los pensamientos. Las apercepciones simultáneas en su unión constituyen *representaciones completas*, producto de muchas representaciones simples. Las formas de la apercepción sucesiva coinciden con las *formas discursivas* de la lógica tradicional. En el curso sucesivo de la apercepción hay conexiones entre ésta y la asociación, pero se distinguen las formas de unión de la apercepción de las de la asociación en que el curso ó serie de asociaciones sucesivas es limitado,

mientras que, por el contrario, en la apercepción obedece á la *ley de la unión binaria de pensamientos*. Tenemos, pues, que las representaciones completas y los *desarrollos mentales* (*Entwicklung des Gedankenverlaufs*) constituyen los dos productos de la apercepción en sus dos formas. Como la aglutinación y la síntesis no tienen propia importancia lógica sino que son, por decirlo así, *Worstufe* de los conceptos, relacionándose más bien con los procesos del lenguaje y entrando más de lleno en el dominio puro de la psicología, vamos á analizar los conceptos y las formas discursivas.

En el proceso de la apercepción que produce el concepto, hay que atender, no á las representaciones concretas mismas, sino á las relaciones que en ellas se establecen, al modo como una de ellas adquiere la función sustitutiva de las otras y al predominio que, merced al influjo de la apercepción, ejerce un determinado elemento representativo sobre los demás. Además, no hay que olvidar el gran valor que tiene la palabra en su relación con los conceptos, bien sea en su forma hablada ó en su forma escrita.

Así define Wundt el concepto considerado como desarrollo psíquico, como la *síntesis de una representación particular predominante y de una serie de representaciones en correspondencia con ella, llevada á cabo por la apercepción activa*. No dejan de notarse en esta definición las influencias de la de Herbat. El concepto en sí mismo, según Wundt, es irrepresentable, no hay ninguna imagen genérica que pueda substituirlo. En esto conviene con Aristóteles. Pero como los conceptos no son formas geométricas, sino formas vivas, puede suceder que estén sometidos á varias vicisitudes, según que se obscurezca más ó menos el elemento predominante en el concepto, ó la representación que le acompañe.

En su aspecto lógico, el concepto se considera por Wundt, ó como una preparación para un juicio, ó como un resultado de un juicio; pero el concepto tiene también un carácter científico, en cuanto se puede considerar como *resultado de un conocimiento*. No debe perderse de vista que, siendo el



concepto una abstracción lógica, no es cronológicamente anterior ó posterior al juicio sino una forma de la vida mental, que se da al mismo tiempo que al juicio en la conciencia. Lo único que separa un proceso mental de otro es el número de representaciones predominantes.

Así, si el esquema de un concepto es $h A$, el de su juicio será $h_1 h_2 A$. El símbolo psicológico de un juicio es éste: \widehat{AB} . \sim = unión aperceptiva. He aquí las formas de apercepción sucesiva:

$$\widehat{A \ BC} \quad \widehat{AB \ CD} \quad \widehat{AB \ C \ DE}$$

Este es el principio de la unión binaria, á que ya nos hemos referido. Esta unión tiene, además, un carácter *predicativo*, por el cual, en las formas mentales sucesivas, de carácter compuesto, vuelve á coordinarse á la misma relación fundamental, en la que se dan los elementos precedentes de la serie. Podemos representarnos la forma de unión de pensamientos compuestos como una serie de uniones predicativas, originariamente equivalentes, sometidas á una relación de subordinación sucesiva, de donde logra ciertamente sus propiedades inmediatas. El fundamento psicológico de la unión binaria está en que, en un conjunto mental, una representación está más íntimamente unida con otra que con todas las demás, y en que, además, no puede darse en la conciencia, en un instante, más que una forma lógica.

En las proposiciones compuestas la fórmula es ésta:

$$A \widehat{B \ C} \widehat{D \ E}$$

En ella se ve que los procesos de asociación son simultáneos con los procesos de apercepción sucesiva. Otro de los fenómenos que estudia Wundt, para basar el pensamien-

to lógico, son el encadenamiento y entrecruzamiento ó *tejido* de pensamientos que puede ser simple ó compuesto.

La forma del encadenamiento progresivo es ésta:

$$\overline{AB} \quad \overline{BC} \quad \overline{CD} \quad \overline{DE} \quad \text{ó} \quad \overline{AB} \quad \overline{CD} \quad \overline{EF} \quad \overline{GH}$$

Como entrecruzamiento mental puede considerarse la siguiente fórmula:

$$\overline{AB} \quad \overline{BC} \quad \overline{CA} \quad \text{y} \quad \overline{AB} \quad \overline{CD} \quad \overline{EF} \quad \overline{AB}$$

La forma del raciocinio es ésta:

$$\left. \begin{array}{l} BA \quad CA \quad DA \quad EA \dots\dots\dots \\ BA' \quad CA' \quad DA' \quad EA' \dots\dots\dots \end{array} \right\} AA'$$

Puede tratarse en él, ó bien de una inducción que refiera muchas propiedades á un objeto, ó bien de una inducción que refiera á una realidad muchos objetos que concuerdan.

El efecto producido por la apercepción activa en la cadena de pensamientos sucesivos, es el proceso psicológico del silogismo. Sólo por la apercepción se pasa de una combinación binaria á una combinación ternaria de pensamientos.

Pero los encadenamientos mentales producidos por uniones completas están influidos por un carácter asociativo.

En el curso aperceptivo de pensamientos toman las representaciones un carácter conceptual. De dicho curso aperceptivo, y como resultado de los procesos lógicos más complejos, resultan nuevos conceptos. A su vez, los conceptos pueden servir de base para el desenvolvimiento sucesivo de los pensamientos, los cuales, en su nuevo curso, determinan la forma fundamental de la *conclusión lógica*, que es, á su vez, otro concepto. Pero también el desenvolvimiento de pensamientos que procede de un concepto constituye la defi-



nición lógica. En la concatenación compleja de pensamientos se funden también la clasificación y la prueba.

Los caracteres que presenta el pensamiento lógico como tal, y por los cuales adquiere su carácter normativo y se distingue, además, de los procesos psíquicos en sentido estricto son tres: *espontaneidad, evidencia y universalidad*. Pero la actividad mental, según Wundt, tiene una raíz ó base voluntaria, y esto responde á su teoría metafísica de la voluntad. La espontaneidad lógica viene á ser el carácter de reacción de la actividad consciente respecto de los objetos externos, que en forma de representación tienden á constituir de una manera forzosa su contenido. También la evidencia lógica da al pensamiento lógico el carácter de necesidad, y, por consiguiente, de certeza necesaria. La evidencia lógica no tiene carácter inmanente, transcendente ni empírico. Con esto afirma Wundt su posición frente á Kant y á Spencer. La considera, como Sigwart, como un postulado, habiendo que determinar solamente la diferencia entre lo que es evidente y lo que no lo es. Wundt funda este postulado, no como Sigwart en un *Begriffsgefühl*, sino en la relación recíproca entre los elementos abstractos del pensamiento lógico y los contenidos concretos de experiencia. Algo semejante sostuvo ya Balmes en su *Filosofía fundamental* en cuanto considera que el valor lógico de los principios de razón exige un motivo de comprobación empírica; y, principalmente, el de los geométricos. Wundt considera la evidencia (*Lógica*, pág. 83, vol. I) *como la relación inmediata ó mediata y recíproca que el pensamiento establece al comparar entre sí los contenidos de experiencia dados en la percepción interna y externa*.

Las conexiones evidentes tienen un carácter lógico, y en esto se distinguen de las meras asociaciones psicológicas. Pero el principio de evidencia lógica supone desde luego que los contenidos de la vida mental y sus objetos están en una relación adecuada á las uniones ó asociaciones establecidas por la actividad mental al compararlas. Con lo cual el principio de evidencia se apoya en cierto sentido en el de causalidad

y en el de razón suficiente. Esto no era ya desconocido para los continuadores de Aristóteles; tampoco para nuestro Balmes.

Por lo que respecta al tercer carácter del pensamiento lógico, la universalidad tiene dos sentidos: uno subjetivo y otro objetivo. El primero se basa en la evidencia, y por ella adquiere el pensamiento lógico un carácter normativo; el segundo carácter hace que el pensamiento lógico pueda considerarse como la forma general de los procesos psíquicos. En último término, el valor universal de los conceptos lógicos descansa en el postulado, de que todo lo que es objeto de nuestra experiencia se encuentra en una relación totalmente inteligible: este es el principio de la inteligibilidad de la experiencia. Y hasta las condiciones psíquicas, por las cuales lo dado en la experiencia, se hace inteligible, exigen que la actividad mental lo elabore, con lo cual la posición de Wundt (*Lógica*, pág. 87, tomo I) es muy semejante á la ficción aristotélica del *entendimiento agente y posible*. El pensamiento para Wundt, es no sólo la norma originaria de la inteligibilidad de la experiencia, sino también el instrumento para que la experiencia se haga inteligible. Así, pues, la posición que aquí adopta se presenta de una manera resuelta frente al inmanentismo y al paralelismo lógico, y tiene un carácter más bien aristotélico, que kantiano.

Las leyes lógicas, psicológicamente consideradas, son productos mentales de las leyes psicológicas. Las leyes psicológicas tienen el carácter de meras generalizaciones científicas; las leyes lógicas son normas y estimaciones conceptuales. Las leyes lógicas concretamente en la experiencia, no se dan separadas de las psicológicas. Sin embargo, las leyes lógicas llevan siempre un carácter de *finalidad y regularidad* que las distingue de los procesos psicológicos propiamente dichos, y en este *coeficiente diferencial* se funda la técnica lógica, propiamente dicha.

La Criteriología de Wundt.—No hay punto más confuso en el dominio de la filosofía contemporánea en Alemania

que éste, que se refiere á lo que aquí se llama *Erkenntnistheorie* (teoría del conocimiento) ó *Criteriaología*. Podemos decir que cada dirección sistemática tiende á formarse la suya, y que cada dominio científico particular se cree con derecho á rechazar el punto de vista adoptado por los demás. Nunca más justificada que ahora la posición de los problemas filosóficos, según Wundt, en un dominio especial, que es propio de todas las ciencias; pero de ninguna en particular, con lo cual se exige, por lo mismo, la existencia de una ciencia más general. La posición de Wundt en el dominio de la criteriaología no se puede determinar solamente por el primer volumen de su *Lógica*. Apenas hay obra importante en la *Filosofía*, de Wundt, en la cual no se trate directa ó indirectamente del problema. Nosotros señalaríamos, desde luego, su posición entre Aristóteles y Kant, considerando su *sistema* como un realismo crítico, cuya oposición más vigorosa es contra el *Inmanentismo* de Schuppe, y el *Empiriocriticismo* de Avenarius, dejando á un lado, desde luego, las nuevas manifestaciones del kantismo en la escuela de Marburgo, por ser un punto de vista opuesto al de Wundt por completo. Dista también Wundt bastante del *Logicismo* puro de Schuppe y Schubert-Soldern y Husserl, y del *Psicologismo* de Lipps, y, lo que es más extraño, de la posición criteriaológica adoptada por los *Naturforscher*, como Mach, Hertz, Pearson y Ostwald (véase á *Kleinpeter: die Erkenntnis-theorie der Naturforschung der Gegenwart* (Mach, Stallo, Blifford, Kirschhoff Hertz, Pearson, Ostwald-1905). Una obra que puede orientar perfectamente en la dirección de Wundt en el dominio de la Criteriaología, es la de Messer-*Einführung in die Erkenntnistheorie* (*Philosophische Bibliothek*). De las obras de Wundt, que más directamente se relacionan con la Criteriaología, son el *Sistem der Philosophie* (vol. I); la *Logik*, I. B., tercera y cuarta parte; la *Introducción á la Filosofía* y los *Kleine Schriften*. Sin embargo, nosotros hemos de procurar en este estudio crítico, abarcar aquellos puntos de vista más capitales de la concepción de Wundt y de la ciencia criteriaológica, todo

aquello que sea preciso para poder caracterizarle, dejando para estudios sucesivos el complemento y desarrollo de este trabajo, porque nos llevaría muy lejos el camino contrario, y, además, no se nos presentaría tan de relieve la posición de este filósofo, que es singular y única en la Alemania intelectual contemporánea. En este sentido, nos concretamos: primero, á determinar los conceptos de pensar, conocer y experiencia, según Wundt, y las esferas del conocimiento; segundo, la idea del objeto, según Wundt, y la cosa en sí, según Kant; tercero, la idea de verdad, certeza y los principios del conocimiento; cuarto, la percepción de la realidad externa y en ella, el concepto de realidad.

En la primera parte de su *Sistema de Filosofía* estudia Wundt los caracteres del pensar (*Sistem der Philosophie 3^{te} Auflage*, Leipzig, 1907).—El pensar es, desde luego, una actividad subjetiva, cuyo contenido es la representación, que no se da en la conciencia como fenómeno aislado, sino que va acompañado de fenómenos afectivos y volitivos. Uno de los fenómenos afectivos más acentuados es el de la conciencia de sí mismo, que, por lo que respecta á los contenidos del pensamiento, es conciencia de la propia actividad representativa. Por eso, dice Wundt, que el pensar es *selbswebuste Tätigkeit* (actividad consciente de sí misma). La atención es una condición previa del acto de pensar; para Wundt son dos funciones del mismo género, pero de distinto grado. «En el pensamiento debe aplicarse la atención á muchos contenidos, que deben ponerse al mismo tiempo en mutua relación. El pensamiento es, según esto, actividad relacionadora». El material sobre que trabaja el pensamiento son las representaciones de la experiencia inmediata referentes á los objetos del mundo exterior, de cuyas representaciones ha elaborado el pensamiento sus propias formas, considerándose él á la vez como un desarrollo de aquéllas. El pensamiento es, por lo tanto, actividad subjetiva en contraposición á los objetos á que se refiere; consciente de sí, en cuanto el proceso de pensar va acompañado de un elemento

aperceptivo, y actividad relacionadora para distinguirla de su contenido, que es la representación. Hay que observar, además, que el pensamiento no se da separado de la representación, ni las representaciones existen completamente aisladas de la acción de la actividad mental. El pensamiento, por otra parte, al establecer relaciones entre las representaciones, es una actividad analítica y sintética, con lo cual traduce el carácter ó forma general de actividad de la conciencia. Si ahondásemos en la determinación de los caracteres que asigna Wundt al pensar, veríamos la diferencia que le separa de la Filosofía del yo, que con más ó menos éxito y consecuencia lógica sistematizaron Fichte y Krause como punto de partida de su análisis de la vida mental.

Las formas del pensar son los juicios y los conceptos, advirtiendo, que no pueden admitirse los conceptos como un precedente propio para formar juicios, pues se dan juicios como los primarios (el cielo es azul, el sol brilla, juicios que se refieren á la experiencia inmediata), que, antes bien, en el análisis á que someten la representación, preparan la síntesis significada por el concepto. Los juicios secundarios pertenecen á una escala superior de la abstracción y son los que trabajan con conceptos ya hechos. La representación total es una representación que, ó bien resulta de la actividad mental unificadora aplicada á los contenidos de la intuición, ó de la misma actividad relacionadora del entendimiento. Compárese el carácter de esta representación total con la teoría de las especies sensibles é inteligibles, impresas y expresadas de los escolásticos. El juicio es, por lo tanto, analítico y sintético y sólo puede separarse por abstracción de las formas conceptuales. La actividad unificadora en que termina un juicio supone un sujeto que la ejecuta (*actiones sunt suppositorum*) y se desdobra por lo tanto la unidad del sujeto y la del producto mental, dualidad en que se apoya el principio de la dualidad del pensamiento, según el cual se construye todo juicio, según un carácter bimembre. El acto de juzgar y la formación de los conceptos son paralelos. El

concepto es todo contenido mental originado de los contenidos representativos de la conciencia. Todo concepto supone como materia la representación, y como forma la actividad del juicio. El raciocinio en sí no es para Wundt un acto ó proceso mental específicamente distinto del juicio; antes bien, puede considerarse como un juicio de juicios. En el juicio de dependencia y en el desarrollo de conexiones adverbiales y atributivas como elementos adjuntos al juicio encuentra él la preparación necesaria para el raciocinio. Todo raciocinio implica la formación de nuevos juicios; es, pues, un acto creador. La actividad del pensamiento en el raciocinio es *ein gesteigertes Finden* «un descubrimiento que depende por completo del material del pensamiento y de sus propiedades». Las propiedades lógicas del pensamiento constituyen también sus leyes. Leyes y formas mentales tienen entre sí íntima conexión. El principio de identidad y el de dependencia son los fundamentos generales de los procesos lógicos, son las leyes á que obedecen las relaciones, que el pensar establece. Leyes y procesos mentales están entre sí en mutua relación. Pero ya insistiremos sobre este punto más adelante. Veamos ahora la relación del pensar y del conocer. El pensar se refiere directamente á la representación. Cuando, además, hay referencia de la representación á su objeto, entonces pensar y conocer es lo mismo. El conocer es, por lo tanto, una forma del pensar, al cual se asocia la convicción de la realidad de los contenidos del pensar. El conocer se distingue de la experiencia en cuanto contiene todos los caracteres del pensar y en ella faltan; pero se asemeja al conocer en cuanto establece también la relación con lo real. La experiencia puede ser mediata ó inmediata, según que preceda á las funciones del pensar ó dependa de ellas. Los contenidos de la experiencia no son solamente contenidos mentales; sino también afectivos y volitivos. El contenido total de la experiencia inmediata lo llama Wundt *Erlebnisse*, cuando quiere distinguir en los procesos de conciencia solamente su afecto fenomenal; prescindiendo de su valor real ú objetivo (*von Gegens-*

tänden). A los objetos se refieren solamente las representaciones (*Vorstellungen*) que comprenden, no solamente las impresiones de los sentidos, sino también, las imágenes mnemónicas. Pensar y conocer se relacionan como un concepto genérico y un concepto específico. Todo conocer se da en las formas ó procesos del pensar; pero no todo pensar se refiere necesariamente á contenidos de conocimiento. En esto se funda la suposición de que el pensar precede al conocer y que sólo poco á poco se llega á conocer la realidad exterior, fijando relaciones entre los elementos de la representación, que con carácter objetivo se da siempre en la conciencia. Claro está que el conocimiento que por el pensar así se logra, es un conocimiento de carácter abstracto que objetivamente se refiere á cosas completamente independientes del sujeto. Pero en realidad, no se da un pensar, sino un contenido de conocimiento, y, en este sentido, dando carácter de conocimiento á la representación, podemos decir que el conocer precede al pensar. Así resulta, que pensar y conocer se dan en una unidad que corresponde á la del pensar y del sér. Después, la misma actividad mental con su carácter analítico separa el pensar del conocer y el conocer del objeto conocido, así como el carácter sintético de la actividad mental basada en la tendencia inicial del conocimiento, reintegra ó restituye la primitiva unidad de pensamiento y realidad. En esto se encuentra una de las fases en que apoya Wundt su monismo idealista, por cuya fase se acerca más á Leibniz que á Aristóteles, así como no faltan tampoco en los caracteres y naturaleza del pensar influencias más ó menos notorias de Schopenhauer. En los contenidos de conocimiento no se da primariamente la distinción entre sujeto y objeto, sino que más bien, al ser establecida esta distinción por el pensamiento analítico, por encontrar en los contenidos de conciencia elementos, que no pueden referirse á su actividad inmanente (las representaciones), entonces el sujeto se refiere directamente á los objetos de la representación, que reciben por lo mismo al mismo tiempo el carácter de una realidad inme-



diata y objetiva. Wundt rechaza el principio criteriológico de la inmanencia basándose en razones y hechos de la Filosofía y en las Ciencias naturales. Un yo puro es un producto de la abstracción y de la labor lógica. Una realidad objetiva exterior al yo, es también producto de la labor lógica aplicada á los contenidos más elementales del conocimiento. El desarrollo completo de este fenómeno, observado en la historia de los sistemas, lo hace Wundt en su *Kleine Schriften (Logicismus und Psychologismus; die Leigik in die Psychologie und die Psychologie in die Logik)*. Considerando la representación como objetiva y subjetiva á la vez (en lo cual conviene con Aristóteles), no hay necesidad de probar la objetividad de los contenidos de la experiencia, toda vez que lo objetivo originariamente se da en ella. Pero no basta admitir la realidad exterior como un postulado; y aquí fija Wundt su posición característica en el terreno de la Criteriología, dando á la crítica del conocimiento un valor sustantivo y propio, distinguiéndola, por lo tanto, del análisis psicológico y del análisis físico. No hay que olvidar que Ziehen trata de fundamentar una criteriología en la Psicofisiología (*Psychophysiologische Erkenntniskritik*). Por eso, según Wundt, toda criteriología debe partir del conocimiento espontáneo y elevarse poco á poco al conocimiento crítico.

El conocer tiene por lo tanto, dos formas: una, en la cual el conocimiento de la distinción entre la representación y el objeto no existe, y otra, que es el conocimiento reflexivo en el cual se establece tal distinción. El carácter del conocimiento reflexivo es de implicar y desenvolver un análisis conceptual. La relación que existe entre objeto y representación, es una relación de causa á efecto. En cuanto Wundt asigna á la primera forma del conocer una armonía, que rompe la reflexión lógica sobre los datos de la representación en la segunda forma en el conocimiento crítico, concuerda perfectamente en este punto criteriológico, con la teoría genética que en su *Psicología fisiológica* sostiene sobre la percepción espacial y temporal y entra de lleno dentro del carácter positivo de

la filosofía de la evolución. En los contenidos de conciencia se da un carácter doble: elementos representativos, por una parte; elementos afectivos y volitivos, por otra. Esto sirve para establecer la separación entre el sujeto y el objeto, que lógicamente considerados son dos productos del análisis lógico, más bien que intuiciones de la experiencia. También en el carácter activo y pasivo que asigna Wundt, tanto á la representación como á los procesos afectivos y volitivos, conviene con Aristóteles y los escolásticos. Wundt encuentra, que no es bastante el carácter doble de los contenidos de conciencia para hacer la separación entre el sujeto y el objeto por el mismo carácter mixto que tienen la representación y la tendencia. Más bien la encuentra en el sentimiento de propia actividad, que tiene muchos puntos de contacto con el *Einführung*, de Lipps. Como los contenidos de conocimiento son una misma cosa con el sujeto que conoce, todo conocimiento, se puede considerar á la vez como *dado* (en la representación) y como *producido* (en el pensar). También en esto conviene Wundt con Aristóteles en el doble carácter que da á este á la idea (*species impressa et expressa*). El sujeto, como tal sujeto es un producto lógico de la abstracción; y el objeto de la representación no es originariamente sujeto y objeto, sino más bien *objeto intuitivo*. En los contenidos de experiencia se verifica una construcción lógica doble: del carácter subjetivo de la experiencia arranca el concepto lógico del sujeto; del carácter objetivo de la experiencia arranca la idea abstracta del objeto. Aquí afirma Wundt, no su concepción monista de la unidad del pensamiento y de la realidad, asignando al pensamiento, «no la misión de crear una realidad con elementos que no posee, sino más bien de conservar una realidad objetiva allí donde existe». «Esta es la verdadera misión de la ciencia del conocimiento y la única susceptible de solución. La antigua regla de que (*ex nihilo nihil fit*) prevalece aquí: donde no existe la realidad, no puede ninguna lógica por muy sagaz y penetrante que sea, tomar una orientación» (pág. 92 del *Sistema*).

El conocimiento para Wundt se presenta en una organi-

zación jerárquica (*Erkenntnisstufen*) formando tres grados: conocimiento empírico, conocimiento intelectual y conocimiento racional. En esto deja sentirse indudablemente la influencia de Kant, así como también, en parte, en la distinción que en otros pasajes de su *Sistema* establece entre materia y forma del conocimiento (esta parte es exclusivamente de carácter lexicográfico, pues el contenido varía en ambos filósofos); pero, si bien se observa, el mismo Kant no hizo más que aceptar estos conceptos capitales de la tradición filosófica, que aún tenían vida en su época. Para encontrar los orígenes de la tradición, hay que remontarse á Platón y Aristóteles. Lo que principalmente distingue á Wundt de Kant y lo aproxima al escolasticismo aristotélico, es que dichos grados del conocimiento no se distinguen específicamente, puesto que responden á funciones de una misma actividad mental. «Más bien es una actividad única é idéntica en sí misma, que actúa en todas estas escalas del conocimiento»... (*Sistema*, pág. 97, t. I). Al conocimiento empírico corresponde la representación cuando se considera solamente como fenómeno empírico, sin sufrir influencia alguna ni cooperación de la actividad mental superior, en cuanto es apta para formar conceptos *científicos* abstractos. Al conocimiento intelectual corresponde lo que pudiéramos llamar la elaboración de la experiencia, completándola y perfeccionándola, estableciendo entre sus elementos relaciones, sometién-dolas á un análisis lógico y metódico, que se completa con el auxilio del conocimiento racional, que es una actividad unificadora y sintética del conocimiento empírico y del conocimiento intelectual. Cada una de estas esferas del conocer corresponden respectivamente á la *vida práctica*, á las *ciencias particulares* y á la *Filosofía*. Wundt vuelve á hacer resaltar, que tales diferencias son poco estables en la vida psíquica individual; antes más bien debe decirse que las tres esferas se complementan y auxilian mutuamente, por lo cual no tienen razón de ser los conflictos y oposiciones que entre ellas surgen.

En el análisis lógico de la experiencia distingue Wundt una materia y una forma; á la materia corresponde el elemento variable de los materiales y elementos formales de la percepción sensible con carácter independiente; el elemento formal significa la constancia de las propiedades generales de los elementos formales de la percepción. También en esta distinción sutil se acerca Wundt á los aristotélicos en aquella distinción especiosa que hacían de *sensibilia propria et communia*. Los elementos formales de la percepción son el espacio y el tiempo. Los materiales se refieren más bien á las cualidades sensibles específicas de los cuerpos (calor, ruido, etc.), todo lo que es susceptible de variación en sí mismo considerado, con carácter intensivo, constituyendo el contenido de las sensaciones.

El conocimiento, según Wundt, puede ser mediato ó inmediato, conceptual ó intuitivo. El espacio y el tiempo no son objeto de intuición, sino de conceptuación. Toda representación en general es un símbolo subjetivo de significación objetiva.

Las categorías lógicas: Las categorías lógicas para Wundt, que son una simplificación de las de Aristóteles, se reducen á cuatro grupos: objetos, propiedades y estados, á los cuales añade también la categoría de relación. Las tres primeras categorías están en una relación directa con la experiencia, y por eso se les considera como los conceptos más generales de la experiencia, no sólo en cuanto no se da ninguna experiencia que no esté en ellas comprendida, sino también en cuanto no podía existir sin la experiencia.

La primera categoría, ó sea el concepto de cosa ú objeto, que comprende á su vez las otras dos, se refiere primariamente á los objetos del mundo exterior que se nos presentan como un complexus de propiedades y de estados, con cierta constancia en su conexión. Hay una apercepción primaria de carácter psicológico, que se refiere directamente á la representación, y que primordialmente no se relaciona con los procesos lógicos. Los motivos psicológicos de la percepción van

adquiriendo paulatinamente caracteres lógicos, y así la representación primaria de las cosas se transforma en un concepto de *la cosa*. Wundt reprocha al racionalismo y al ontologismo la posición apriorística adoptada para formar el concepto de cosa, por lo cual muchas veces se confundió con el de substancia. Wundt considera que desde el punto de vista empírico no puede llamarse propiamente cosa «lo que permanece inmutable, sino lo que está en conexión con el cambio perpetuo de los fenómenos» (*Lógica*, pág. 452, tomo I). Para formar, pues, el concepto de cosa, no hay que hipostasiar á los fenómenos entelequias ó hipótesis, sino más bien conectar con un todo aquellos fenómenos que tienen entre sí cierta relación. Es de advertir, que en este punto Wundt oscila más hacia Hume y Kant que hacia Aristóteles, aunque en realidad puede decirse, que su punto de vista está elaborado de su concepción personal de la filosofía de la naturaleza y de su interpretación transcendental de los fenómenos psicológicos. Pero para formar el concepto de cosa, según Wundt, no basta la mera conexión de fenómenos. Es necesario además: 1.º, que nos sean dados como independientes de nosotros y no por nosotros producidos; 2.º, que los fenómenos se nos presenten como mutuamente asociados por sí mismos; es decir, que su unión tenga carácter objetivo.

«Hay siempre motivo á considerar como cosa todo complexus de fenómenos que con carácter independiente se eleva sobre otro, con el cual está en relación y donde las variaciones que aquel complexus ofrece proceden unas de otras constantemente». Con el concepto de cosa se relacionan las formas permanentes de la experiencia: espacio y tiempo que son sus condiciones de conceptuación. El espacio da al concepto de cosa el carácter de independencia; el tiempo, el carácter de permanencia, pero siempre en una forma relativa. Así define Wundt los objetos ó las cosas «como complexus de sensaciones independientes de nuestra voluntad, á las cuales es dado el tener independencia espacial y permanencia temporal»: el objeto más próximo á nosotros es nuestro propio cuer-



po, según Wundt, con lo cual conviene con Descartes y se separa fundamentalmente de los aristotélicos. El concepto de cosa en su génesis psicológica puede considerarse, según Wundt, como una síntesis aperceptiva que está en contacto con uniones asociativas de carácter simultáneo ó sucesivo. Kant hacía nacer también el concepto de cosa de la *unidad* de la *apercepción*; pero distinguía entre la apercepción pura y empírica, por lo cual el concepto de cosa era una hipóstasis de la realidad, en vez de ser su desarrollo. Las categorías lógicas de *propiedad* y *estado* son abstraídas de la de cosa. La propiedad tiene un doble carácter cualitativo y cuantitativo. El *quantum* puede ser intensivo (grado) ó extensivo (extensión), extensión propiamente dicha (cantidad continua y cantidad discreta de los antiguos). La extensión puede ser espacial y temporal. La propiedad comprende, pues, cuatro categorías de la vieja clasificación aristotélica; *quale*, *intensive quantum*, espacio y tiempo (*extensive quantum*). El carácter de la propiedad y del estado es la variabilidad con respecto al objeto.

La propiedad, que Aristóteles consideraba como una idea universal (*praedicabilis*) la considera Wundt como una categoría, como la categoría de accidente. La duración relativa y las propiedades variables constituyen el concepto de cosa. El estado puede considerarse como una relación de las propiedades mismas, en consideración á la forma de existencia temporal del objeto. El concepto de estado comprende, pues, lo permanente y lo variable. Los estados tienen un carácter interno y externo, según que atendamos al carácter cualitativo ó extensivo de la propiedad á que se refieren. Del carácter extensivo se derivan las ideas de lugar y de dirección, por las cuales distinguimos los cuerpos de lo que les rodea y en un mismo cuerpo los elementos externos que le constituyen, y así se forma la idea de su conjunto con las cosas exteriores, de donde nace el concepto de relación.

Substancia y cosa en sí. Wundt concede en su *Lógica* una gran importancia á la determinación del concepto de subs-

tancia, que está en íntima relación y armonía con los capítulos que al mismo asunto dedica en su *Sistema*. Las propiedades de la substancia, según Wundt, son tres: la simplicidad (los elementos de la substancia son simples); segundo, la actividad (todas las substancias son activas y sólo se perciben instintivamente por su actividad); tercero, la permanencia. Wundt deriva el concepto de substancia basado en el espíritu de las ciencias naturales de las cualidades del espacio objetivo y del principio de causalidad.

En relación estrecha con el concepto de cosa está el concepto de substancia, que nosotros no extraemos ni criticamos aquí por creerlo más propio de otra parte. Kant fué el primero en estudiar esta relación entre el concepto de substancia considerada como el abstracto de los fenómenos y el concepto de cosa en sí, concepto que significa un sujeto á quien referimos como propios los fenómenos que se nos presentan condicionados en las formas de la intuición. Según esto, la idea de substancia es la idea de la cosa, sólo en tanto en cuanto nos es dada en *nuestro pensar*. Pero el concepto de cosa y de substancia pertenecen á dos dominios científicos distintos. El concepto de cosa en sí pertenece á la metafísica, y el de substancia á la teoría del conocimiento; éste es, al menos, el pensamiento de Kant. El concepto de cosa en sí, que es el de un ser existente por sí mismo, está justificado en tanto en cuanto se nos dan objetos que, sin embargo, sólo pueden ser conocidos según las leyes formales de nuestro pensar. Todo objeto del mundo externo posee para nosotros sólo una realidad mediata, porque la realidad que le atribuimos está sometida al influjo de nuestras sensaciones, representaciones y pensamientos. Por lo tanto, independientemente en nuestro modo de conocer se da una realidad inmediata, que motiva nuestra concepción. Estas dos clases de realidades corresponden á lo que Kant llama, respectivamente, el fenómeno y la cosa en sí. Así es la cosa una forma fenomenal del mundo externo y la manifestación sensible contiene tan sólo una indicación referente al objeto,

que sólo podemos garantizar mentalmente en tanto en cuanto nos atenemos al concepto de substancia. Esta distinción de Kant, que fluctúa entre el ontologismo y el empirismo, termina en un agnosticismo. Wundt niega la idea de la cosa en sí considerándola como una ficción. Para Wundt no hay objeto que no pueda ser cognoscible, y ningún acto que no incluya en sí directa ó indirectamente su objeto (*Sistema*, página 96, II). Wundt niega la cosa en sí, tanto en lo que se refiere á la substancia material como á la substancia espiritual, á la que niega simplicidad, como al propio cuerpo, pero le concede una unidad semejante á la unidad orgánica, viniendo á constituir la esencia interior de la unidad que nos es dada como nuestro cuerpo en la intuición. Pero Wundt no explica claramente cómo de la multiplicidad espiritual, que sin duda está unida á los fenómenos de conciencia, surge una unidad y por qué motivo y por qué causa tiene carácter permanente dicha unidad. Es esto uno de los puntos más oscuros de su filosofía. Su idea de que el ser de la substancia en último término es actividad, no aclara por completo todo el contenido de la idea de substancia; en cuanto se dan actividades orgánicas y físicas que no son substancias, y si considera la idea de actividad como unidad de actividades distintas, tiene que explicar cómo y por qué lo múltiple se hace uno. Aristóteles había resuelto esta dificultad considerando las actividades espirituales como formas incompletas de una substancia completa. Pero sobre este punto hemos de insistir al hacer el estudio de la psicología y de la filosofía de la naturaleza de Wundt.

Creencia y saber según Wundt.—Wundt comprende el saber y el creer en la categoría general de la certidumbre (*Fürwahrhaltens*). Lo que él llama *Fürwahrhaltens* se refiere directa ó indirectamente á alguna categoría de la experiencia subjetiva ú objetiva. Lo verdadero de carácter subjetivo se llama fe (*Glauben*), y de carácter objetivo, opinión (*Meinung*), y si se refiere á objetos que están por venir, suposición (*Vermutung*). De la opinión y de la suposición se origina el saber

producido, por una convicción basada en la realidad objetiva. Las formas rudimentarias de la fe tienen su origen en procesos afectivos (el miedo, la esperanza, la inclinación, etc.); pero en sus formas superiores responde á exigencias de orden ético.

Atendiendo á las condiciones y al desarrollo de nuestra vida espiritual, la creencia y el saber deben ser dos esferas que se completan en la tendencia á la unidad de nuestro conocimiento, pudiendo comprobar la historia respectiva de cada una que, en la evolución filosófica, la ciencia ha determinado siempre de un modo negativo en el terreno de la experiencia, lo que debe ser el verdadero dominio de la fe. Así la fe viene á ser un complemento racional de carácter más bien ético que criteriológico, que tiene valor sólo en tanto en cuanto se concrete á los valores que trascienden de la experiencia. La posición de Wundt en este punto es muy semejante á la de Spencer y á la de Kant. La fe carece de valor objetivo cuando trata de oponer los contenidos mentales á que se refiere á los resultados científicos logrados en la experiencia; la fe, entonces, en vez de ser fe racional, se hace fe implícita (*Aberglaube*). Si como *Aberglaube* se considera toda fe que trasciende de las normas de la fe propiamente dicha, atendiendo solamente á su sentido etimológico, puede considerarse, en realidad, como fe implícita, toda fe que no debe creerse, porque es lo contrario de la fe, ó porque pudieran estar en contradicción sus suposiciones con las leyes que tienen un valor científico.

Por lo tanto, la historia de los conflictos entre la creencia y el saber, más bien se refiere, ó á una creencia que se sale de sus límites, ó á un saber que no se limita á la esfera de la experiencia. La fe, por otra parte, tiene un fundamento metafísico y puede considerarse como la valoración lógica de las hipótesis y conceptos generales que trascienden de la experiencia. Así, por lo tanto, el saber científico está limitado, por una parte, por la opinión, que es su precedente necesario (*Vorstufe*), y por otra parte, por la fe, que es su comple-



mento (*Ergänzung*). La fe, en un sentido amplio, comprende estados de verdad subjetiva, que con la suposición y la opinión preparan la formación de la ciencia. Pero, en sentido estricto, la fe se refiere más bien al orden ético, y es un complemento de la experiencia al querer significar un fin transcendente en el universo. El carácter del saber, en su sentido estricto, es la certeza. La certeza se refiere á cosas que nos son inmediatamente dadas en la experiencia, ó á cosas que con las inmediatamente dadas, estén en relación. Así es, por lo tanto, inmediata y mediata. La certeza subjetiva, la que se refiere á nuestra propia conciencia, tiene carácter inmediato. La certeza objetiva, por el contrario, tiene carácter mediato. El tránsito de la certeza subjetiva á la objetiva se verifica en la *percepción externa*, que tienen lugar con representaciones ó grupos de representaciones con un contenido objetivo. En la teoría de la certeza aplica Wundt las bases de su teoría del conocimiento. De la suma de representaciones y de sus relaciones resulta la *intuición* del mundo exterior, que, como la representación, no es una manifestación del pensamiento reflexivo, sino más bien originariamente dada. «El mundo exterior significa, desde luego, la suma total de contenidos de experiencia, que nos es dada en la percepción inmediata, como algo distinto de nuestra actividad afectiva y volitiva». (*Logik*, pág. 409, I.)

De esta primera etapa de objetivación surge la *certeza objetiva de carácter criteriológico*, en cuanto se basa en asociaciones, no sólo en contenidos puramente psíquicos, sino también en las formas de actividad del pensamiento lógico. El criterio lógico es posible; precisamente por las dudas que suscita. Y estas dudas se basan desde luego en la necesidad de establecer una diferencia entre las representaciones normales y las anormales (ilusiones, alucinaciones). Surge, por lo tanto, la necesidad lógica de establecer un criterio de distinción entre *la apariencia y la realidad*. En dos caracteres se basa la distinción: 1.º, en la consonancia de percepciones particulares en un mismo sujeto, y 2.º, en la conformidad de lo per-

cibido por diferentes sujetos. Esta es la certeza de *carácter general*, que no es lo mismo que la *certeza crítica*. Para fijar la certeza crítica, ó se atiende á lo que dice la Filosofía en el sentido vulgar de la palabra, ó á lo que dice la ciencia.

La Filosofía dice que se puede considerar como objetivo todo lo que siendo percibido no se origina ciertamente en el sujeto percipiente. La crítica del conocimiento, basada en una dirección puramente científica, toma un punto de vista completamente contrario en la solución del problema de la certeza crítica, cuyo punto de partida es el contenido inmediato de los estados de conciencia y su significación. Parte de la certeza de carácter general y somete á una comprobación y análisis lógico las experiencias dadas, lo percibido en general, y no admite, en principio, como verdadero, todo lo que como objetivo se da, sino todo aquello que después de una comprobación crítica conserva los caracteres de objetividad. Así, pues, para la ciencia, «cierto es lo que se conserva como dado en todas las percepciones». Pero es necesario no confundir la certeza crítica con la verosimilitud científica. Ya desde muy antiguo se consideró que lo cierto científicamente es sólo un grado superior de lo verosímil. Modernamente, los que basan la criteriología en el principio de la economía y del convencionalismo sostienen la misma aserción. Pero lo cierto es que la verosimilitud implica siempre un grado de posibilidad de lo contrario, mientras que la certeza se basa en la imposibilidad de negar el contenido de la aserción, que llamamos cierta. Para establecer, pues, una distinción entre lo meramente inverosímil y lo cierto podemos considerar como ciertas con certeza objetiva, *aquellas cosas que después de una progresiva legitimación de las percepciones no pueden rechazarse*. Por eso, el último fundamento de la certeza objetiva ni es subjetivo ni objetivo, sino más bien *lógico*. En último resultado, para Wundt, la certeza lógica se basa en las leyes del pensar, que son también las leyes del conocer, de suerte que para él la certeza tiene, en último término, un fundamento inmanente de carácter formal. Pero como no se da un pen-

sar sin contenido, las leyes mentales se aplican, en último término, á los contenidos de conciencia que son objeto de intuición. Por lo tanto, la armonía de las leyes mentales ha de estar motivada por el contenido de lo que pensemos. Los contenidos más simples de la percepción que se dan en cada contenido de experiencia, y en los cuales se ofrecen de una manera acabada los caracteres de una completa armonía, se nos dan en las *intuiciones espaciales y temporales*, en tanto en cuanto atendemos tan sólo á lo que se da como permanente en ella, junto á los contenidos cualitativos variables: es decir, al espacio y al tiempo. El tiempo y el espacio son los contenidos constantes de la percepción, porque en la serie de abstracciones posibles á que sometemos una intuición, permanecen como residuos constantes. En sí mismos considerados ni son percepciones independientes, ni formas *à priori* de la intuición, sino propiedades empíricas constantes que se presentan en todas las percepciones y en las cuales deben ostentarse también, de la manera más inmediata, las leyes de nuestro pensamiento. Estas leyes son, en último término, las leyes generales del pensamiento y de la realidad.

Por eso puede considerarse como objetivamente cierto *lo que se da en una unión incontradictoria, y que es conforme á la armonía universal de las formas de la intuición* (*Lógica*, página 421, t. I.) Tiempo y espacio constituyen así el contenido de la *Matemática pura*, así como los contenidos particulares del espacio y del tiempo se refieren más bien á las ciencias experimentales.

Las leyes y principios del pensar y conocer.—Wundt considera como leyes mentales las formas mentales, y en ellas propiamente las que se refieren al juicio. Dichas formas se establecen según las relaciones fundamentales entre el sujeto y el predicado, que son de *identidad* total ó parcial ó de dependencia parcial ó mutua. Las representaciones completas y los conceptos que de ellas se derivan abrazan las dos formas. La igualdad y la dependencia en sí mismas consideradas son irreductibles. Las leyes mentales son también leyes

del conocer, y se refieren tanto á la intuición como á los conceptos propiamente dichos. Pero más propiamente se refieren á los conceptos, porque las intuiciones propiamente dichas no ofrecen nunca una identidad completa. La intuición da ya indirectamente la relación que contienen las leyes mentales; pero, en realidad, las oposiciones, semejanzas y dependencias no surgirían sino mediante la acción de los conceptos. Tenemos aquí un punto de vista semejante al de la idea del realismo moderado en el campo de la escolástica (*universalia in re*). La intuición como tal no presenta nunca el fundamento de una división, sino más bien objetos que la motivan. El fundamento está en los conceptos propiamente dichos, y la razón de esto es que, para hacer una división ó clasificación hay que atender á caracteres comunes ó diferenciales que sólo pueden lograrse por la abstracción y la determinación, funciones que pertenecen propiamente al pensamiento. Pero el concepto no puede separarse de los contenidos empíricos dados en la intuición, y cuando lo hace, tiene que apelar al símbolo. La simbólica mental puede tener dos formas, según que se separe más ó menos de la verdadera intuición. Pero toda *Simbólica*, en último término, tiende á la realidad. En este sentido, lo *real* y lo *posible*, son conceptos límites de distinta significación. Lo real, es una infinitud intensiva; lo posible, una infinitud extensiva. Todo símbolo representa una posibilidad mental. De aquí arranca el valor de la hipótesis en la esfera del conocimiento intelectual. Pero el criterio de realidad sólo se logra por el pensamiento, cuando éste se basa en las leyes mentales para formar conceptos, que se consideran como aproximaciones á algo realmente dado. Por eso la hipótesis tiene dos sentidos: ó se considera como un elemento mental auxiliar de lo que por la realidad nos es dado, ó como una representación de un concepto que, si puede pensarse, está en oposición con la serie de conceptos de la experiencia propiamente dicha. Por eso, la formación de hipótesis es una ley de necesidad mental. Las hipótesis en el campo de las ciencias naturales nos

dan el concepto de substancia. En el campo de la Psicología nos dan la idea de los elementos psíquicos y de la posibilidad de su reductibilidad; la idea del espíritu pertenece á la esfera del conocimiento racional que trata de reducir á unidad y síntesis las dos esferas inferiores del conocimiento. Pero las hipótesis, en último termino, deben fundarse y no contradecir las leyes fundamentales del pensar y del conocer.

En la *Teoría del conocimiento* de Wundt, la palabra *axioma* tiene una extensión que trasciende del conocimiento de las matemáticas propiamente dichas. En este sentido, considera como axioma toda proposición que no es susceptible de prueba y que tampoco la necesita. Con esta amplitud, la palabra axioma tiene una significación de ley fundamental del conocimiento. De aquí se deduce que sólo son posibles axiomas ó leyes mentales en aquellas ciencias que tienen dominio propio. Por esto, sólo pueden considerarse como axiomas los que tienen carácter lógico y los que tienen carácter matemático, teniendo los lógicos cierta prioridad. Los axiomas lógicos son los que tienen un carácter más general, porque hacen abstracción de los contenidos empíricos del conocimiento; pero, por lo mismo, son los que tienen más valor, al cual siguen los axiomas matemáticos y á éste los físicos, cuyo valor es en cierto sentido hipotético. Pero estas tres clases de axiomas tienen una aplicación adecuada en la experiencia. Por lo tanto, los axiomas matemáticos pueden considerarse como una aplicación de los axiomas lógicos, y los físicos como una aplicación de los matemáticos. Todos los axiomas, sin embargo, tienen un carácter abstracto, y, en este sentido, se pueden considerar como postulados. Los axiomas se distinguen de las hipótesis en que no pueden estar nunca en contradicción inmediata con la experiencia y series de conceptos en ella dados. En este sentido, los axiomas se consideran, no sólo como leyes de la vida mental, sino como elementos reguladores de un ejercicio. Y así corresponden, desde luego, á los procesos lógicos del pensar y del conocer, aunque como



productos abstractos de la actividad mental sean cronológicamente posteriores.

Los axiomas lógicos para Wundt, son el principio de identidad, el de contradicción, el de exclusión del término medio y el de razón suficiente. El principio de identidad ha sido formulado por Leibniz en esta forma: A es A, ó todo sér es igual á sí mismo. Este axioma expresa, ó bien que en toda relación de conceptos cada uno debe conservar las propiedades que le corresponden, y en este sentido el principio tiene evidencia inmediata, ó bien puede referirse á la conformidad de la constancia de los objetos dados en la intuición, con la aptitud mental para percibirlos como tales. Pero el carácter de postulado nace, no de esta segunda significación, sino de la primera. Por lo mismo que este principio no nace de la experiencia ni se da propiamente en ella, se considera como una función lógica que consiste en reconocer lo que es idéntico como tal (*in der Erkennung des Übereinstimmender als Übereinstimmender*).

En este principio encuentran su base los juicios afirmativos. El principio de contradicción supone el de identidad, como la negación supone la afirmación. El principio de contradicción tiene dos formas. En la forma dada por Aristóteles se establece la relación entre un juicio positivo y su negación. Los juicios «A es B y A es no B se excluyen». La forma dada por Leibniz se refiere, no á la relación de un juicio positivo con otro negativo, sino más bien á la relación de un concepto positivo con su negación. Su fórmula es ésta: A no es A. El principio de contradicción es la base de los juicios negativos. En relación con este principio está la doble negación (*duplex negatio affirmat*).

La fórmula del principio de exclusión de un término medio es ésta: A es B ó no B. De estos axiomas no hay que confundir la relativa dependencia en que unos están con respecto de otros, con su generalidad, pudiendo considerarse como el más general el que comprende en sí menor número de suposiciones. El principio de exclusión del término medio,

ya reconocido por Aristóteles para el silogismo, es el fundamento de los juicios disyuntivos; pero puede considerarse también como la forma de división cuando, aplicándose en relación con los anteriores, no tienen éstos una forma tautológica. El principio de razón suficiente ha recibido diferentes interpretaciones, según el sentido que se dió á la palabra *principio y causa (causa et ratio)*, que para el racionalismo es la forma mental del principio de causalidad. En Locke y en Hume, recibió ya *distintos sentidos* la interpretación de los dos principios. En Leibniz el principio de razón se hace principio de razón suficiente refiriéndose á verdades de carácter empírico; pero adquiere también un carácter metafísico. Así como Wolff quiso reducir el principio de razón de sér al de contradicción, Hamilton quiso reducirlo al de identidad. Pero, en realidad, el principio de razón es para Wundt una ley general de nuestro pensar, sin que se restrinja solamente á las cosas de la experiencia ni se amplifique del modo como lo ha hecho Schopenhauer.

La relación de dependencias, que expresa el principio de razón de sér tiene valor propio; por eso puede decirse que, así como los anteriores principios se refieren á las formas en sus tres posiciones (afirmación, negación y disyunción), el principio de razón de sér se refiere principalmente al raciocinio. El principio de razón de sér es una forma del principio general de relación mental, que se aplica á contenidos de experiencia, apoyándose en consideraciones que se refieren, tanto á la unión predicativa de los conceptos en los juicios que estén en relación, como á su posición. Sin embargo, el principio de razón de sér supone el de identidad. Considerado este principio como el fundamento de la dependencia de las formas mentales entre sí, se funda en relaciones de igualdad, diferencia y unión de los conceptos.

Al aplicarse á las cosas de la experiencia, debe darse en armonía con el principio de causalidad. Y, en este sentido, las generalizaciones de la experiencia, al darnos leyes naturales, pueden considerarse como una aplicación del principio lógico



de razón de sér á la experiencia. Por eso, las leyes que se refieren á la experiencia, tienen un doble carácter teorematíco: en cuanto se apoyan en el principio de razón de sér, objetivo, en cuanto responden á la conformidad de los conceptos de razón y causalidad.

Con estos datos ya se podrá pasar al concepto de realidad.— Este concepto está indirectamente esbozado con lo anteriormente dicho; se basa en los conceptos de tiempo y espacio, como dados inmediatamente en la intuición, y la idea abstracta de realidad se logra con la aplicación de los postulados matemáticos y físicos en los contenidos de la experiencia, á donde se aplican también los postulados lógicos. Así, la idea abstracta de *realidad* se alcanza por una doble diferenciación de carácter subjetivo y objetivo.

El concepto de realidad pura descansa en los conceptos de substancia, causalidad y fin combinados. La idea ontológica de realidad es una idea trascendente que abraza en sí las ideas ontológicas y psicológicas, por donde resulta que, en último término, en su desenvolvimiento natural, se confunden los límites de la lógica y de la metafísica, la idea pura de realidad trascendente que para Wundt radica en la voluntad y la idea de representación, que está con ella en mutua interdependencia. En último término, realidad es sinónimo de unidad universal.

No podemos insistir más en el desarrollo de estas ideas hasta hacer el estudio de la Psicología y de la Metafísica de la Naturaleza en Wundt, cuyo contenido está en relación directa con los problemas arriba esbozados, que, por otra parte, son meras indicaciones á una idea, que más bien pertenecen á la Ontología que á la Teoría del conocimiento. Esto iustificará la brevedad que le concedemos.

La Metodología de Wundt.—Si se repasan las obras clásicas de Lógica en la literatura filosófica alemana (Lotze, Scuhppe, Sigwart, etc), se notará, desde luego, la gran diferencia que las separa de la *Lógica* de Wundt, y esta diferencia radica en parte en la gran importancia y extensión que

concede á la Metodología, hasta el punto de que se duda, como se le ha reprochado por algunos filósofos en Alemania, si se trata verdaderamente de una obra de Lógica ó de una Enciclopedia científica. Y es á mi ver interesante insistir en este punto, no sólo por merecer mi unánime adhesión, sino también porque de su explicación depende la posición lógica respectiva que se adopte y la justificación de la adoptada por Wundt. Ya Mill, en su *Lógica* consagra todo el libro VI al estudio de las ciencias morales (*Book VI On the logic of the Moral Sciences*). La *Lógica*, de Bain, contiene una mayor extensión dedicada á la Metodología científica, y la de Wundt parece inspirarse en ella; pero, sin duda, con una más rigurosa sistematización del plan, que obedece, desde luego, á la posición con tanta seguridad adoptada en el punto de la clasificación de las ciencias y en el de las relaciones entre la Lógica, la Ciencia y la Filosofía. Tres razones primordiales exigen que una obra de *Lógica* se consagre con toda amplitud á estos desarrollos metódicos; la una, consiste en el hecho de la excesiva desmembración científica verificada á consecuencia de la división del trabajo y en la tendencia real, que existe en cada dominio de la investigación á hacer trascender las generalizaciones logradas de los límites propios; la segunda, se refiere á que, en último término, toda investigación de la experiencia ó toda especulación tropieza con principios y leyes generales, que son propiamente considerados, principios y leyes lógicas; la tercera, se refiere á la necesidad de armonizar y simplificar el trabajo, determinando bien los linderos, comparando los métodos de un mismo grupo de ciencias y precisando la dirección más segura que hay que seguir teniendo siempre en cuenta el carácter de la ciencia particular en que se trabaja y, además, su relación con el espíritu científico general, que predomina en cada época. Tan fundamentada está esta tendencia que, en los círculos propiamente científicos, se trata de considerar solamente como lógica científica la lógica que resulta de los métodos de investigación logrados por cada ciencia. La lógica se convierte, pues, en una metódi-

ca, no perdiendo de vista que, si es seguro fundamentar las reglas y principios lógicos con un carácter inductivo, no lo es menos fundamentar la tendencia á una síntesis científica general, en principios y leyes que no son del dominio exclusivo de cada ciencia en particular y que se refieren, por lo tanto, ó á la Lógica ó á la Metafísica. *La Metodología* de Wundt, en vez de ser una Enciclopedia científica, cuyo contenido carece de valor para los investigadores, para quienes si alguno tiene de carácter general, es cultural propiamente, es, en realidad, un campo de experimentación para las restantes partes de la Lógica, principalmente para la Lógica formal y para la Lógica transcendental (denominaciones kantianas). Y así, viendo cómo en cada ciencia particular los principios y leyes lógicas se realizan, las verdades de carácter deductivo se corroboran en la experiencia, y además, la lógica sólo merece el nombre de Lógica científica, cuando, en cierto sentido, contribuye á la organización y al desarrollo de la ciencia. Así, pues, la lógica da á la ciencia medios de trabajo y seguridades de orientación, y á su vez recibe de la ciencia corroboraciones que garantizan el valor de sus resultados. La Lógica viene á ser, pues, para la ciencia, como una especie de Dios krausista para el Mundo; se da inmanente en ella y de ella recibe la razón de sér, la fuerza y la finalidad de su existencia. Por otra parte, no debe perderse de vista el carácter de la época actual en que la experimentación ha logrado tan enorme desarrollo. Una lógica que aspira á ser científica no puede evadirse de movimiento científico general de la época, so pena de quel como inútil, se la considere.

El gran valor que la lógica puede dar á la ciencia, está, según Wundt, basado en la clasificación de las ciencias, clasificación que, si se atiende á la historia de las clasificaciones, sólo puede tener un carácter provisorio, estando más bien fundada en las exigencias del trabajo científico que en otras razones. En este sentido, divide Wundt las ciencias en ciencias formales y reales, y éstas á su vez en ciencias de la naturaleza y del espíritu; según esta clasificación establece el plan



del desarrollo de su *Metódica*, empezando por las ciencias matemáticas, siguiendo por las ciencias naturales y terminando, en el tercer volumen, con el estudio del método de las ciencias del espíritu. Como las observaciones críticas a esta última parte de la clasificación están patentes en mi programa de *Lógica* y las de carácter general están ya hechas en otra parte, no hemos de repetirnos aquí.

Sólo diremos algo respecto al valor que concede Wundt a la inducción y a la deducción, haciendo también algunas consideraciones respecto al concepto de las ciencias del espíritu.

El método.—Análisis y síntesis constituyen para Wundt las dos formas más generales de la investigación. A ellos corresponden respectivamente dos métodos compuestos: abstracción y determinación; inducción y deducción. La abstracción corresponde al análisis, la determinación a la síntesis.

La inducción se apoya principalmente en el análisis; la deducción lo supone. A los métodos de investigación corresponden los de exposición y de ellos dependen. La definición corresponde al análisis y a la síntesis. En la clasificación se incluyen la abstracción y la determinación. La demostración se apoya en la inducción y la deducción. El análisis es, para Wundt, el primer paso de la investigación científica. Comprende tres grados: primero, análisis elemental que descompone un fenómeno en sus elementos, y tiene un carácter puramente descriptivo; la segunda forma tiene el carácter de análisis causal: consiste en descomponer un fenómeno en sus partes integrantes, teniendo en cuenta las relaciones causales del mismo. El procedimiento experimental en su forma analítica se basa en la variación de los elementos del fenómeno que se estudia. La tercera forma de análisis, es el análisis lógico, que atiende a los elementos lógicos del concepto.

La forma fundamental del análisis elemental es el juicio disyuntivo; la del análisis causal el juicio de dependencia con-



dicional; el análisis lógico se expresa en el juicio condicional, cuya fórmula matemática es esta:

$$M = f(A, B, C, \dots)$$

La síntesis puede tener un carácter productivo ó reproductivo. La síntesis tiene también su aplicación en el proceso experimental con carácter comprobatorio. La síntesis puede tener también un carácter constructivo. La síntesis puede tener también las mismas formas que el análisis; pero tiene una aplicación más limitada. La síntesis puede considerarse como un metástasis del análisis, y así su expresión formal se verifica en el juicio copulativo y en el juicio compuesto de dependencia, cuya fórmula es esta:

$$(A, B, C \dots) \supset M \text{ ó } f(A, B, C \dots) = M.$$

Inducción y deducción.—Aristóteles opone la inducción (ἐπαγωγή) al silogismo. Para Aristóteles la inducción tiene el carácter de inducción completa. En Bacon, la inducción adquiere el carácter que hoy tiene. Su tabla de instancias positivas y negativas corresponde á la segunda figura de Aristóteles. Tiene, además, una tercera tabla de producción progresiva; pero incurre en el mismo error que Aristóteles al creer que sólo la inducción completa tiene valor. Considera la inducción como un proceso, por el cual afirmamos que lo que las causas particulares representan como verdadero, puede extenderse también á otros casos, que se encuentran en las mismas condiciones que los observados. La inducción tiene, para Mill, continuador de Bacon, un carácter distinto que en Aristóteles: es un procedimiento que concluye, no de lo particular á lo general, sino de un caso á casos semejantes y posibles, porque Mill no admite la idea universal. Wundt considera que la inducción se basa en el principio de causalidad, encontrando su forma lógica específica en la metástasis del silogismo, forma que sólo tiene valor para el ra-

zonamiento inductivo, pero no para el método de la inducción. Lógicamente considerada como razonamiento, tiene el carácter de razonamiento *asociativo*, en relación estrecha con el razonamiento comparativo, encontrando su fundamento en la abstracción. Wundt considera que las leyes logradas por inducción sólo tienen valor a condición de que las leyes de nuestro pensamiento, sean al mismo tiempo leyes de los objetos del pensamiento, lo cual está en conformidad con su monismo idealista realista; pero a nuestro modo de ver se confunden aquí dos órdenes completamente distintos: el orden lógico y el orden real. Es cierto, que las leyes lógicas deben corresponder y corresponden a las leyes de la naturaleza; pero no podemos admitir, que una ley natural sea al mismo tiempo expresión de una ley lógica, como no podemos confundir nunca el dominio de la representación y de las formas con el dominio de las causas y de los procesos naturales. Aquí es donde debiera aplicarse con todo rigor el *paralelismo* que Wundt aplica en el terreno de la Psicología fisiológica. La inducción tiene para Wundt tres fines: primero, establecer leyes empíricas; segundo, generalizarlas para lograr leyes de experiencia; tercero, derivar de ellas la ley de causalidad y la fundamentación lógica de la realidad.

La deducción puede considerarse con carácter independiente ó en relación con la inducción. Tratándose de lograr un resultado de carácter complejo, la deducción es tan importante y valiosa como la inducción. Galileo encontró la ley de la caída de los cuerpos por la deducción. Newton logró la ley de la gravitación por el procedimiento inductivo; pero en la Moderna Astronomía se adquiere con un carácter deductivo. La deducción puede ser ó no, una metástasis de la inducción; pero su punto de partida es siempre el establecimiento de una relación de carácter causal ó lógico. Tanto el procedimiento inductivo, como el procedimiento deductivo, pueden dar objeto a la aplicación del análisis y de la síntesis. La diferencia consiste en que la inducción consiente ambos, mientras que la deducción acepta alternativamente uno de

ellos. Sin embargo, tiene preferencia el procedimiento deductivo por la síntesis. Dos caracteres hay que tener en cuenta en la deducción: 1.º, el carácter múltiple, que puede tener las proposiciones generales, que hacen de premisas; 2.º, el carácter del procedimiento auxiliar, que precisa la deducción. Las premisas pueden ser objeto de una definición ó pueden ser teoremas ó acciones. Como procedimientos auxiliares de la deducción pueden aplicarse análisis de conceptos, construcciones y procedimientos experimentales. La deducción analítica posee un carácter lógico ó causal, según que se aplique á las ciencias de la intuición y conceptuación pura ó á las ciencias de la experiencia. El análisis deductivo, comprende esencialmente tres operaciones, que se compenetran mutuamente. La primera consiste en el análisis de un concepto general en sus partes integrantes; la segunda, comprende el tránsito de un concepto general á otro menos general en el contenido ó de una ley general á un caso especial de la misma; la tercera, consiste en la transformación de los conceptos dados mediante una forma de sus elementos de unión distinta. De todas las ciencias son las matemáticas las que tienen un carácter más deductivo. En las ciencias del espíritu predomina la deducción analítica.

En la apreciación del valor de estos dos métodos, Wundt no se declara exclusivista como Stuart Mill y como Bernard, sino que más bien su fecundidad y su aplicación precede de la materia á que se aplican. Es conveniente repetir además, que como sucede en las matemáticas y en la mecánica, el procedimiento deductivo es un procedimiento que engendra ciencia, y en esto conviene Wundt con Aristóteles.

Conclusiones respecto á la Lógica de Wundt.—1.ª Tiene carácter psicológico-aperceptivo. No puede incluirse en la dirección del psicologismo propiamente dicho (Schuppe, B. Edmann y Sigwart), porque aunque considera que las leyes lógicas tienen su base en los procesos psicológicos, *formaliter*, tienen propia *sustantividad*.

2.ª Es una lógica realista, en lo cual se opone al idealis-

mo transcendental de Kant y de todos los que tratan de construir las nociones y conceptos abstractos de un modo *à priori*.

3.^a El realismo de Wundt tiene carácter genético, porque parte de las manifestaciones del realismo espontáneo; y tiene carácter crítico, porque procura someter lo que se da en la representación al dominio de las leyes formales del pensamiento.

4.^a Da á los conceptos un carácter abstracto y universal y un valor propio á su contenido, con lo cual se separa tanto del evolucionismo como del criticismo.

5.^a En lo que respecta al valor de los procedimientos racionales (inducción y deducción) adopta un criterio moderado, al creer que ambos constituyen dos elementos indispensables, tanto para la investigación como para la demostración.

6.^a Da á la Lógica un carácter doble: el de fundamentar el conocimiento y el de ayudar á la investigación; y como ambos caracteres los deriva de las leyes formales del pensamiento y de un dominio lógico peculiar, su obra lógica tiene un carácter orgánico y científico, con lo cual se separa del formalismo y del empirismo, que son las dos manifestaciones lógicas más importantes de la literatura científica contemporánea de Alemania.

ELOY LUIS ANDRÉ.

Leipzig (Alemania); Febrero de 1911.

Literatura.—Aristóteles: Lógica y Metafísica. Kant: Crítica de la Razón pura.—Wundt: Einleitung in die Philosophie.—Wundt: System der Philosophie.—Wundt: Logik.—Wundt: Kleine Schriften.—Külpe: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland.—Windelband: Die Philosophie in Dtsch. Geistesleben d. 19 Jahrh.—Baumann: Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehente.—Stein: Philosophische Strömungen der Gegenwart.—Erischeisen-Köhler: Moderne Philosophie.—Euken: Geistige Strömungen der Gegenwart.—Ueberweg-Heinze: Die Philosophie seit Beginn des 19 Jahr.—Wenzel: Die moderne Weltanschauungen in ihren Ausgleich.—Hoffding: Moderne Philosophen.—Falkenberg: Die deutsche Philosophie seit Kant. König: W. Wundts als Psycholog und als Philosoph.—Eisler: Wunds Philosophie und Psychologie.—Härtmann: Wundts-System der Philosophie.—Skribanowitz: Wundts-Voluntarismus.—Schuppe: Psychologismus und Normcharacter der Logik.—Sigwart: Logik.—Erdmann: Logik. Husserl: Logische Untersuchungen. Wund Essays.

PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN

La siguiente *Introducción á la Filosofía* ha nacido de las lecciones profesadas por el autor, durante una serie de años en la Universidad de Leipzig. Unas lecciones de esta naturaleza que, precisamente para los principiantes desenvuelven una materia difícil, exigen, según mi experiencia, que el profesor tenga aquel anhelo que le haga posible inculcarlo á los demás, para garantir el que cada discípulo se pueda formar una concepción del conjunto de la ciencia, ó que al menos pueda transformarla en sus partes, lo cual sólo es posible cuando el profesor siente en sí mismo también tal afición. Si comienza á declinar tal afición, debe considerar tal vez esto como una prueba de que es conveniente, ó dejar completamente el asunto, ó considerarlo desde un punto de vista completamente distinto del acostumbrado. En este sentido, doy al público estas lecciones, después de que probablemente las profesé por última vez, atendiendo á su contenido esencial y á su plan. Jamás fueron profesadas exactamente del mismo modo á como están impresas. Pues, en lo esencial, son apuntes hechos por mí después de la lección en el curso del último semestre, en donde naturalmente falta mucho que se utilizó como objeto de consideración en el discurso oral, mientras que, por el contrario, en la exposición escrita se añadieron aquí y allí desenvolvimientos de carácter complementario.

El plan y el objeto de esta *Introducción á la Filosofía*, se separa esencialmente de los excelentes Tratados de Paulsen, Külpe y Jerusalem, publicados con el mismo título, y esto puede reconocerlo fácilmente el lector enterado de estas materias. Mientras dichas obras, bien por una anticipación de las convicciones personales, bien por preferir un examen crítico de los diferentes aspectos en que se pueden presentar los problemas, reflejan con preferencia el estado actual de la Filosofía, se orienta esta exposición exclusivamente por rumbos de carácter histórico. Procura hacer ver cómo se han originado, no sólo la Filosofía, sino también los diferentes problemas filosóficos, para preparar de este modo un estudio sistemático de esta ciencia en su estado actual. De este modo se evita que, á pesar de su carácter histórico fundamental, se confunda con aquella parte de la historia de la filosofía, que, según la opinión personal del autor, determina su significación específica; me refiero principalmente á las relaciones generales con el desenvolvimiento del pensamiento científico, cuya adecuada exposición tiene lugar en la Historia de las ciencias positivas.

Estas relaciones permanecen aquí con carácter tácito ó, á lo sumo, se hacen meras indicaciones á ellas á fin de hacer patente, no sólo la estructura interna del desarrollo del pensamiento filosófico, sino también para determinar mediante el mismo el asunto futuro de la Filosofía. Esta *Introducción* renuncia á tratar todo lo que pertenece á la Filosofía como tal, bien sea considerándola como una concepción completa del mundo ó bien como una disciplina científica particular. Se propone conducir al lector al umbral de la Filosofía; pero renuncia á traspasar dicho umbral, en cuanto no es permitido ver *à priori* las consecuencias que puedan sacarse de las tendencias y resultados actuales, para que puedan servir de guía para el porvenir.

Con esto se indica también que este libro no pretende, ser ni mucho menos, una introducción á toda Filosofía posible. Más bien el procedimiento de la exposición histórica que si-



que ha de prescindir forzosamente de aquellas direcciones, que parecen apartarla ya de lo que hasta aquí ha constituido el desenvolvimiento de la Filosofía. Sobre esto he de confesar espontáneamente que considero como imposible, desde luego, tanto en la ciencia como en la vida, el mostrar á nadie el camino para alcanzar un propósito, cuando por sí mismo es desconocido. Por lo tanto pretendo, según esto, que esta obra no sea solamente una orientación acerca del asunto, del desenvolvimiento y de los problemas capitales de la filosofía en general, sino que también se pueda considerar como una preparación para aquel estudio de la Filosofía que mira principalmente á sus relaciones con las ciencias positivas. Por esto deseo que el presente libro pueda ser útil particularmente á aquella clase de lectores que vienen á la Filosofía del campo de las ciencias particulares para el estudio de las cuestiones que versan sobre la teoría general del conocimiento, la metafísica y la ética.

Las referencias á la Literatura filosófica, que añadí á cada una de las partes del libro ó párrafos, no tienen la pretensión de ser completas. Pero me parece muy dignas de tenerse en cuenta principalmente en consideración á los principiantes al menos, las fuentes principales, así como los trabajos históricos en los cuales pueden encontrar una enseñanza que sirva de introducción á muchas cosas, sobre las cuales tuve que limitarme á hacer indicaciones. Para evitar repeticiones, distribuí las citas de tal modo, que á la parte que corresponde al desenvolvimiento histórico de la Filosofía, se añaden indicaciones sobre las obras históricas más importantes, y á la parte que corresponde á las direcciones capitales de la Filosofía, las que se refieren á los trabajos de los mismos filósofos.

W. WUNDT

Leipzig, Marzo de 1901.





PRIMERA PARTE

MATERIA Y FORMA DE LA FILOSOFIA

1.º—MATERIA DE LA FILOSOFÍA

§ 1.º—La definición de la Filosofía

I. La lucha de opiniones sobre los problemas de la filosofía y su solución, comienza ya con la cuestión inicial de esta ciencia, que consiste en averiguar, ante todo, en qué consiste la Filosofía, pues esta cuestión está desarrollada por los mismos filósofos de muy diversos modos. Platón considera la filosofía «como el conocimiento del ente» ó sea de lo que es eterno é invariable. Aristóteles la distingue «como la investigación de las causas y principios de las cosas». Leibniz la describe como «studium sapientiæ», comparándola á un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, la ciencia de los principios y cuyas ramas son los objetos de las ciencias particulares. Fichte la llama «Doctrina de la ciencia». Con esto quiere indicar que la Filosofía no es solamente una ciencia general, sino también el supuesto de todas las ciencias particulares. Finalmente, Hegel la designa simplemente como «el pensamiento aplicado á la consideración de los objetos», expresión, que debe excluir la mera consideración empírica de las cosas, y que debe indicar además que consiste en una pura aplicación



del pensamiento racional. En oposición á esto hace resaltar en cambio Herbart la necesidad de un estudio preparatorio de las restantes ciencias, y considera que la «elaboración de los conceptos» constituye la materia esencial de la Filosofía. Pero pone el fin de esta reconstrucción lejos de las contradicciones que deben encontrarse en los conceptos que se emplean en la vida y en las investigaciones particulares. En la serie de estas definiciones se puede colocar también finalmente la de Augusto Comte, aún á pesar de su diferente punto de vista, que considera la filosofía, como un juego de palabras, como una disciplina, cuya especialidad consiste en hacer el estudio de las generalidades científicas.

2. Todas las definiciones hasta ahora dadas convienen á pesar de sus diferencias en lo esencial, para asegurar á la filosofía un contenido que comprenda el conocimiento general humano, frente á las ciencias particulares; pero hay una segunda corriente contraria, que con especialidad predomina en la filosofía inglesa de la experiencia, y que aspira á limitar el asunto de la filosofía á aquellas cuestiones generales acerca del origen y condiciones del conocimiento, que están próximas á la materia de la psicología, y también á las que versan sobre motivos y fines de la acción humana. Allí se ha procurado encumbrar la filosofía como la más general y con frecuencia la más elevada de las ciencias y aquí, en cambio, se procura, siguiendo á Locke y á Hume, considerar su asunto como un desarrollo de la teoría del conocimiento y de la teoría de la moral, por el cual, debe venir en ayuda de la ciencia, y se recomienda principalmente, por su valor para la vida.

Después de esta concepción se presenta otra; porque verdaderamente deja subsistir la filosofía como ciencia general, pero que al mismo tiempo quisiera limitarse á aquellos asuntos que encuentran su último principio de explicación, en la esfera de la conciencia humana. Según esto, debe definirse como una ciencia general del espíritu, cuya misión consiste en poner en relación la psicología con las ciencias del espíritu en su aspecto histórico y sistemático. Por el contra-

rio, el desenvolvimiento de los problemas de las ciencias naturales estará completamente fuera de su fin, y hasta se encerrarían aquéllos en la ciencia de la naturaleza ó en una doctrina general de la naturaleza. Hay, en especial, psicólogos como Ed. Beneke y más recientemente Th. Lipps, que representan esta concepción.

3. Mientras todas estas opiniones, pareciendo ser tan diversas en todo, convienen definitivamente en que el asunto de la filosofía debe considerarse en general como teórico, para cuya solución habrá que ensanchar y completar la esfera de acción de las restantes ciencias, hay sin embargo, desde hace mucho tiempo una segunda serie de opiniones, según las cuales, su problema debe ser ante todo práctico, el cual ya nada tiene que ver con la demostración teórica de las cosas, ó bien solamente ha de emplearse como un medio auxiliar puramente neutral. Según ellas, la filosofía no es la teoría de la ciencia, sino la *doctrina de los bienes*. Su dominio propio, no pertenece á la esfera del conocer, sino al mundo de los valores. Lo que es bueno no lo que es verdadero, es la cuestión capital que le preocupa. En la relación de estas dos cuestiones se ve en seguida comprendida, al mismo tiempo, su relación con las restantes ciencias.

Esta interpretación práctica es en realidad, por lo menos, tan vieja como la teórica; pero si atribuimos un valor á la tradición semi-mitológica de los griegos, que con las sentencias de los siete sabios, inaugura la historia de la filosofía griega, entonces es más antigua. Pues estas sentencias no contienen ninguna enseñanza teórica, sino máximas de vida y juicios sobre los bienes, que dan á la vida su valor pleno. Poco después nace, frente á la precedente especulación cosmológica, la estimación práctica de la filosofía con Sócrates. Pero por él se desenvuelve, á través de toda la filosofía subsiguiente de los griegos, ya aisladamente, ya acompañada de los intereses teóricos. Y hasta en la ciencia moderna no se ha extinguido. Así aun en la filosofía alemana del siglo XVIII la palabra «conocimiento del mundo», se emplea con predilección para

designar la filosofía. Se entiende por ella una consideración práctica del mundo, según la cual se atiende ante todo, á un juicio exacto sobre los bienes de la vida. En otra forma, y desde hace tiempo, la misma tendencia se ha hecho valer frente á la materia teórica de las ciencias positivas. No en un «conocimiento del mundo», en el sentido del siglo xviii, ni en una teoría de la virtud elaborada por reflexión, ni en una intención abstracta para obrar según ella, se encuentra el único modo de ser de la filosofía, sino más bien en una recta apreciación del *valor*, del de la existencia sobre todo y de los bienes particulares que constituyen el contenido de la vida. Con frecuencia le acompaña igualmente la tendencia á apoderarse de las concepciones posteriores de carácter reformista. En este sentido comprenden Schopenhauer, y después de él Federico Nietzsche (ó sea, desde otro punto de vista, que el de Lotze), el problema de la filosofía como teórico y práctico á la vez, pero salta á la vista, que el último aspecto es el más importante para ellos. En conclusión y para terminar, buscan algunos filósofos y teólogos modernos, incluyendo en ellos la parte práctica de las enseñanzas de Kant y de Fichte, la determinación del concepto en el sentido de una doctrina de los bienes ó de los valores.

4. Las dos concepciones, la teórica y la práctica, no están, sin embargo, en una oposición absoluta una respecto de otra. Esto ante todo se manifiesta, teniendo en cuenta que los sistemas filosóficos de mayor influjo histórico, procuran al mismo tiempo abarcar ambos fines: quieren ser sistemas científicos; pero quieren también alcanzar una estimación justa de la vida misma y de sus bienes. La filosofía que ha ejercido más poderoso influjo sobre los tiempos posteriores, es la de Platón. Concibe el sistema científico de su tiempo como una gran unidad armónica; su último propósito es, sin embargo, lograr una concepción del mundo que debe elevar al hombre sobre las necesidades y males de la existencia, satisfaciendo al mismo tiempo una necesidad religiosa. En ninguno de los grandes sistemas de los tiempos pos-

teriores se echa de menos tampoco este doble carácter: desde Aristóteles hasta Kant y Hegel. En consideración á estos dos propósitos que se juntan en cada período á los esfuerzos de la filosofía, se puede según esto, decir también, que mientras que en las definiciones sobre la materia de la filosofía hay divergencias, apenas ha predominado nunca una duda sobre el fin de la misma. Este fin consiste sobre todo en la *adquisición de una concepción general del mundo y de la vida, la cual debe satisfacer las demandas de nuestra razón y las necesidades de nuestra vida moral*. Este doble fin permanece subsistiendo en lo esencial, bien se considere la filosofía como un sistema científico subsistente por sí mismo, ó como el último resultado del conocimiento científico logrado por la reunión de las ciencias particulares; bien se circunscriba su materia á las investigaciones del fundamento psicológico general del conocer y del obrar, ó bien se la defina como una «Doctrina de los bienes» como una «ciencia de los valores». Aún cuando se conciba de una manera puramente teórica su problema, al buscar su solución debe indudablemente asociarse la cuestión de la significación práctica. O, por el contrario, por muy grande que sea la tendencia á trasladar enteramente su significación al aspecto práctico, la misma apreciación del valor necesita fundamentarse, apoyándose, por lo tanto, en las suposiciones generales de carácter teórico.

5. A pesar de esta armonía de concepciones sobre el *fin* de la filosofía, las opiniones acerca de su asunto se separan mucho, pudiendo reducirse, en general, á dos causas: primera, á la condicionalidad histórica que es común á la filosofía con todas las otras ciencias, y segunda, á la generalidad y á la vaguedad de aquel fin. Las dos causas se compenetran mutuamente, puesto que la generalidad del fin refuerza el influjo que el cambio de las circunstancias históricas ejerce sobre las opiniones. Con esto; pues, se protege igualmente en cada período el nacimiento de varios esfuerzos que encuentran su expresión en las varias y opuestas concepciones del mundo. Por esto es *la lucha de concepciones del mundo* un



fenómeno que incesantemente acompaña al desenvolvimiento histórico de la filosofía y que logra para ésta una incomparable y gran significación, tal vez porque ella no puede nunca compartir la lucha planteada en el terreno particular de la ciencia para la solución de los problemas.

Pero esta doble condicionalidad del planteamiento de los problemas filosóficos, que se relaciona tanto con el desenvolvimiento histórico del conocimiento científico, como con lo que está fundado en las diferentes concepciones prácticas de la vida, se explica, teniendo en cuenta que en el *fin* de la filosofía que arriba le hemos procurado asignar, están contenidos dos fines: uno *teórico*, puramente intelectual, el cual tiene sus raíces en lo más elevado de nuestra razón, según la unidad y la totalidad del conocer; y otro *práctico*, el cual pertenece á la parte afectiva de nuestra vida espiritual, el cual tiende hacia una concepción del mundo y responde á nuestros deseos *subjetivos*. Hay, según esto, dos motivos: uno de carácter *ético* y otro de carácter *lógico*, que salen al encuentro uno de otro; y puede suceder muy bien que uno de ellos se abra paso en determinado tiempo, primeramente para modificar al otro, ó que luchando los dos al mismo tiempo se opongan entre sí. Según esto, bien pueden originarse concepciones sobre la naturaleza de la filosofía, en las cuales su contenido se presente como completamente diferente. Pero las más de las veces se introduce el motivo ético al mismo tiempo en la consideración teórica de las cosas y se enreda también en la lucha de las concepciones morales del mundo. Con esto toma ciertamente este motivo ético en parte diferentes formas externas, según las distintas condiciones del tiempo, pero en sus propiedades esenciales está poco influido por las variaciones de la época. Por el contrario, cuanto más se transforma aquel motivo lógico, que junto aquél incesantemente tiende á abrirse paso, tanto más será sometido á la superioridad de las tendencias prácticas. Pues mientras la filosofía se esfuerza en ser un sistema general del conocimiento, está en continuas relaciones con el contenido de las ciencias particula-

res, que en parte por el progreso general del conocimiento, en parte por los intereses variables, que ejercen su influjo, en esta ó en la otra ciencia particular, está comprendida el incesante flujo del progreso. Estas relaciones deben modificar naturalmente á su vez el concepto que se haya adquirido antes de la filosofía. Así, para nosotros, este concepto se origina sobre todo como un producto de dos factores, de los cuales el uno se refiere al estado general de la ciencia de un período y encuentra su expresión en la materia teórica, en la cual se coloca la filosofía, mientras que el otro consiste en todas las condiciones históricas é individuales de carácter general, que pueden precisar la concepción ética de un período y de una filosofía particular. El primero de estos factores es naturalmente, común á todos los sistemas filosóficos de un período determinado, cuando éstos también pueden retratar el carácter científico del mismo en variedad de matices; pero cambia de un tiempo á otro desde el momento en que se adapta á la marcha del desenvolvimiento general del conocimiento científico. El segundo es, por el contrario, común en cierto sentido, á todos los períodos; pero en cada época presenta las concepciones filosóficas en las direcciones antagónicas, que entonces de nuevo logran en particular, por el estado general de la cultura, sus coloraciones particulares. Así se expresa la doble relación en que se encuentra la filosofía respecto á la generalidad de los intereses espirituales: su relación con la ciencia y su relación con la vida, fundada por una parte, en el incesante desenvolvimiento de la concepción filosófica del mundo y por otra en la lucha duradera, que se empeña en ella sobre las cuestiones más generales que versan sobre la significación y el valor de la vida. Puede desarrollarse una más que otra, y esto principalmente depende de las condiciones del tiempo. Pero en general, la condicionalidad de la materia filosófica, á través de la escala ya establecida *del desenvolvimiento científico*, presenta las formas más claras y sencillas y es al mismo tiempo la que imprime su carácter principalmente al des-

envolvimiento histórico de la filosofía. En la dependencia de la concepción general de la vida y de sus varias direcciones, se refleja según esto, *sobre todo* el estado de la *cultura*: aquí adquieren valor las influencias religiosas, sociales y políticas, que á su vez están sometidas también á varias relaciones y dan así á la concepción filosófica dominante un carácter variable.

6. En las denominaciones de «doctrina de la ciencia» y «doctrina de la conducta» se significan las dos concepciones más importantes y más opuestas, entre sí. Como «doctrina de la ciencia» ó «ciencia general», constituye la filosofía un elemento esencial del desenvolvimiento científico: aquí se determina la significación de su concepto, según la limitación lógica de su materia, frente á la de todas las otras ciencias. «Como doctrina de los bienes», toma parte en primer término en el desenvolvimiento de las concepciones morales del mundo; y en el establecimiento de esta materia interviene precisando ante todo la oposición de la conciencia científica y de la conciencia religiosa, en cuanto la filosofía tiene siempre la pretensión de ser una ciencia y de permanecer así en armonía con el conjunto de la conciencia científica de la época; para la conciencia general, la religión es la primeramente obligada á una explicación que anticipe la estimación de la vida y sus valores, dejando solamente á la filosofía la demostración, que saliendo al encuentro de la concepción religiosa, puede conformarse con ella ó separarse de ella.

Así nos llevan, pues, en resumen, los dos fines que encontramos asociados en los trabajos filosóficos de todos los tiempos, á dos cuestiones, basándose en las cuales será posible, sin duda, dar una decisiva definición del problema de la filosofía.

1) Como se relaciona el asunto de la filosofía con el de las ciencias en general, y en particular con el de las ciencias particulares de carácter positivo.

2) Como se relaciona la filosofía con la concepción general de la vida y en particular con aquella forma de la mis-

ma, con la *religión* que, como forma inmediatamente desarrollada por las necesidades prácticas, se habrá de encontrar ya en todas partes por la filosofía.

Literatura.—Platón, Rep., V, 19 u. a.—Aristóteles, *Metaphysik*, I, im Eingang.—Leibniz, *De vita beata*, I (Edit. Erdmann 72).—Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Werke I 38.—Hegel, *Enzyklop. der philos. Wissenschaften*, Einl., Werke VI.—Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, Einl., Werke I.—Comte, *Cours de philos. positive*, I, Leç. 1.—Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Buch XI, Kap. 12.—Riehl, *Über Begriff und Form der Philosophie*, 1872. *Der philosophische Kritizismus* I, 1876.—Beneke, *Neue Grundlegung zur Metaphysik*. 1822.—Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens* Abschn. I. 1883.—Lotze, *Mikrokosmos*, I, Schluss. *Metaphysik*, Schluss. Ausschliesslich als Güterlehre definieren die Philosophie.—Döring, *Philosophische Güterlehre*. 1888.—Kaftan, *Das Christentum und die Philosophie*. 1895.

§ 2.—Filosofía y ciencia

La contestación á la primera de las dos cuestiones arriba propuestas está comprendida en los cambios históricos que ha experimentado la relación de la filosofía con la generalidad de las ciencias. El resultado que podemos obtener de estos cambios consiste en que la posición de la filosofía, con respecto á las restantes ciencias, no fué de ningún modo igual en todos los tiempos, sino que se ha transformado en relación con el cambio de las necesidades de cada época. En consecuencia de esto, el concepto de la filosofía no es tampoco único, sino que para nosotros es hoy distinto del siglo anterior, punto que aún hoy con frecuencia es descuidado por los filósofos, así como también por los representantes de otras disciplinas. Pero este descuido es causa de la mala interpretación acerca de la labor de la filosofía dentro del conjunto de las ciencias.

2. Para la antigüedad son sinónimos los conceptos de filosofía y ciencia, principalmente de la ciencia teórica pro-



ducida por la pura tendencia del conocer. En este sentido considera Platón la filosofía, no solamente como una «adquisición del conocer» *κτῆσις τῆς ἐπιστήμης*, sino que incluye también en otra parte, dentro de la filosofía, la geometría. Entre los trabajos de Aristóteles se encuentran ciertamente ensayos especiales particulares, que él mismo difícilmente habría incluido dentro de la filosofía propiamente dicha, como son las partes de la tierra los que se refieren á los animales, etc. Pero ciertamente él los ha considerado solamente como trabajos previos y colecciones de materiales para determinadas disciplinas filosóficas. Tales trabajos, como los de física, política, en una palabra, todos aquéllos en los cuales se comprenden, en conjunto, los grandes asuntos de la ciencia, constituyen para la escuela aristotélica, sin duda alguna, parte de la filosofía. Esta relación experimenta por otra parte, en el siguiente período alejandrino, un ligero cambio, como si la investigación científica se especializase más, y con esto una gran parte del trabajo se suspende. Pero esto no impide que los matemáticos y filólogos del período alejandrino se afilien al mismo tiempo á determinadas escuelas filosóficas, y que su dirección sea también definida en el terreno particular del dominio científico de cada uno, en cuanto se trate de determinar si es peripatético, estoico ó académico.

3. La posición que adopta la filosofía en la antigüedad fué inconsistente en cuanto el cristianismo puso á su servicio la tradición de la filosofía antigua. El cristianismo no podía ser ciertamente ajeno á la ciencia; la ciencia debía subordinarse á la fe. Por lo demás, la forma de esta subordinación variaba según las condiciones del tiempo. En los primeros siglos, la tradición filosófica de la India, ya positiva ó ya negativamente, contribuía á la formación de la concepción cristiana del mundo y á su lenta transformación, en un sistema ordenado según el método científico, positivamente, por el influjo real que aquélla ejerció sobre la formación de los dogmas de la Iglesia cristiana; negativamente por la discusión apologética y polémica que suscitó. Después, en el período

de esplendor de la escolástica, se transforma esta relación de incondicional subordinación en una división de esferas. A la religión, al dogma, pertenecía el conocimiento superior, el conocimiento del mundo ulterior y del orden divino, por el cual este mundo y el otro están ligados según leyes. La ciencia era cosa humana, como todas aquellas cosas que sin el auxilio de la revelación podían ser conocidas por las luces naturales de la razón. Con esta limitación conservaba también la Edad Media cristiana la unidad de la ciencia y de la filosofía que de la antigüedad procedía. Se conservó justamente en lo esencial, en la forma establecida por Aristóteles, filósofo que predominó en la Edad Media, principalmente, en cuanto la sabiduría del tiempo exigía un dominio del contenido general de la ciencia, en el cual no se excluye de ningún modo cierta forma de división del trabajo. Sobre la ciencia humana, se eleva en el sistema escolástico la teología, así como en la doctrina de su más eminente representante: Tomás de Aquino, predominan sobre las cuatro virtudes humanas de la vieja filosofía, las teológicas fe, esperanza y caridad. La teología debe, no solamente completar el trabajo de la ciencia humana, sino también reaccionar sobre ella imprimiéndole una dirección. En las universidades de la Edad Media, y en su actividad científica, se retrata claramente esta relación: son realmente «universitates litterarum» en el sentido de que en ellas el estudio de la ciencia en general, de la filosofía, precedía al de la teología, como la única rama del conocimiento humano, que originaria, y casi exclusivamente, constituía el estudio obligado de los clérigos.

4. Esta relación se altera con el comienzo de los tiempos modernos. Dos condiciones cooperan aquí para cambiar de nuevo la posición de la filosofía. La primera consiste en el renacimiento de un pensamiento independiente y en la emancipación de la filosofía del dominio de la teología; la segunda en la independencia que a su vez logran cada vez más las ciencias particulares frente a la filosofía y con esto en la participación que toman en el progreso del trabajo científico.

Bajo el influjo de la primera de estas condiciones, procuraba la filosofía reconquistar su posición iteradora en la vida y en la ciencia. La segunda, por el contrario, realizaba por necesidad su progresiva diferenciación de las ciencias particulares. Con esto ganó ella para sí misma la posición de una ciencia universal «scientia universalis» como la llamaba Leibniz. En la forma con que la filosofía procuraba alcanzar este objeto influía, sin embargo, la anterior relación con la teología de muchos modos, ya en el sentido de querer ella también someter á su dominio la teología, ya en cuanto hacía controvertible su preponderancia. Por otra parte, se realizaba la diferenciación de la filosofía de la investigación científica de carácter particular, por la cual fué dominada aquélla por cada uno de los campos de las ciencias particulares, así como en la Edad Media dependió de la teología. Unas veces eran las matemáticas y las investigaciones experimentales de las ciencias de la naturaleza en el siglo xvii y en el xviii; otras veces, en cierta medida en el siglo xix; era el campo de las ciencias del espíritu de carácter histórico, los dominios que ejercieron un influjo predominante.

5. Pero además de esto, principalmente en los tiempos más recientes, surgían dudas sobre la supremacía de la autoridad científica de la filosofía. Precisamente, en consideración á la sucesiva bifurcación de los dominios científicos particulares que se presentan en la historia de la ciencia, se deja ya presumir, después de que este proceso de diferenciación está á punto de desarrollarse por completo, que no quedará ya nada para la ciencia madre de carácter general de la cual proceden las ciencias particulares; pues las grandes cuestiones que un día procuró resolver aquélla se han trasladado ahora á las disciplinas particulares. Cuando hoy casi se reconoce como general, que la psicología no es ya una ciencia filosófica considerada en sentido estricto, sino una materia particular, como la física, la química ó la historia, ¿por qué no suponer que la ética, ó la estética ó la filosofía del derecho y de la religión se asociarán también á las ciencias particulares, con las

que están en estrecha relación, así, por ejemplo, la ética á la historia de la cultura y de las costumbres; la filosofía del derecho á la jurisprudencia; la filosofía de la religión á la teología? Si alguna vez la escisión de los asuntos llegase á ser tan grande, entonces, el resto, que en la lógica ó la teoría del conocimiento permanecía como residuo, se podría considerar por sí mismo con una ciencia especial, de tal índole que apenas puede llamarse ya con el nombre de lo que antes fué la filosofía. Esta concepción sobre el estado actual y el porvenir de la filosofía ó se había acentuado, principalmente en los períodos más próximos á la actualidad, ó llegó paulatinamente en silencio en verdad á tan amplio desarrollo. Era aquí una comprensible consecuencia de la positiva emancipación introducida por la filosofía, que se había propagado en las ciencias particulares. Lo que no se conoce, no se puede impedir. El investigador especialista que profundizó en una materia particular, para cuya tarea no tuvo necesidad de salirse de su asunto, se inclinó por esto á considerar como superflua una ciencia general como la filosofía. Por otra parte, es sorprendente que semejante concepción se haya apoderado también de la filosofía. Así se explica que nuevamente, en un tono de desdén, quiera expresarse por completo el proceso de formación de los sistemas filosóficos hasta ahora producidos. Cuando se considera, según expresión de Alberto Lange, «como una poesía de pensamientos», se podrá también fácilmente llegar á la idea de que en los sistemas hasta ahora desarrollados se haya creado ciertamente la forma posible de tal poesía de pensamientos. Según esto, se transfirió á determinados dominios particulares que se consideran fuera de la filosofía, por lo cual, le queda á ésta solamente la misión de contar su propia historia. Esta opinión la sustentan de un modo más ó menos franco, principalmente los historiadores de la filosofía que siguen á Hegel. Como éste había explicado que el desenvolvimiento de la filosofía había llegado á su término con su sistema, no fué difícil suponer que desde entonces haya de ocupar la historia de la



filosofía el lugar que para las pasadas generaciones ocupó la filosofía misma.

6. Esta interpretación de la filosofía, como una ciencia que históricamente se desenvuelve, se deja percibir actualmente, pero ya sólo en manifestaciones aisladas. Bajo dos aspectos se ha hecho inaplicable. Una vez más, se han manifestado en la filosofía, ensayos nuevos y diferentes que desde los campos de las ciencias especiales, como la teoría del conocimiento ó la ética alcanzan nuevos puntos de vista, y también no le ha faltado á los nuevos ensayos de sistematización los cambios de condiciones científicas. La filosofía pues, en cierto modo, se resignó á ejercer su acción silenciosa en la esfera de la vida espiritual. Pero —y esto se hace comprensible para la filosofía de nuestro tiempo como para la que le precedió— en todas partes del campo concreto de la investigación científica, se ha despertado una necesidad filosófica más viva. En las matemáticas y en las ciencias físicas, así como en la historia, la ciencia del derecho, la sociología, el arte y la literatura, se ha filosofado no poco, como si la parte interna de las disciplinas pertenecieran al dominio oficial de la filosofía, pues se debe considerar ciertamente como acto de filosofar el estudio de las principales cuestiones, que ó bien trascienden á otro campo ó entran de lleno en la teoría del conocimiento. Precisamente con este trabajo filosófico, que renace solamente como elemento interno de las ciencias filosóficas, se hacen patentes los motivos, para conceder ciertamente á la filosofía contemporánea, una posición propia y distinta del conjunto de las ciencias, distinta de la que tuvo en tiempos anteriores, principalmente en la antigüedad y en la cultura de la Edad Media, pero sin que por esto su significación propia, haya en sí mismo carecido de importancia. Para la antigüedad el valor de la filosofía consistía en que encerraba en sí misma el contenido de las ciencias teóricas que respondían á una pura necesidad del conocimiento. Y se puede decir que, por el contrario, su valor para nuestro tiempo se afirma cada vez más sucesivamente en cuanto las ciencias

particulares, se han ido separando de ella, adquiriendo propia autonomía y originándose la necesidad de una ciencia general, que debe consagrarse á aquellos asuntos que precisamente por su generalidad no tienen cabida en ninguno de los campos de las ciencias particulares. Puesto que existen tales asuntos es nuevamente, por lo mismo, una condición indispensable que la división del trabajo científico y la constitución de dominios científicos que le corresponde permanezca siempre en cierto grado con carácter libre. Las materias de los campos particulares del conocimiento se compenetran con las de los otros, y ciertos problemas generales pueden ser resueltos principalmente solo con la ayuda de los resultados independientemente alcanzados por diferentes procedimientos. Así, pues, cada ciencia procede á la unidad y generalidad del conocimiento. Ningún resultado puede considerarse como seguro, en cuanto no se armoniza, no sólo con la esfera de hechos particulares con que se relaciona, sino también con los resultados alcanzados en otra parte. Esta aspiración á una reunión armónica, no está fuera de los límites de los particulares campos de investigación: tampoco los productos de los diferentes campos y las concepciones generales que están dominando en ellos, no deben, en último término, oponerse entre sí. En la física, ninguna de las leyes generales puede tener el mismo valor que en la química ó la fisiología, cuando las condiciones bajo las cuales esta ley se aplica, varían en parte y así las leyes mismas deben especializarse tomando distinta ruta. Igualmente sólo se pueden discutir en el campo de la historia aquellos motivos de la acción humana, que se consideran desde un punto de vista distinto de aquel en que se supuso en la Economía Nacional, la Ciencia del Derecho, ó, finalmente, la Psicología. Así se extiende la necesidad de unidad de nuestra razón, primero á las ciencias más afines; pero como consecuencia del perpetuo encadenamiento del trabajo científico, se extiende también después á las ramas más lejanas. Ninguna disciplina científica particular se separa por completo del sistema general del co-

nocimiento humano, y las cuestiones más fundamentales de dicho conocimiento penetran en todos los dominios científicos, bien dependan de los resultados alcanzados en ellos, ó bien ejerzan sobre ellos el influjo que los principios más generales ejercen sobre los más especiales.

7. Si procuramos reducir estas relaciones que resultan primeramente entre ciencias vecinas, y después directa ó indirectamente, también entre las más remotas, á sus últimos fundamentos, hay que tener en cuenta aquí exclusivamente dos puntos de vista generalísimos, que corresponden respectivamente á las diferentes direcciones, según las cuales se desenvuelve aquella tendencia á la unidad de nuestro pensamiento. El primero de estos puntos de vista consiste en la *generalidad de los conceptos científicos fundamentales*, y el segundo en el *valor general de las leyes del conocimiento humano*. Así los conceptos de materia, movimiento, fuerza ó energía, son comunes á las diferentes ciencias de la naturaleza. La física, la química, la fisiología desenvuelven aquellos conceptos desde su punto de vista respectivo y bajo ciertas condiciones diferentes. Más amplio es el círculo de los conceptos, causa, substancia, fin, que penetran en todos los dominios de nuestro conocimiento empírico, porque se presentan en todas partes en donde se intenta establecer cualquiera relación interna entre las cosas de la realidad. Lo mismo ocurre con las *leyes generales del conocimiento*, así como también con la cuestión de la *extensión, límites y seguridad del mismo*. La necesidad de responder á esta cuestión se presenta con carácter apremiante, porque las ciencias particulares admiten como resueltos todos estos problemas, en cuanto se sirven de ciertas suposiciones corrientes que se originan en nuestra experiencia práctica de la vida, sin haber logrado por esto obtener una prueba propiamente científica. El fundamento obvio de esto está en que aquí se trata de cuestiones que están fuera de los límites de los dominios particulares, y, por lo tanto, deben corresponder á una ciencia más general, que tenga por objeto propio las leyes del conocimiento humano

y los problemas más generales del conocimiento con ellas asociados.

8.º Así resulta de esta relación con el conjunto de las demás ciencias, una definición del concepto de la filosofía que muestra la posición que en el sistema científico actual le corresponde, y al mismo tiempo las necesidades que satisface. «*Filosofía es la ciencia general que procura sistematizar de una manera cierta los conocimientos comunes á las ciencias particulares y reducir á sus principios los métodos generales é hipótesis del conocimiento utilizados por la ciencia*».

Considerando como inequívoca esta doble relación de la filosofía con el conjunto de las ciencias, aún queda, sin embargo, sin precisar, su relación con aquella esfera de la vida, con la cual, desde su origen, está en relación recíproca, es decir, con la *religión*.

Literatura.—A. Lange, *Geschichte des Materialismus*² (1), II, 4. Abschn.—Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III (Werke XV) pág. 689: «Es scheint, dass es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen von sich abzutun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen.Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen».—Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, I² pág. 10: «Ein fortschreitender Bildungsprozess kann nur begriffen werden in einem fortschreitenden Erkenntnisprozess. Dieser fortschreitende Bildungsprozess ist der menschliche Geist. Dieser fortschreitende Erkenntnisprozess ist die Philosophie als die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes.... Was kann diesem Objekt gegenüber die Erkenntnis, die ihm entsprechen will, anders sein, als eine Reihe und Mannigfaltigkeit von Erkenntnisssystemen, die gleich ihrem Objekt ein geschichtliches Leben führen? Was kann also die Philosophie in dieser Rücksicht anderes sein als Geschichte der Philosophie?»—Dazu Wundt, *Über die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart*. 1874. (Essays², S. 1 ff.)

(1) Traducción española: Jorro, editor.

§ 3.—Filosofía y religión.

1. También la relación entre la filosofía y la religión cambia según las condiciones históricas. Pero en cuanto esta relación además, casi puede ser en sí misma considerada para cada época, ya de excisión, ya de simpatía ó ya de hostilidad, nace de aquí, ante todo, aquella lucha por las concepciones del mundo, que casi desde sus comienzos ha introducido la discordia en la misma filosofía. La historia de la filosofía, no solamente es un reflejo del desenvolvimiento científico, sino también el escenario principal de la lucha de las convicciones religiosas que en diferentes épocas agita los espíritus. Cuando esta lucha se traslada del campo de la filosofía al de la investigación científica logra, á pesar de todo, al mismo tiempo, la filosofía la importante misión cultural de una influencia de la concepción científica en el terreno de la fe religiosa, de modo que en realidad participa la ciencia principalmente ahora mediante la filosofía del desenvolvimiento de la concepción religiosa del mundo. En este sentido, la relación entre la filosofía y la religión comprende diferentes momentos, que al resaltar de varios modos en diferentes períodos, tienen en el carácter mudable de la filosofía misma, una participación esencial.

2. Así en la filosofía de los griegos constituye ante todo una clara muestra de la oposición contra el politeísmo de la religión popular, que frecuentemente va más allá de los esfuerzos científicos de los filósofos. La filosofía es aquí desde un principio, el campeón de una concepción monoteísta del mundo. En la doctrina de Platón y de Aristóteles, llega este desenvolvimiento á su punto culminante, en cuanto se asocia en ambas con la investigación hecha para fundir en una unidad la concepción científica y la concepción religiosa del mundo, de tal modo, que el último principio de la explicación científica del mundo, debe servir también para funda-

mentar la concepción religiosa. Esta tendencia sufre en los períodos posteriores de la filosofía griega, con los estoicos y epicúreos, algún cambio de forma, de modo que ahora, á menudo, no sólo se logrará una reforma de la concepción de la fe, sino también una substitución de la misma por la filosofía, evolución que tiene su fundamento en la decadencia de las religiones populares. La relación de la filosofía con la religión, no sufre por esto ningún cambio esencial: permanece siendo la misma, con un carácter parcial en cuanto la filosofía ejerce su influjo sobre la religión, pero no viceversa. Ciertamente, en la crisis de la filosofía antigua, merced al influjo de las ideas religiosas cristianas que se exaltaban cobrando fuerzas de reacción de parte de la filosofía india, se cambian el orden en el sentido de que ahora poco á poco va á ser la religión el determinado poder espiritual á cuyo servicio se pondrá la filosofía. Por esto las últimas manifestaciones de la filosofía antigua se esfuerzan en restablecer la antigua fe en los dioses apoyándola en una imprecisión filosófica y simbólica, en oposición contra la concepción cristiana del mundo que se imponía. Pero, á pesar de todo, serán sólo arrolladas por el mismo movimiento que ahora imprime su sello á la filosofía de la Edad Media que adquirirá preponderancia.

3. En este segundo período de la filosofía se ha cambiado la relación entre la filosofía y la religión en una relación de carácter contrario á aquella que en los tiempos culminantes de la antigua filosofía predominaba. La concepción religiosa del mundo aprisiona por completo la filosofía. La filosofía recibe ciertamente su dirección, á pesar de que los conceptos que de la antigüedad toma la permiten ejercer un importante influjo en el desenvolvimiento de los dogmas de la fe, en cuanto permanece al servicio de la teología, para el firme establecimiento de las convicciones de la fe cristiana. El papel que desempeña es solamente el de organizar científicamente, en particular las últimas. No sobre esta relación misma, sino solamente sobre la medida según la cual la filosofía puede estar libre de ayudar á la religión, subsisten des-

de un principio diferentes opiniones, que se condensan poco á poco en una lucha, que constituye un factor principal en la definitiva emancipación de la filosofía del dominio de la teología. La cuestión, que durante el transcurso de la Edad Media divide el mundo científico, es ésta: ¿Puede, desde luego la filosofía ser puesta al servicio de la fe, ó permanece ésta simplemente por sí misma establecida, y, por consiguiente, está aquélla en condiciones de establecer el conocimiento científico del mundo de los sentidos? Mientras progresa la decisión entre las dos alternativas, en la época de la desorganización de la filosofía de la Edad Media, se prepara ya la posición libre, que adopta la filosofía del comienzo de la Edad Moderna.

4. Pero á pesar de esto, la relación entre la filosofía y la religión no está tampoco resuelta ahora de un modo definitivo. En cuanto la filosofía moderna sufre la influencia de todas las corrientes filosóficas, que del pasado se derivan, será, por lo mismo, en ella mucho más violenta la lucha de las concepciones del mundo que en el pasado. La gran libertad con que se mueve el pensamiento filosófico ensancha el campo de combate de esta lucha. Primeramente predomina, como aditamento al divorcio que triunfó á la terminación de la escolástica de la Edad Media, una concepción que reserva para la filosofía la ciencia general del mundo, pero que reconoce el contenido de la fe religiosa como norma á la cual debe ajustarse también la ciencia. Según esto, la filosofía tiene ahora el valor de una ciencia pura. Pero como la fe es más valiosa que la ciencia, tiene, por lo tanto, que someterse la filosofía al dogma en caso de duda. Pero esta subordinación, en los primeros períodos de la filosofía moderna, se hace á menudo ciertamente, en una forma convencional, procurándose por ella, principalmente en los países católicos, evitar las posibles contradicciones de la Iglesia con las enseñanzas expuestas. Y por esto se desenvuelve ahora en el período del Racionalismo una concepción opuesta completamente, desde el principio á aquéllas. No está ya la filosofía sometida á la comprobación

de los dogmas religiosos, sino que, por el contrario, éstos están sometidos á la demostración de la filosofía. Así se origina la necesidad de una religión puramente racional, que haya de sustituir á las positivas existentes y que no sea particular como éstas, sino que sea universalmente humana, y que así como la filosofía exige ser un sistema del conocimiento de valor general, forma un sistema de la fe de valor general también. En cuanto además, la religión constituye en la generalidad de los sistemas filosóficos una parte subordinada á la ciencia, debe también solamente ser aquel elemento de creencia, que al mismo tiempo es objeto de ciencia, relegándose generalmente las diferencias en la concepción religiosa y científica del mundo á las formas más extremas de los sistemas que así se originan. El contenido definitivo de la fe se reduce á un número preciso de cuestiones científicas que, al aceptarse, pueden referirse, mediante consideraciones especulativas ó empíricas, al fundamento general del sér.

5. Este estado de cosas, en uno de los últimos períodos de la filosofía moderna, que siguen al del Racionalismo y cuyo comienzo está unido principalmente al nombre de Kant, experimenta una vez más un cambio esencial. Kant reconoce que la concepción religiosa del mundo no reposa sobre conceptos, que, como las de la ciencia, pueden ser definidos según criterios precisos, bien sean lógicos ó empíricos, sino que busca hipótesis transcendentales que, como tales, no tienen principalmente ningún contenido científico, pero que se apoyan inmediatamente en ciertos conceptos, en los cuales el conocimiento científico permanece siendo tal y que por esto poseen para el mismo una significación *regulativa*. Según esto se diferencian la Religión y la Filosofía como dos campos que se completan solamente en tanto en cuanto el mundo material presupone un mundo sobrenatural. Últimamente se comprueba ésta teniendo en cuenta que los mismos problemas científicos, en último término, se reducen á la cuestión transcendental de causa primera y de fin, cuestión que la ciencia puede plantear, pero no resolver.

En este sentido, se exige un recíproco respeto de las ciencias y de sus heterógeneas materias. Por este medio, en el período de Kant, el desenvolvimiento preciso de la filosofía se presenta en una vigorosa oposición con la filosofía de los pasados tiempos, aunque también en cierto sentido no han faltado retrocesos hacia la tendencia de los últimos hasta en la época actual. La filosofía tiene que ocuparse, como toda ciencia del mundo empírico y sensible único, que pueden ser objeto de nuestro conocimiento. Pues la filosofía aspira á ser, y no puede ser otra cosa ciertamente, que el nudo de remate en el sistema de las ciencias teóricas. El objeto de la religión, por el contrario, es el mundo sobrenatural, al cual ciertamente se refieren los deseos y esperanzas humanas, pero sin que en él se introduzca ningún conocimiento teórico, aunque el mundo de los sentidos, el mundo empírico se refiera á él, pues nuestras preguntas sobre el principio y fin de las cosas no quedan sin respuesta allí, donde nuestro conocimiento encuentra límites precisos, sino que más bien á causa de la especial naturaleza de la razón humana, tiende á traspasar estos límites. Como los dos mundos han separado completamente su contenido, por eso la filosofía tampoco puede dar leyes precisas á la concepción religiosa del mundo, así como la religión tampoco es competente ni está autorizada para entrometerse en los asuntos de la ciencia, sea esta filosófica, ó cualquiera disciplina especial. Según esto, así como la religión nada tiene que ver con que si la tierra se mueve ó no en el espacio, si el hombre procede de un antepasado semejante al mono, si los fenómenos psíquicos necesitan para su explicación de una substancia espiritual ó no, del mismo modo tampoco, la filosofía, desde los puntos de vista por ella alcanzados, no puede explicar como el hombre, según sus necesidades religiosas, se relaciona con el mundo sobrenatural, que completa para él este mundo sensible.

6. Sin embargo, no se pueden limitar las relaciones mutuas de la filosofía y de la religión á esta consideración de los límites de ambos campos. Pues el sabio, el creyente,

el filósofo y el hombre religioso, no son dos personalidades distintas que no se relacionen íntimamente. Por el contrario, la misma tendencia á la unidad de la razón humana, que tolera oposiciones entre las diferentes esferas de nuestro conocimiento, hace también necesario desde luego que la relación entre el conocer y el creer tenga valor. La filosofía del siglo xix procuró satisfacer esta necesidad de unidad por dos medios, y así ha creado dos sistemas de filosofía religiosa que, como diferentes realizaciones del programa establecido por Kant, del mutuo respeto de los dos campos, se oponen á las corrientes antirreligiosas del mismo período, que terminan en una completa sustitución de la religión por la filosofía. Una de estas formas consiste en atribuir al mundo natural y al sobrenatural diferentes funciones espirituales del hombre. El mundo sensible es el mundo del entendimiento, que lo ordena todo en sí mismo según sus propias leyes innatas; el mundo sobrenatural es el mundo del sentimiento, cuyo dominio propio es la inmediata comprensión de las relaciones del hombre con el fundamento sobrenatural de su propia existencia, y se manifiesta como sentimiento de dependencia en la religión. El principal representante de este desenvolvimiento del pensamiento kantiano, es Schleiermacher. La otra dirección consiste en considerar á la religión y la filosofía como productos necesarios de la razón humana, pues las dos, ciertamente, no poseen ningún contenido diferente, sino que solamente son dos formas en las cuales se desenvuelve en cada conciencia individual la actividad general de la razón. Una de estas formas está simbólicamente reproducida en las imágenes y sentimientos de un modo activo: su órgano es la fantasía, su producto la *religión*. La otra tiene un desenvolvimiento lógico ideal: su órgano es la razón en cuanto piensa, su producto la *filosofía*. Religión y filosofía son, por lo tanto, lo mismo, con diferente forma. El principal representante de esta dirección monista del pensamiento kantiano, que, por otra parte, implica al mismo tiempo una esencial transformación del mismo, es Hegel.



7. Aunque estos dos ensayos con sus esfuerzos para asociar en cierta medida religión y filosofía en una superior unidad, cuentan hoy con numerosos partidarios, las corrientes predominantes de la teología y de la filosofía se separan de ellos, ajustándose nuevamente de un modo más estrecho á la más general, y por lo tanto, más libre é imprecisa concepción de Kant. El desenvolvimiento de la moderna teología participa en esta ocasión de un modo esencial de la vuelta á Kant. En cuanto la teología procura cada vez más acercarse al límite de una ciencia real de la religión, debe obligarse á marchar inevitablemente entre la filosofía y la religión como miembro intermedio, de la misma manera que en otro campo distinto las ciencias especiales preparan el estudio de la filosofía, de tal modo, que el objeto propio de la filosofía no es el mismo contenido de la experiencia inmediata, sino el conocimiento de la misma adquirido mediante las investigaciones particulares. La teología, como ciencia, se subordina de este modo por una parte á las disciplinas históricas y filológicas, en cuanto se considera como historia crítica del origen de la tradición religiosa y de sus documentos literarios, y por otra, en cuanto no puede renunciar á un conocimiento de los orígenes psicológicos de las ideas religiosas y de su significación ética está en próximo contacto con la psicología y con la ética. Pero también la filosofía se corresponde con la teología en este punto de vista en el mismo sentido que, á los otros campos científicos particulares, cuando procura reunir en un sistema sin contradicción los principios y métodos de conocimiento de ellas. Según esto, en este sentido, la religión misma contribuye á la formación del inmediato contenido del estudio de la filosofía, lo mismo que la solución de cualquier problema matemático, histórico ó físico; por el contrario, este contenido se opone aquí también, en primer lugar al estado de cosas ya científicamente establecido, el cual se le presenta por la ciencia de la religión como un determinado campo de estudio particular en parte histórico y en parte psicológico. La filosofía de la religión se corresponde,



según esto, con la religión positiva como la filosofía del derecho con el derecho positivo, ó la estética con la historia del arte. En todos estos casos, la materia ya establecida por los dominios particulares, esto es, donde se trate de cualquier objeto de la vida humana, no es el inmediato contenido de esta vida, sino el producto del análisis científico de la misma lo que forma el objeto de la filosofía. Según esto, se puede también constituir aquí este objeto, solamente en el sentido de que la filosofía comienza su tarea general allí donde la investigación científica particular permanece incompleta: sobre todo con respecto á todas aquellas cuestiones en donde los resultados de los asuntos y métodos particulares que exija su objeto se introducen en los resultados y teorías de otro campo científico y se refieren á los problemas generales del conocimiento humano.

8. Comparemos la relación entre la filosofía y la religión (que partiendo del sucesivo desenvolvimiento histórico de esta relación, se ha llegado á constituir en una forma actual de la ciencia, en la ciencia de la religión propiamente dicha), con aquella otra relación que se nos ofreció arriba como la que sirve de norma para la filosofía y el conjunto de las ciencias particulares, porque responde á una necesidad fundamental de la ciencia actual, y es evidente que no encontraremos diferencia alguna, sino que, por el contrario, la ciencia de la religión se coordena al conjunto de las ciencias. La filosofía no puede fundar nuevas religiones, como tampoco puede establecer un orden jurídico ó hacer descubrimientos psicológicos. Su asunto es aquí también el estudio de los contenidos del conocimiento, formados y proporcionados por la investigación especial, y su coordinación con el sistema general de nuestro conocimiento. Esta materia es, en sí misma, teórica, pero de un modo indirecto, por la reacción que ejerce el conocimiento teórico sobre el práctico, es práctica también. Aquí en particular, para la ciencia que en este caso enlaza, desde luego la tendencia teórica con la práctica, para la teología, es obligatoria la posición en que procura asegurar

al conocimiento un influjo sobre la acción, del mismo modo que en el campo del derecho la ciencia del derecho, es la primeramente llamada por su relación con la filosofía del derecho á ejercer una influencia, también indirectamente, sobre el derecho positivo (ó sobre el orden jurídico de carácter positivo).

Las relaciones de distanciamiento entre la filosofía y la ciencia por una parte, y la filosofía y la religión por otra, según las cuales se han transformado poco á poco dichas disciplinas en los diferentes períodos históricos, merced al cambio de condiciones de cultura, se convierten definitivamente por este procedimiento en una relación armónica única. La posición de la filosofía respecto de las ciencias particulares se hace también extensiva á la religión. La definición general (pág. 17) arriba dada del concepto de filosofía como «ciencia general», por lo que se refiere á las relaciones entre la filosofía y la religión, no necesita de ningún complemento sino principalmente de una aclaración, pues en tanto que la ciencia de la religión, en toda su extensión, es una ciencia teórica de carácter independiente, debe enumerarse entre las ciencias particulares que constituyen el fundamento de la filosofía. La última limitación se hará extensiva también á la teología con más razón que á cualquiera otra ciencia y ciertamente permanecerá siendo útil, pues como todas las materias que permanecen en estrecha unión con la práctica de la vida, estará determinada al mismo tiempo por las tendencias que están fuera de los motivos de la ciencia propiamente dicha, y que, con frecuencia, se oponen á ella para detenerla.

Literatura.—Kant, Streit der Fakultäten, 1.-4. Abschn.—Schleiermacher, Reden über die Religion, 2. Dialektik (Nachgel. Werke, II, 2, § 242 ff).—Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Einleitung (Werke, XI). Vorlesungen über die Geschichte der Philos. Einl. B (Werke, XIII).—Albr. Ritschl, Theologie und Metaphysik. 1887.—W. Hermann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen usw. 1879.—W. Pfeleiderer, Religionsphilosophie ², II, 3. Abschn. III.—E. Tröltzsch, Religionsphilosophie, in der Festschrift für Kuno Fischer, I, S. 104 ff.—Wundt, System der Philosophie ², Einl. Ethik ³, II, 4. Abschn. 1. Kap., 4.—Dazu: F. R. Lipsius, Die Vorfragen der systemat. Theologie. 1899. Kritik der theologischen Erkenntnis. 1904.



§ 4.—La filosofía como doctrina de los bienes.

I. Desde los puntos de vista así alcanzados, se decide también ahora, la cuestión justificada por aquella concepción de la filosofía, según la cual ésta no es, ó por lo menos no debe ser, una ciencia teórica general, sino que toma la posición de una disciplina *práctica*, de una ciencia *de los valores* ó de una doctrina *de los bienes*. Se ha motivado esta cuestión á causa de la separación de la psicología de la filosofía, como un último dominio independiente y con asunto propio; pues desde entonces para aquélla, en el sistema de las ciencias teóricas, ya no se da ninguna posición permanente, puesto que no se puede considerar como objeto de estudio con carácter independiente ó reunir y compilar los productos generales de las ciencias particulares, ó querer volver á conocer de nuevo lo que éstas han conocido ya.

Ahora estaría evidentemente justificada la consecuencia inferida de la sucesiva división de las ciencias particulares, si el asunto general de la filosofía hubiese versado sobre el estudio provisorio en cierto sentido de aquellos asuntos particulares, que todavía no estaban suficientemente desenvueltos.

Pero no ocurrió así. Antes bien, este motivo ha sido constantemente muy secundario. Podrá naturalmente, ser exagerado en cada caso particular, siempre ciertamente, según la separación de los campos científicos particulares en contacto, y una significación como disciplina filosófica que hasta hace poco ha tenido la psicología y aún en parte tiene, no sería posible, de ningún modo, si una causa profunda permanente y progresiva entre otras efímeras no hubiese sido suficientemente eficaz. Dicha causa consiste, en la tendencia á la sistematización del conocimiento y sus métodos. Es evidente que la satisfacción de esta tendencia exige un trabajo científico único comprensivo, que trasciende los límites de las divisiones determinadas las más de las veces por motivos prácticos.



Pues no hay que examinar como por cualquiera ciencia particular se haya de hacer tal sistematización, sin invadir los campos de las demás ciencias. Al tener esto lugar, se cambia, sin embargo, con frecuencia, el procedimiento de las ciencias particulares en el procedimiento filosófico propiamente dicho, y al hacerse el ensayo de señalar su posición respectiva á una ciencia particular en los campos próximos de investigación, se hace inconcebible como puede suceder esto, sin que por eso se tenga en cuenta como se relacionan los contenidos de estos dominios mutuamente, y cuales son las consecuencias generales que de ellos se desprenden. Ciertamente, no se podrá negar, que á menudo el investigador científico que trabaja en un determinado campo de investigación particular, se planteará esta cuestión y puesto que se ha familiarizado lo suficiente, no sólo con las cosas particulares que se ofrecen á su consideración, sino también con el problema general del conocimiento, la resolverá á satisfacción. Pues es indudable que la filosofía no puede ejercer un monopolio como ninguna otra ciencia, tal vez con menos razón que otra, que se asocie con determinados supuestos de la educación técnica. Siempre es permitido filosofar al que quiere ó puede filosofar, sea ó no filósofo profesional. Pero como las materias filosóficas son difíciles de dominar, puesto que comprenden diferentes esferas de conocimiento, cuando esto tenga lugar en una forma que satisfaga las exigencias de las ciencias particulares ó de la filosofía, entonces no hay ningún fundamento para negar, ante todo, la existencia de este asunto; sin embargo, existe principalmente un fundamento para precaverse contra tal empresa, quien sin estar prevenido con los suficientes materiales, quisiera ponerse á ella. Pero por esto no se justificará la afirmación de que la filosofía haya de seguir desde ahora un camino completamente nuevo, en el cual se haya desprendido del compromiso hasta ahora contraído, y en donde en lo sucesivo no se trate para ella ya más de la cuestión que inquiere cómo, por qué y qué conoce el hombre, sino solamente del valor que pueda tener el conocimiento.

2. Los representantes de esta concepción, según la cual, encierran arbitrariamente toda la filosofía, en la ética únicamente, no han emprendido hasta ahora ningún ensayo para desarrollar su materia. En los sistemas históricos existentes, en los cuales las cuestiones sobre el valor desempeñan un papel preponderante, estuvieron asociadas siempre aquellas, sin embargo, con la consideración de los problemas teóricos. La filosofía, como doctrina pura del valor, es por lo tanto, ante todo, un tanteo. ¿Quién, en realidad, podría dejar de experimentar sin agrado que nuestras acciones, nuestros conocimientos y en cierto modo las mismas cosas son valores? Un programa filosófico de tal naturaleza es, por lo tanto, completamente adecuado, para simpatizar con los representantes de los dominios científicos particulares, principalmente cuando al mismo tiempo se les asegura, como al filosofar cada uno dentro de su propio recinto, como naturalista, historiador, jurisconsulto, etc., lo hacen en forma exacta y se ajustan á su materia. En este asunto, la filosofía, propiamente dicha, no tiene para qué mezclarse. Es dudoso ciertamente si cada dominio particular puede inclinarse á consentir en una tal división de dominios, no sólo en el sentido negativo de permanecer ellos sin ser perturbados por la filosofía, sino también en sentido positivo de que las decisivas apreciaciones de valor de ella son las únicas que deben permanecer. Hasta una ciencia tan teórica como la física no puede estar privada de estimaciones cuando añade un valor diferente á los diferentes fenómenos y leyes, según su utilidad general y según su significación para el conjunto de los fenómenos naturales. La economía nacional considera exactamente la teoría del valor como una parte muy importante de sus investigaciones generales. En la ciencia de la historia se habla generalmente poco sobre el valor. Y cuanto mayor intervención tienen los juicios en todo el contenido de la historia, de tal suerte que la vida histórica se restituye á las acciones de la humana personalidad, tanto más se expresa, sobre todo en estimaciones morales, la ponderación de motivos de tales acciones y sus



efectos. Finalmente, la psicología, que versa sobre todos los fenómenos de conciencia, comprende, no sólo los que poseen un valor lógico para nuestro pensamiento ó un valor ético para nuestra acción, sino también otros, á los cuales tal valor no pertenece (ó de los cuales no es propio). Pero con esto, por otra parte, la misma causa de la distinción de valores es también un fenómeno de conciencia, y difícilmente se podrá desprender la psicología del compromiso de dar cuenta desde luego del sentimiento de valor y después también del juicio de valor.

3. Según esto, es imposible defender la constitución de la filosofía como una particular «ciencia del valor», en el sentido de que el valor fuese un concepto que le correspondiese á ella exclusivamente y así sólo queda un camino, y es conservarle el carácter de una pura doctrina de los bienes. Ciertamente, hasta ahora, apenas está trazado este camino, pero será considerado como el que ha de seguirse en el porvenir. Principalmente en los dominios particulares, donde los conceptos y los juicios sobre el valor desempeñan un papel, se trata de un valor relativo á causa de la relativa significación de las cosas empíricas. Pero el valor absoluto, como necesariamente contrapuesto al relativo, ó según se dice, también como corrector suyo, se contrapone á éste. Por lo tanto, la filosofía no debe decirnos qué es lo que en estas ó las otras condiciones tiene valor, sino lo que en cada período existe como incondicionado. En una palabra, la filosofía debe ser una doctrina de los valores de utilidad general que corresponden á la naturaleza de la razón humana, siendo independientes de todas las limitaciones impuestas á esta razón, por el mundo empírico. En este sentido se presenta como una disciplina que da leyes, ó sea como una disciplina normativa. Su asunto no es la descripción ó explicación de las causas, sino el desenvolvimiento de las *normas* que, como leyes de la razón, deben dominar las causas.

4. Ahora tal concepción de la filosofía puede referirse á una pura y absoluta ciencia del valor, aunque en realidad



hasta ahora no exista más que en determinadas partes de la filosofía, en las cuales ciertamente los juicios sobre el valor desempeñan un papel preeminente. Los tres dominios á los cuales corresponde esto, son la *lógica*, la *ética* y la *estética*. La *lógica* contiene juicios de valor acerca del conjunto de lo que se piensa y conoce, la *ética* los tiene sobre los motivos de nuestra voluntad, la *estética*, finalmente, sobre el valor del sentimiento de agrado y desagrado que se asocia con nuestras representaciones. En un sentido adecuado á esta concepción, se consideran también por completo estos tres dominios como ciencias normativas. Mirando más de cerca el contenido y la materia de las mismas, aparece, sin embargo, que ninguna de ellas ha sido jamás puramente ciencia normativa, ni tampoco puede serlo por su objeto. Cuando Aristóteles explicaba la *lógica* como ciencia esencialmente normativa, deducía sus leyes de las formas del lenguaje y también ensayaba ya completar esta materia elemental con una amplia investigación de los métodos y normas del conocimiento científico. No de otro modo podemos proceder evidentemente, aún hoy, en el estudio de la *lógica*; sin embargo debemos procurar, naturalmente, tratar la materia, en un sentido que corresponda al estado de la ciencia actual, no como desgraciadamente ocurre aún con frecuencia, estudiándola con un criterio correspondiente á la ciencia escolástica ó aristotélica. Lo mismo puede decirse de las normas de la *ética* y de la *estética*. Si no pudieran estar comprendidas tampoco en las cosas de la vida moral y en los fenómenos de la producción artística en sí mismo considerados, no se habrían podido originar de ningún modo, sin que estas cosas objetivamente dadas, suscitasen en nosotros sentimientos y estimaciones, sobre cuyo origen sólo podemos dar cuenta por lo tanto, en cierto sentido, cuando analizamos, no sólo los mismos sentimientos subjetivos y estimaciones, sino también los objetos que los producen. En cuanto la *lógica*, la *ética* y la *estética*, quieren ser ciencias propiamente dichas, no es posible que renuncien á un análisis de las condiciones bajo las cuales



dichas normas se originan y con esto á una explicación de las mismas normas.

Si á la exposición de éstas solamente se limitasen, tendrían tanto de ciencias como un código penal ó una constitución de la propiedad territorial. También estos podrán llegar á ser objetos de consideración científica. Pero ante todo, solo ocurre esto, cuando se ha dado un fundamento y una interpretación científica á las definiciones contenidas en ellos. Por esto no se dan generalmente, ciencias normativas puras, sino que cada ciencia normativa es al mismo tiempo explicativa, y la propia materia científica es también igualmente en las ciencias normativas, procedimiento explicativo de ellas. Su diferencia de los otros dominios no consiste generalmente en que no tenga nada que ver con la explicación de los principios, sino, sobre todo, en que la parte más importante de los principios que deben explicar, poseen el carácter de normas y de estimaciones morales. Pues sobre todo, por medio de la influencia natural recíproca, de valor universal entre la concepción de los principios y su explicación, coopera en este caso, la última igualmente, para alcanzar una justa fórmula de las normas y de los juicios de estimación. Por otra parte, además, se pueden dar muchos dominios científicos explicativos, en los cuales, como en la mecánica, la física ó la psicología, se concibe una separación entre el valor y los principios como tales. No se puede dar ningún dominio científico, por el contrario, en el cual se renuncia fundamentalmente á una explicación de las causas. Norma y juicio de estimación cuyo fundamento, fin y conexiones, permanecen desconocidos, son sentencias del oráculo ó frases vacías, no realidades científicas.

5. La filosofía, en general, no puede ser naturalmente, una ciencia específica del valor, por la misma razón que no pueden serlo aquellos particulares dominios filosóficos, en los cuales, los juicios sobre el valor tienen importancia. Allí donde los juicios de estimación adquieren carácter filosófico, se distinguen principalmente por su naturaleza más general, en



el mismo sentido en que el contenido general de la filosofía se diferencia de los conceptos correspondientes á las ciencias particulares. Pero entonces, en fin de cuentas, juicios sin fundamento y explicación de lo que en ellos se enuncia, no pueden constituir, en sí mismos considerados, ninguna materia científica, y así también se explica con esto que la filosofía, más que cualquier dominio científico particular, adopte un punto de vista general para el estudio del mundo. Tal consideración general no es posible encerrarla arbitrariamente en cualquiera de las funciones particulares que cada investigación científica debe implicar: en cierto modo, es también explicable y ponderable; al mismo tiempo, todo lo que ella puede decir sobre el valor de la vida y su especial contenido, permanece siendo una opinión arbitraria é insegura, en tanto en cuanto no procura fundamentar tales juicios, al dar cuenta del conjunto de las cosas, con las cuales se relacionan dichos juicios. Por último, solamente cuando se ha orientado bien en esto, puede ordenar y asociar los grupos especiales, como los dominios científicos particulares. Pues cuando en consecuencia se considera el concepto de filosofía, como una teoría general del valor, tan sólo por tener en cuenta que la filosofía es también una ciencia, y no un discurso que se apoya sobre opiniones infundadas y subjetivas, esto induce además á considerarla como una ciencia general en el sentido arriba establecido, según el cual, los principios y métodos del conocimiento, deben precisar la materia de una ciencia general puesto que no encuentran su definitiva determinación en ninguna particular.

6. Pero como ciencia general la filosofía no precede, sino que subsigue á las ciencias particulares, pues sólo se pueden alcanzar los principios generales y métodos del conocimiento con el empleo de los especiales. Por otra parte, exige cada materia general por sí misma, un análisis de los diferentes problemas que en sí encierra y que forman parte de la filosofía, porque todas juntas no pueden encontrar cabida



dentro de las investigaciones de las ciencias particulares. En cuanto estas partes, constituyen en su conjunto lógico y ordenado el sistema de la filosofía, ésta debe ser preparada, por lo tanto, por la agrupación de las ciencias particulares. La diferenciación de los campos científicos se ha producido desde luego, no por motivos lógicos, sino por exigencias prácticas de la división del trabajo. Igualmente se podrá presumir que desde luego á tales fundamentos prácticos correspondan ciertas diferencias lógicas características, al menos en los más importantes miembros que tienen su origen en la naturaleza de los problemas científicos. Por otra parte, en la división real del trabajo científico, y principalmente dentro de cada dominio particular no se acostumbra á dar cuenta, ni de la relación de las ciencias particulares entre sí ni de la forma en que sistemáticamente se completan. Según esto, es evidente que después de la separación de las ciencias particulares de la filosofía, que hay que admitir desde luego, hubo la tendencia cada vez más acentuada á sistematizar las ciencias particulares, sobre cuyo conjunto se asienta desde luego el de la filosofía como ciencia general. De aquí se desprende una primera cuestión filosófica de carácter previo, que consiste en la clasificación general de las ciencias, á la cual, como una parte esencial, pertenece también la división sistemática de la filosofía.

Literatura. — Windelband, *Geschichte der Philosophie* ², pág. 548: «Der Relativismus ist die Abdankung der Philosophie und ihr Tod. Deshalb kann sie nur weiterleben als die Lehre von den allgemeingültigen Werten. Sie wird sich nicht mehr in die Arbeit der besonderen Wissenschaften drängen, zu denen nun auch die Psychologie gehört. Sie hat weder den Ehrgeiz, das, was diese erkannt haben, noch einmal erkennen zu wollen noch die Lust der Kompilation, aus den 'allgemeinen Ergebnissen' der Sonderdisziplinen allgemeinste Gebilde zusammenzuflicken. Sie hat ihr eigenes Feld und ihre eigene Aufgabe an jenen allgemeingültigen Werten, die den Grundriss alle Kulturfunktionen und das Rückgrat alles besonderen Wertlebens bilden. Aber auch diese wird sie beschreiben und erklären, nur um über ihre Geltung Rechenschaft zu geben: sie behandelt sie nicht als Tatsachen, sondern als Normen. Auch sie wird deshalb ihre Aufgabe als eine 'Gesetz-



gebung' zu entwickeln haben, aber nicht als das Gesetz der Willkur, das sie diktiert, sondern als das Gesetz der Vernunft, das sie vorfindet und begréift.»—Dazu Wundt, Philosophie und Wissenschaft, Essays, I. Logik ², II, 2, Kap. 5, und über das Verhältnis explikativer und normativer Disziplinen Ethik ³, I, Einl. Ausserdem die Literatur zu § 1, S. 10.

II.—LA CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS

§ 5.—Ojeada histórica sobre los principales ensayos de clasificación.

La clasificación de las ciencias es una materia propiamente filosófica. Pues en cuanto supone un estudio comparativo de las diferentes ciencias, según su contenido y según su método, es claro que su solución no puede encerrarse dentro de ninguna en particular. Como el mismo concepto de la filosofía, con el cambio de los tiempos, se ha modificado también el contenido de las clasificaciones científicas. En cuanto para la antigüedad constituyen una unidad, la filosofía y la ciencia, el plan de una clasificación de las ciencias se origina de la división sistemática de la filosofía. Entre dichas clasificaciones se nos presentan dos. Están fundadas en los dos sistemas más grandes y de mayor influjo que ha producido la antigüedad: el platónico y el aristotélico. Y pueden ser consideradas al mismo tiempo como el bosquejo general, que sirvió de norma, en las escuelas de estos filósofos para la división del trabajo científico. Las dos divisiones no están hechas expresamente por los filósofos mismos; pero en parte están fundadas en la disposición del contenido de sus trabajos, y, en parte, nos fueron transmitidas por sus discípulos.

Entre estas dos primeras clasificaciones de la ciencia, la platónica es la más importante: la aristotélica sólo es, en lo esencial, su desenvolvimiento. El principio establecido por



Platón, que prevaleció con notable perseverancia hasta los tiempos modernos, es el de las potencias del alma, que son objeto de estudio en los diferentes problemas científicos. Tales potencias del alma son tres: el *conocimiento ideal*, que se ejercita es el *διαλέγεσθαι* en el diálogo, y ciertamente, tanto en el diálogo como en la pregunta que el pensador á sí mismo se hace, y en las contestaciones que en sí encuentra; la *experiencia sensible*, que se aplica á los objetos de la naturaleza; y, finalmente, el *querer* y el *desear*, de lo que nacen la acción humana y lo que de ella procede. Así resultan ser la *dialéctica*, la *física* y la *ética* las tres partes de la ciencia. Como tales fueron consideradas expresamente por Xenócrates, discípulo de Platón; y los más importantes diálogos platónicos se ajustan sin dificultad á este esquema: así pertenecen el Teteo, Parménides y el Sofista á la dialéctica; el Timoteo (en el sentido del concepto platónico del espíritu correspondiente al dominio de la naturaleza) y también el Fédon á la física; el Estado, el hombre de Estado, Filebo y Gorgias á la Ética. Sin embargo, estos tres dominios no están mutuamente coordinados, sino que la dialéctica, el estudio demostrativo de las potencias superiores del alma, la razón en cuanto piensa, está colocada por encima de las demás. Por esto se comprende la dialéctica también en aquellas dos ciencias, en cuanto puede alcanzar un conocimiento completo, tanto de la naturaleza como de las normas de la acción humana. Así tenemos el siguiente esquema:

DIALECTICA

(RAZÓN)

FÍSICA

(Experiencia sensible)

ÉTICA

(Querer y desear)

1. Esta división que está enfrente á la diferenciación del trabajo científico, producida en la academia platónica, es sin

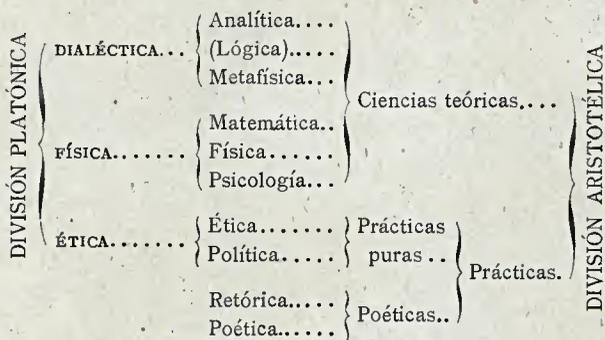


duda incompleta. El no separar la astronomía del contenido particular de la física, se puede, sin embargo, justificar teniendo en cuenta, que en la física platónica las cuestiones cosmológicas tienen preferencia. Igualmente la ética y la política forman un dominio único, en tanto en cuanto, las virtudes individuales logran de una manera esencial y preferente realizar su contenido, en la esfera de las relaciones con la vida pública. Y más extraño es que a las matemáticas, que especialmente fueron cultivadas en la academia platónica, no se le asigne en el sistema ningún lugar. Pero, por una parte, esto se disculpa, porque la ciencia matemática forma una parte integrante de la física, porque el Cosmos de Platón fué considerado como universal, ordenado según leyes matemáticas, y por otra quería ostentar el método matemático, principalmente como una aplicación del método dialéctico.

2. Frente al sistema platónico, en realidad significa ya el punto de vista aristotélico, una más perfecta división del trabajo. Es ciertamente difícil presentar aquí una clasificación que corresponda completamente a la intención del filósofo, pues aunque no faltan en los escritos aristotélicos observaciones sobre las relaciones y la clasificación de las ciencias particulares, estas observaciones, sin embargo, no concuerdan ni entre sí ni con el sistema establecido en los trabajos de Aristóteles. Se desprenden de este último dos puntos de vista, teniendo en cuenta los principios de división lógica acentuados principalmente por el filósofo, y se imponen también como elementos directores, el primero consiste en la división de los asuntos por las potencias del alma; la división platónica en las tres direcciones de un ejercicio de la razón, de los sentidos, del querer y del desear, es la que conserva también Aristóteles. Además de esto, como segundo punto de vista, viene la consideración del fin, al cual se coordina la actividad científica. Por la aplicación del concepto objetivo de fin a la división platónica tripartita, basada en las potencias subjetivas del alma, se encierra ésta en una división dicotómica en cuanto la dialéctica y la física se refieren al co-

nocimiento y la ética procura trascender, por el contrario á los principios de la acción. Según esto, se corresponden mutuamente aquéllas como ciencias teóricas y éstas como ciencias prácticas. Finalmente en consideración á los fines particulares que á la actividad científica se asigne, se forman dominios particulares dentro de las tres partes fundamentales. Así procede la actividad de la razón en parte al análisis de las formas y métodos del conocimiento, y en parte, á la investigación de los principios de las cosas mismas; por esto se divide la dialéctica platónica en Aristóteles en *Analítica* (llamada posteriormente lógica) y en *Metafísica*. La física, según que tome como asunto la investigación del mundo en general y de los fenómenos naturales de carácter general, ó los fenómenos de la vida, se divide en *física propiamente dicha* y en *doctrina del alma* (Psicología), la cual permanece en sentido amplio subordinada á la física, porque también le corresponde formar parte ciertamente del conjunto del mundo. Acaso se cruza, sin embargo, esta división con otra, que ha encontrado su expresión solamente en una observación de la metafísica, no en una disposición de los escritos de Aristóteles, en cuanto según ella, la física como doctrina de los cuerpos se percibe por los sentidos y se divide en *física propiamente dicha*, cuyo asunto es el movimiento y las variaciones del mismo y *matemática* que estudia lo inmóvil é invariable en estos cuerpos. Frente á ambas se coloca después la metafísica, como doctrina de los principios espirituales de las cosas, ó sea de lo incorpóreo é inmóvil, que debe ser considerada también como teología, porque es el último fundamento de todos los seres y fenómenos. De este modo aparece la matemática, por un lado, como parte de la física, y, por otro, como miembro de transición entre ella y la metafísica, puesto que también Aristóteles, en su metafísica considera como fundamentales los principios matemáticos. Finalmente, en la filosofía práctica alcanza una importante significación, la división del asunto según el fin. Aquí se divide la actividad práctica de la acción externa en *la acción* como

tal ($\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\varsigma$), cuyo fin es la misma actividad del sujeto que obra, y en la creación ($\pi\omicron\lambda\epsilon\sigma\iota\varsigma$), cuyo fin consiste en el objeto que ha de ser producido. Según esto, la ciencia práctica se divide nuevamente en *práctica*, en el estricto sentido de la palabra, y en poética ó artística; y la primera, según que el fin de la acción es el hombre en particular ó la sociedad política, en Ética y Política. En las obras de Aristóteles pueden considerarse como ciencias poéticas, la Retórica y la Poética, de las cuales, sin embargo, la Retórica se considera por él en estrecha unión con la política y con la lógica: con la lógica á causa de sus relaciones con la actividad mental y con la política á causa de su empleo en la vida pública. Así se deriva de la división tripartita platónica el fundamento del sistema aristotélico, que se esquematiza de este modo.



El sistema aristotélico ha presidido, á través de los siglos, al desenvolvimiento científico; la clasificación de las ciencias, propuesta por él, ha durado más que el predominio de la filosofía aristotélica. Lógica y metafísica, física y psicología, ética y política, retórica y poética, permanecen hasta gran parte del siglo XVIII constituyendo las disciplinas generales que en los cursos universitarios preceden á la educación preparatoria para las profesiones de carácter especial y práctico



Para la división de la filosofía en el estricto sentido de la palabra, se considera aún en muchas formas en la actualidad como el sistema aristotélico modelo. Cuando se sustituye la física por la expresión general de «Filosofía Natural», se incluye aún actualmente la enseñanza dentro de la filosofía y el estudio literario de ella, entre aquellos límites de dominios científicos establecidos por los dos grandes filósofos griegos.

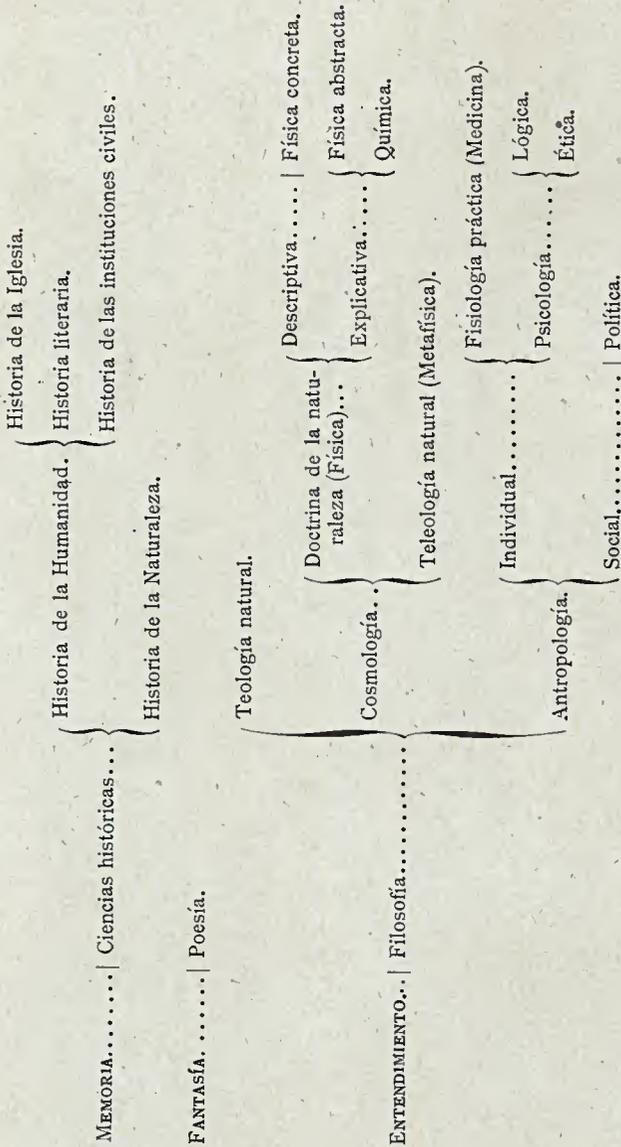
Pero, ya desde el comienzo de la edad moderna, había el convencimiento de que este sistema no era suficiente para responder al de las ciencias particulares, principalmente al gran sistema de las ciencias naturales, que aspiraba á ponerse de acuerdo con las exigencias de la investigación. Parece, pues completamente imposible comprender dentro del concepto único de la física todos los diferentes problemas que desde el siglo xvi y xvii se presentan en la mecánica, la óptica, la astronomía, la geografía y también poco después en la química, la fisiología, la botánica y la zoología. Pero también en otros dominios el esquema aristotélico tenía grandes lagunas: la historia y la filología, por ejemplo, no tenían en él cabida. Así se origina como expresión de esta necesidad de un amplio desarrollo científico y de una sistematización de los conceptos, experimentada en las ciencias particulares, la gran clasificación de las ciencias que Francisco Bacon hizo ya en 1605, y que luego después amplió en su trabajo publicado en 1623 «De dignitate et augmentis scientiarum». Ha llegado á tener para la ciencia moderna casi la misma significación canónica (normativa) que la de Aristóteles para la ciencia de la Edad Media. Pues no sólo ha distinguido Bacon en lo esencial todos los dominios capitales y no sólo ha caracterizado según su asunto los que en el sistema actual de la ciencia poseen aún valor, aunque en parte también, bajo otros nombres, sino que además, el fundamento lógico de su clasificación, ha permanecido completamente intacto hasta comienzos del siglo xix. Este fundamento consiste en el empleo del principio aristotélico-platónico de



clasificación, basado en las potencias del alma, aunque por otra parte considerablemente modificado. Pero mientras este principio en las viejas clasificaciones había sido objetivo, al hacerse la división de los dominios científicos, principalmente según aquellas potencias del alma cuyos productos debían formar el contenido de las ciencias particulares, tuvo un carácter puramente subjetivo en Bacon, en cuanto él basa la distinción en aquellas actividades espirituales que se emplean en la resolución de las diferentes clases de problemas. Ahora bien, cada actividad científica tiene un carácter intelectual: querer, desear, obrar, no son ninguna función intelectual, y así nada tiene que ver con el conocimiento científico. Por eso la forma de división importante para la ética platónica y para la ciencia práctica y poética de Aristóteles, fracasa desde luego para Bacon. Las ciencias forman, según él, todas juntas, un mundo intelectual, «globus intellectualis». Cada una tiene primeramente un asunto teórico. Al ser resuelto éste, entonces es cuando se podrá progresar en la aplicación del conocimiento científico. Mientras que Bacon, concede un gran valor á tal aplicación y á la utilidad lograda por la ciencia al servicio de la vida, por una parte limita el concepto aristotélico de las ciencias prácticas, puesto que él supone para cada disciplina práctica ó técnica otra de carácter teórico que le sirva de fundamento; por otra parte, amplía esencialmente este concepto en cuanto á ser posible supone una disciplina técnica para cada disciplina teórica, aun cuando solamente aplica esta correlación para las ciencias propiamente explicativas, llamadas por él ciencias filosóficas. Así se contraponen la física teórica á la física práctica, la química teórica á la técnica, la anatomía y fisiología á la medicina práctica, y así también la enseñanza teórica de la sociedad humana á la práctica política.

Este pensamiento de la relación universal de la ciencia teórica, con una disciplina á ella subordinada y que sirve para aplicarla á la vida, es uno de los más valiosos del sistema de Bacon. Con genial intuición, dió aquí Bacon un nuevo con-

tenido á la oposición aristotélica de lo teórico y de lo práctico, cuyo contenido para el cambio de relaciones entre la ciencia y la vida adquirió una significación fundamental en la ciencia moderna. Pero el asunto de la clasificación de las ciencias es por lo mismo para él, puramente teórico, puesto que los asuntos prácticos se apoyan, sin duda alguna, en los teóricos correspondientes, mientras que los fundamentos mismos de la división pueden ser considerados solamente como problemas teóricos. Pero en cuanto Bacon, elegía como tal fundamento de división las potencias del alma, que con preferencia son exigidas para el cultivo de los problemas, podrán considerarse, naturalmente, como tales potencias teóricas, actividades intelectuales de diferente carácter. De este modo se retrotraía el asunto de la división más general, á la psicología como á su fundamento. Ahora bien, la psicología estudia tres formas fundamentales de actividad intelectual que, ciertamente, siempre están asociadas entre sí, pero que, sin embargo, pueden emplearse en diferentes grados: la memoria, la fantasía y la razón. Con esto logra hacer Bacon una división tripartita de las ciencias en general: la memoria, la fantasía y el entendimiento. Á la memoria corresponde la *Historia*; á la fantasía la *Poesía*, que Bacon considera definitivamente como expresión de lo conocido en forma intuitiva y simbólica; al entendimiento, la generalidad, las ciencias demostrativas, que él resume con el nombre de filosofía, significación, en el cual frecuentemente la unidad, entre la filosofía y la ciencia transmitida por la antigüedad y conservada hasta el comienzo de la edad moderna, deja sentir aún, aunque tarde, sus efectos. Para las subdivisiones, se sirve desde luego Bacon, de las diferencias de los objetos mismos. Si sustituimos las expresiones arcaicas que él emplea, por las que actualmente le corresponden, el sistema de Bacon es el siguiente:



4. Es innegable que esta clasificación distinguió perfectamente los campos principales de la investigación de la ciencia moderna, de un modo muy estimable para su tiempo, delimitándolos también, en lo esencial, de una manera justa. Tienen, pues, relevante significación hasta nuestros días, para la división del trabajo científico, las divisiones (y sólo nos fijamos en las más principales) de la historia política y de la historia literaria, de la descripción de la naturaleza, y de la explicación de la naturaleza, de la física y de la química. Una señal del trabajo científico en general, adecuado al estado real de la ciencia moderna y en cierto sentido de la tendencia que predomina en un período particular, se encuentra en la circunstancia de que cuando en el año 1756, el matemático y filósofo francés, D'Alembert, emprendió por primera vez desde Bacon una nueva clasificación de las ciencias, encontró ciertamente muchos motivos para completarla y mejorarla; pero conservó en general el sistema de Bacon. Sólo varió él la serie correspondiente á este amplió programa, al no limitarse á una mera clasificación de las ciencias, sino que hizo la de las «ciencias y de las artes». Puso, pues, en primer término, la memoria y la razón, como actividades científicas de carácter específico, subsiguiéndoles la fantasía como órgano del arte, completando también, según esto, la poesía con las restantes artes, y libertando al arte de su situación servil respecto de la ciencia. Considerando la división de las artes hecha por D'Alembert como un tema sin interés actual, lo que resta, puede considerarse como una segunda división en la historia y en la filosofía. Los miembros sucesivos de ambas permanecen sin embargo, siendo los mismos que en Bacon, con la diferencia especial de que él procura lograr un hueco adecuado para las matemáticas, á las cuales aquél no había hecho justicia: las considera como ciencias naturales y las pone en estrecha relación con la mecánica, la astronomía y la física, considerando también las matemáticas puras (aritmética y álgebra) como ciencias naturales abstractas, en cuanto el nú-

mero, el volumen y el espacio, son propiedades generales de los cuerpos.

5. Así se ha conservado casi inalterable, hasta comienzos del siglo XIX, la clasificación de Bacon. Sin embargo, no podía permanecer mucho tiempo inadvertida una doble falta, que se adhería ciertamente al pensamiento fundamental de este sistema. La primera falta consiste en que la división tomada de la filosofía antigua, hecha principalmente según el empleo subjetivo de las potencias del alma, que Bacon dió á la suya, encierra en sí una incompleta y parcial ponderación de las diferentes actividades científicas. Y esto conduce necesariamente á la segunda falta, á causa de la cual, las cosas que mutuamente se pertenecen, se separan violentamente, y las diferentes están unidas en un mismo campo científico. Así es desde luego insuficientemente definida la historia como «ciencia de la memoria» y la historia de la naturaleza está en Bacon en estrecha relación con las restantes ciencias de la naturaleza; así como la historia, la política, la historia de la Iglesia, y la literatura con otros dominios de la vida espiritual, como la teología, la ética y la política; mientras que por el contrario la historia de la naturaleza y de la humanidad en Bacon, prescindiendo del concepto de suceso expresado en la palabra, que significa cierto acontecimiento coherente y sucesivo, apenas presentan entre sí mutuas relaciones. Además, necesariamente, se presenta otro gran inconveniente, fuera de esta disposición de las partes fundamentales, y es que en el tránsito de unos miembros intermedios á otros, se cambia el fundamento de la división, en cuanto se prescinde ya del fin, ya del objeto del conocimiento científico.

Consideraciones de tal índole produjeron, á comienzos del siglo XIX, dos nuevas clasificaciones que, independientes una de otra, abandonan por primera vez el principio de división observado desde Platón, para hacer la división exclusivamente, basándola en los objetos de las ciencias. Tales son los sistemas de clasificación de Jeremías Bentham, notable jurisconsulto y moralista, y de A. M. Ampère (1834), físico

principalmente conocido por sus investigaciones sobre las relaciones entre el magnetismo y la electricidad. Evidentemente, ambos sufren el influjo de los grandes sistematizadores en el terreno de la historia natural en el siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, como Linneo, Jussieu y Decandolle. En particular aparece el principio de la división dicotómica, estrictamente aplicado por Linneo y Decandolle, en su clasificación botánica, comenzando á ejercer por su parte influencia en el nuevo sistema científico, al lado de la división, según el procedimiento objetivo. Pero los dos seguían también, en otro respecto, las huellas de aquel naturalista, principalmente al creerse llamados á encontrar una nueva nomenclatura científica. Particularmente Bentham, en este respecto, hacía lo increíble. Lo que constituía una necesidad en el sistema de las plantas de Linneo, en el cual se denominaban principalmente los objetos hasta entonces é insuficientemente denominados, (con una terminología ingeniosa, aplicada según el principio de unidad), se convertía, sin embargo, en una grave falta para este sistema de las ciencias, para cuya suerte aquélla nomenclatura debía de ser fatal. No había derecho á pedir que, ciencias como las matemáticas, física, química y otras, cambiaran su nombre usual por el de posología, fisuirgía, estequiodinámica, propuestos por Bentham. Así, pues, la abstrusa terminología, á pesar de la autoridad de su inventor, le cercenó aquí, casi por completo, su influjo científico.

También cooperó á esto la arbitrariedad de muchas de las distinciones propuestas, que no correspondían de ningún modo á la realidad de la división del trabajo, así como la coordinación emprendida con frecuencia sólo en obsequio al esquematismo lógico, como la ortografía, la alfabética, la pantonímica y otras, era puramente caprichosa. También hay que señalar, para el valor artístico de este sistema, la circunstancia de que Ampère, por la división continua y dicotómica aplicada á cada una de las dos ramas principales de la ciencia, la cosmología y la nosología (ciencias del espíritu),



acostumbraba á alcanzar nada menos que ochenta y cinco subdivisiones.

6. Según esto, la división que se ajusta á los objetos, constituye sin duda para su pensamiento capital un gran progreso, sobre los ensayos precedentes, y también constituye un progreso de gran significación, la división de todas las ciencias en dos grandes grupos de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, nacida de este nuevo principio de división. Las ciencias de la naturaleza ya habían ganado para sí desde hacía mucho tiempo la posición de un dominio científico propiamente dicho. Para las ciencias del espíritu no había sucedido lo mismo. Para la formación del concepto colectivo nuevamente originado de un modo independiente en ambos sistemas, se encuentra una prueba indudable en la conciencia de solidaridad que había comenzado á agitarse en el mismo campo de la ciencia. Así como los trabajos de los historiadores, filólogos, teólogos, juristas, economistas se apoyan por muchas razones unos en otros y están en estrecha relación entre sí, sucediendo lo mismo con los de los astrónomos físicos, químicos, etc.; debería esto admitirse forzosamente, teniendo en cuenta que los campos particulares habían llegado á ser ciencias reales. El modo como esta conciencia de solidaridad encontró poco después su adecuada expresión en tal conjunto de nombres, se explica desde luego, principalmente por la preponderancia de la tendencia práctica que algunas ciencias, como la teología, la jurisprudencia, la economía nacional siguieron y que, en cada una de ellas, procede nuevamente según fines peculiares. Falta además aquí una disciplina que debiera ser considerada como el fundamento más general de las otras, de modo análogo lo que sucede con la física con respecto á las demás ciencias de la naturaleza. Aunque la exposición de las ciencias del espíritu, como un nuevo dominio científico de gran extensión, responde á una necesidad general, hay que tener en cuenta además que antes que en Inglaterra Bentham y en Francia Ampère desarrolliesen el nuevo concepto colectivo, ya en Alemania, Hegel, en

su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, publicada por primera vez en 1817, había dividido el conjunto del conocimiento en lógica, filosofía natural y filosofía del espíritu en donde considera la lógica como el fundamento abstracto, de los otros dos, dominios que se compartían la totalidad del ser real. Pero el sistema de Hegel tenía completamente el carácter de una clasificación, de la generalidad de las ciencias, en tanto en cuanto el filósofo aplicaba su desenvolvimiento especulativo á las ciencias empíricas, que, como grandes miembros de la filosofía de la naturaleza y del espíritu, corresponden en lo esencial á las ciencias de la naturaleza que en realidad existen con carácter particular.

7. Al mismo tiempo y junto á los sistemas dualistas de Bentham y de Ampère, entra en escena, un ensayo de clasificación que se apoya, sin embargo, en un punto de vista que se separa bastante de ellos. Augusto Comte (1830) en su curso de filosofía positiva (1830-1842) lo hizo servir de fundamento al compendio enciclopédico de las ciencias. Comte, en aquel sistema, estaba conforme con la reprobación de la división hecha según las potencias del alma. Desde luego, la considera insegura, porque todas las potencias del espíritu humano están unidas en cada trabajo científico para desempeñar una función única. Pero, por otra parte, según su punto de vista, no se podrá fundamentar una división científica según los objetos, porque en último término, todos los objetos de la investigación científica son objetos naturales, cuerpos, que aunque en ciertas propiedades se apartan unos de otros, concuerdan, sin embargo, en las principales. Atendiendo á estas dos condiciones á la unidad de la naturaleza de la actividad científica del espíritu y á la unidad de la naturaleza de los últimos objetos de la investigación científica, propuso, apartándose de la clasificación dualista, un *sistema monista* y una ordenación *serial* de las ciencias. En ella debía preceder y servir de fundamento á todas las demás, aquella disciplina, que, como más general, investigase las propiedades correspondientes á todos los cuerpos: la matemática,



que asimismo se divide nuevamente en abstracta y concreta, en análisis (aritmética general), que investiga las relaciones abstractas de las magnitudes y, en geometría, que tiene por objeto las magnitudes espaciales, y según esto, puesto que la espacialidad misma, es una propiedad de los cuerpos, según Comte, pertenece también á las ciencias naturales propiamente dichas. En ellas, se incluyen pues, el estudio del movimiento de los cuerpos, la *mecánica* y en esta la investigación del tamaño de todos los cuerpos, de sus relaciones de distancia y el sistema del mundo: la astronomía. Frente á ella, y como campo de estudio de los cuerpos terrestres que nos rodean y de sus partículas, se coloca la física y frente á ésta la química, abrazando los problemas de las variaciones definidas de la materia, atendiendo á sus propiedades cualitativas. Sobre ésta se destaca la biología, la investigación de los fenómenos de la vida individual y de su origen, fundamentándose en las propiedades físicas y químicas de ciertos cuerpos; y, finalmente, sobre la biología, la sociología, como miembro final del conjunto, como doctrina de la unión de muchos individuos en una sociedad y de los cambios de los mismos. Así alcanza Comte la siguiente disposición serial, que es muy exacta.

Análisis.	}	Matemática.
Geometría.		
Mecánica.		
Astronomía (con la geología y la mineralogía).		
Física.		
Química.		
Biología (con la botánica y la zoología).		
Sociología.		

Esta disposición serial tiene, según Comte, una doble significación: significa cuando se procede de abajo arriba *subjetivamente*, una abstracción creciente; y *objetivamente*, cuando se procede de arriba á bajo, una gradación progresiva de agregados cada vez más grandes de propiedades. Ahora bien,



el espíritu humano está constituido, según cree Comte, para conocer primero las cosas abstractas que las concretas, puesto, que son más sencillas: así, por ejemplo conocemos más fácilmente las propiedades espaciales de los cuerpos, que las mecánicas y físicas. Al mismo tiempo hay que admitir, ante todo, en las propiedades complejas, el conocimiento de las más simples y abstractas, puesto que éstas están comprendidas en aquéllas. De esto se deduce que el sistema de las ciencias debe ser también el sistema natural de su estudio: la clasificación tiene además de su significación filosófica un gran valor pedagógico. Es indudable, que se puede uno dedicar á cualquier dominio científico sin conocer el siguiente; pero no se puede cultivar ninguno sin dominar el que le precede. Un matemático, por ejemplo, puede hacer abstracción de la astronomía, de la física y hasta de la mecánica; un químico, por el contrario, necesita, según Comte, de la física, de la astronomía, de la mecánica y de las matemáticas, y un sociólogo debe dominar por completo, además de estas ciencias, la biología y la química.

8. Aunque este sistema prescinde de una manera abierta y patente de las ciencias realmente existentes, principalmente de las ciencias del espíritu, tal vez ejerció más influencia en el porvenir, que la clasificación dualista de Bentham y de Ampère. Cuanto menos podía aprovecharse el mismo desenvolvimiento científico y la enseñanza científica con la doctrina de Comte sobre la «jerarquía de las ciencias», tanto más influía ésta dentro de la dirección positiva de la filosofía. También se ha originado un ensayo de mejora y perfección de su sistema, que no ha dejado de ejercer después influencia: la clasificación de *Herbert Spencer*.

Spencer hace á Comte dos clases de reproches: primero, el haber confundido lo abstracto con lo general, y segundo, el no haber hecho justicia á las exigencias de la psicología, considerándola como una ciencia independiente. Á causa de la primera falta, en su sistema, los dominios científicos que están en primera línea, son los más generales, los que más re-

velan sus caracteres, pero por ningún concepto son los más abstractos: así, por ejemplo, la astronomía, puesto que estudia objetos concretos, es más concreta que la física, pero esta en sí misma considerada, no es más abstracta que la química. La psicología finalmente á causa de su índole particular, escinde su asunto de la biología, para comprender en sí misma inmediatamente la sociología, puesto que los hechos sociológicos nacen más propiamente de las propiedades psicológicas, del hombre que de las biológicas. Aquí es donde más se separa Spencer de Comte, el cual impugnó la posibilidad de una observación inmediata, y exigió también para la psicología una observación objetiva; pero también por lo mismo había considerado sólo como posible una psicología científica, aunque sólo en la forma de un análisis de las propiedades físicas: probablemente reunía para él estos caracteres la frenología.

Así Spencer procura corregir esta falta, ateniéndose, sin embargo, al pensamiento capital de Comte; es decir, á una serie de ciencias, constituida según el grado de abstracción, que en cada una se aplicaba, substituyó él en disposición lineal una división en grupos. Divide tales grupos en tres clases: abstracto, abstracto-concreto y concreto; el primero comprende la matemática y la mecánica abstracta, el segundo la mecánica concreta (física), la física y la química, el tercero la astronomía, á la que se coordinan las disciplinas geográficas (geografía, geología y geognosia), la biología que comprende la fisiología, la botánica y la zoología, la psicología y, finalmente, la sociología. Según esto forman primeramente los tres grupos una serie, que va progresando de los dominios científicos abstractos á los concretos; pero dentro de cada grupo, preceden las disciplinas generales y más extensas á las más limitadas. De modo que la reunión de estos dos principios de división produce nuevamente una serie, que se expresa en el siguiente esquema:



Grupo abstracto.....	{	Matemática.
		Mecánica-abstracta.
Grupo abstracto-concreto..	{	Mecánica concreta.
		Física
		Química.
Grupo concreto.....	{	Astronomía.
		Geología. .
		Biología.
		Psicología.
		Sociología.

Aún cuando fueron remediadas en este sistema algunas faltas palpables de la división de Comte, ya por el cambio de lugar de la astronomía, ya por el reconocimiento de la independencia de la psicología, conserva sin embargo los dos defectos capitales de aquél: la suposición de una jerarquía de las ciencias solamente atenuada por la formación de grupos, introducida en la clasificación y la inclusión en ella de la sociología como una ciencia, que en gran número de casos tiene que acudir á las ya realmente existentes, como la historia, la filología, la filosofía del derecho, etc. Dentro de la parte de la serie correspondiente á las ciencias naturales, puede, hata cierto punto, ser cierto que las partes subsiguientes exijan como disciplina auxiliar de las que le preceden. La colocación de la psicología en igual serie y el concepto general de jerarquía de las ciencias con ella agrupadas, solamente es posible fundándolo en la suposición de que también este dominio científico, por su contenido y su método, debe considerarse como una ciencia natural. Así toda la clasificación no es una clasificación de las ciencias reales y existentes, sino que tiene la significación de un programa para el porvenir, para la creación de un sistema basado en determinadas exigencias é hipótesis filosóficas. Este concepto encuentra su expresión tanto en Spencer como en Comte y, muy principalmente, en la forma de clasificación de la sociología. Pues ésta no debe ser ya tan solo una ciencia nueva que se añade á las ya exis-



tentes—en el mismo sentido ya había exigido en su tiempo Bacon el cultivo de aquellos dominios científicos que entonces aún no existían—sino que debe reemplazar á una multitud de ciencias que hoy realmente existen, á las cuales, en la forma que tiene ella hoy, debe disputar el derecho de primacía.

9. Esta arbitrariedad, con que procedió el sistema establecido sobre el pensamiento de la jerarquía de las ciencias, no ha dejado de suscitar muchas objeciones. Los mismos filósofos que sólo seguían una corriente positiva emparentada con la de Comte, se opusieron á este principio de división parcialmente tomado de ciertas ciencias naturales; entre ellos, en primer lugar, está Stuart Mill, en su gran sistema de lógica inductiva y deductiva (publicado primeramente en 1843), obra que, á pesar de cierta superficialidad, ó tal vez á causa de la misma, es el que ha ejercido más influencia en los círculos científicos en la segunda mitad del siglo xix.

El mismo Mill no ha hecho ninguna clasificación especial de las ciencias. Pero se ha fijado en dos puntos de la clasificación de Comte. El primero respecta á la posición de las matemáticas con respecto á las demás ciencias, y, el segundo, á la de la sociología. En lo que concierne á las matemáticas está de acuerdo con Comte; pero procura desenvolver con más empeño el concepto de las mismas. Mill habría incluido todas las disciplinas matemáticas en el punto de vista, que consideraba en ellas las propiedades más generales de los fenómenos de la naturaleza, si Comte hubiese incluido la geometría en las ciencias naturales propiamente dichas, considerando el análisis más bien como una preparación lógica de carácter abstracto para ella. En este sentido, por lo tanto, la matemática general tiene á sus ojos el valor de la ciencia de la naturaleza la más abstracta, pero siendo siempre, en último término, de carácter empírico. Pues el número, el volumen y la extensión son propiedades de las cosas tan empíricamente cognoscibles, como la luz, el color, el sonido, etc. Con respecto á la sociología, adopta otro punto



de vista. La reconoce ciertamente como un *desideratum* científico y está inclinado á considerar en muchas de las disciplinas ya existentes, como la economía y la estadística, parte de una doctrina general de la sociedad. Pero acentúa también enérgicamente el derecho á la independencia de aquellos dominios, que se refieren á la acción humana y sus motivos, principalmente á los históricos. Mill los considera todos y, en este caso, con razón, siguiendo el ejemplo de Bentham, en el conjunto del concepto general de las «ciencias del espíritu», haciendo también lo mismo en otras muchas partes de su filosofía. Por mediación de Mill principalmente, ha entrado, pues, esta expresión en la literatura científica moderna. Cuando hoy dicho concepto, aunque no del todo, pero sí bastante (principalmente en la ciencia alemana), tiende á agruparse con el de la ciencia de la naturaleza, no hay que olvidar, que tal influjo se debe más bien á Hegel que á Mill, cuya obra está influida por el pensamiento de aquél. Hay dos puntos justamente en los cuales Mill se esforzó por un lado en ampliar el sistema de Comte y, por otro, en ajustarlo y armonizarlo con las ciencias subsistentes, y que, sin embargo, en los tiempos novísimos encontraron muchas oposiciones. Estos puntos son: la colocación de las matemáticas en el sistema de las ciencias y la agrupación de las ciencias del espíritu en un todo contrapuesto á las ciencias naturales. Los dos puntos son para el problema de la clasificación científica de significación fundamental.

Literatura.—Über die traditionelle Einteilung der platonischen Philosophie vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, II, 1³, 2. Abschn. 4, über die aristotelische ebenda, II, 2³, 3. Abschn. 4.—Bacon, De dignitate et augmentis scientiarum, lib. II (1623).—Locke, Essay conc. human. underst., book. 4, chap. 21.—D'Alembert, Discours préliminaire zur Enzyclopädie (1750).—Bentham, Essai sur la nomenclature et la clasifcation usw., Œuvres, 1829, III.—Ampère, Essai sur la philosophie des sciences, 1834.—Compte, Cours de philosophie positive, I, Leç. 2, 1830.—Spencer, The classification of the sciences. Essais, III, 1864.—Mill, Logik, II, 6. Buch.

§ 6.—Los tres dominios de las ciencias particulares.

(Matemática, ciencias naturales y ciencias del espíritu.)

I. Tres dominios, como lo ha demostrado la historia de los ensayos de clasificación fueron considerados sucesivamente y en diferentes formas, como partes igualmente integrantes del sistema científico é independientes entre sí: la matemática, la ciencia de la naturaleza y la ciencia del espíritu. Sin embargo, hasta ahora solamente el dominio científico intermedio que es el de las ciencias naturales, ha podido alcanzar una posición indiscutible. La matemática aún se considera, alguna que otra vez, como ciencia natural, ya como una rama abstracta de la misma, ya simplemente como una disciplina auxiliar. Las ciencias del espíritu, finalmente, ó bien se incorporan á las ciencias naturales ó á pesar de reconocer en general, su independencia, se combate la exactitud de la expresión «ciencias del espíritu» y la relación, expresada en la misma con la psicología. En estas circunstancias, la mutua relación de estos tres dominios, precisa ante todo una comprobación de carácter crítico.

A.—POSICIÓN DE LA MATEMÁTICA

2. Es una cosa fuera de duda, para el conjunto de ensayos de clasificaciones positivas, desde Alemnbert hasta Mill y Spencer, en oposición á Kant, que consideraba las matemáticas como una disciplina constituida *à priori*, sobre las formas conceptivas puras, el espacio y el tiempo, que dicha ciencia se subordina á las ciencias naturales, y que, en sí misma considerada, es una ciencia natural, ya en todo su conjunto, ó al menos en los dominios que comprenden la geometría y la mecánica abstracta. Dentro del tema de una división de las



ciencias, no se puede naturalmente llevar el juicio contradictorio hasta una investigación acerca del origen de los conceptos matemáticos, sino que debe señalarse aquí á las matemáticas como á cada ciencia, su posición, solamente según aquellos caracteres que ella presenta, ya en sus relaciones con otros dominios científicos, ya en la manera de desenvolver su propio asunto. Ahora bien, no cabe duda de que, como ciencia auxiliar, tienen las matemáticas relaciones más íntimas con las ciencias naturales. Pero ni esta posición es la única, ni principalmente tal, que excluya una aplicación ulterior. Abstracción hecha de la psicología, en la cual, desde Herbart, se ensayaron fórmulas matemáticas, no solamente para la psicofísica, sino también para las relaciones psíquicas puras, ofrece la enseñanza de los movimientos de la sociedad humana, como en la economía nacional, la teoría del valor, ejemplos provechosos del empleo de los métodos matemáticos, y hasta la misma lógica se deja simbolizar en un peculiar algoritmo matemático. Pero evidentemente sería un círculo vicioso querer subordinar todos estos dominios solamente á las ciencias naturales, porque permiten el empleo de los métodos matemáticos. Más bien hay derecho á inferir en este sentido y con razón, que si en otras disciplinas, por ejemplo, las históricas, no puede hablarse, y probablemente nunca se podrá, del empleo de las matemáticas, esto está fundado en parte en el modo de ser de los fenómenos, y en parte en las peculiares propiedades de los problemas que en si mismo considerados nada tienen que ver con la cuestión de su relación con las ciencias naturales.

3. Más importantes que esta relación externa son, sin embargo, los puntos de vista históricos, que sirven para determinar el asunto propio de las ciencias matemáticas, puntos de vista que, por otra parte, el nuevo desenvolvimiento de la matemática ha aplicado ciertamente con entera claridad, de modo tal, que no debemos extrañarnos, como son desapercibidos para un D'Alembert y un Augusto Comte.

Existe una diferencia esencial entre la matemática y la



generalidad de las restantes ciencias, que pueden ser comprendidas ya en el grupo de las naturales, ya en otros dominios, como la historia, la filología, la jurisprudencia, etc., y consiste en que todos estos dominios particulares están unidos á la experiencia, á las cosas dadas en la experiencia, ó al menos á las que son posibles para ella, y, por lo tanto, pueden esperarse y suponerse. El físico, como el historiador, quiere-explicar y describir la realidad. En obsequio á tal explicación, pueden ambos considerar una cosa dada inmediatamente en el sentido de que imaginan hipótesis ó presumen casos que no son susceptibles por completo de observación. Pero tales hipótesis y presunciones se subordinan siempre á dos condiciones, la de ser posible empíricamente y la de poder aplicarse á la interpretación de los hechos que se dan en la realidad. Las leyes naturales que no tienen valor ninguno en el mundo real, los fenómenos históricos que no tuvieron nunca lugar son fantasía y poesía, no ciencia; en la matemática no ocurre lo propio. Dicha ciencia no está de ninguna manera unida á la realidad, sino que cada elaboración de conceptos, que es susceptible de una consideración matemática, representa para ella un problema científico, bien sea que se trate de explicar dicha conceptuación, fundándola inmediatamente en un determinado fenómeno y en sus propiedades, ó que no corresponda á ninguno de los casos empíricamente posibles. De este modo la matemática está unida, no tan sólo á las formas numéricas que pueden servir para apreciar cuantitativamente los casos de la realidad, sino que se aplica también á los conceptos de número, en los cuales tal empleo es imposible desde luego, pero en el supuesto solamente de que dichos conceptos puedan ser definidos rigurosamente, y de que sus propiedades, puramente ideales, puedan ser deducidas de un modo concluyente. Las propiedades de un espacio de cuatro, ó si se quiere de N dimensiones, ó una clase de espacio tal, en el cual la distancia más corta no es la recta, sino la curva, pueden considerarse como problemas matemáticos con el mismo derecho, que el espacio empírico tridimensional.

La formación de conceptos matemáticos comienza ciertamente con los objetos de la realidad empírica, pero no se encierra en los mismos, sino que puede libremente hacer trascender las operaciones lógicas de los límites de la experiencia, por medio de conceptos que ella aporta á dichas operaciones lógicas.

4. Esta particularidad está, pues, evidentemente fundada en el carácter de la formación de conceptos matemáticos como ya se verifica con los objetos de la experiencia. Esta formación de conceptos consiste principalmente en que la matemática solamente hace resaltar ciertas propiedades formales del objeto y abstrae de todo el contenido real las formas así logradas. Ahora bien: por medio de esta abstracción puede ella progresar en las elaboraciones formales de sus conceptos construyendo formas puramente ideales, excogitando cualquiera imaginable, sin atender á si tales formas se encuentran en alguna parte como propiedades formales de los hechos de la realidad. De aquí se sigue que la matemática pura, á causa de esto, no puede subordinar el carácter de las formas abstractas que corresponden á ella exclusivamente, á ninguno de los otros dominios científicos, sino que ella constituye para sí un campo propio, un dominio de las *ciencias formales*, frente al de las *ciencias reales y experimentales*, que son todas las otras disciplinas que están unidas al contenido real de la experiencia.

B.—CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU

5. El grupo de todas las ciencias reales, logrado por haber separado de ellas las matemáticas, exige plantear inmediatamente la cuestión de cómo y en qué sentido dicho segundo grupo necesita una amplia sistematización científica que abarque todo el contenido de la realidad. Si bien las ciencias naturales se han distinguido siempre por cierta solidez de sus objetos, no se hizo siempre extensiva tal de-



pendencia mutua á otros dominios y desde luego el concepto de «ciencias del espíritu» empleado modernamente por ellas fué sometido á discusión. Contra él se objeta que la *Psicología*, que según su nombre debía considerarse como fundamento de las ciencias del espíritu, actualmente, según el carácter de sus métodos, pertenece más bien á las ciencias naturales, así es que el nuevo dominio científico se fundaría según esto, en la ciencia natural. Según esto debería subordinarse también como en el sistema de Comte á las ciencias de la naturaleza, consecuencia que no podrá tener aplicación principalmente en el dominio de las ciencias históricas.

Por esto mismo además aquella expresión será combatida, porque como Comte lo hizo ya notar, despierta el pensamiento de una oposición á la naturaleza, mientras que, por el contrario, los fenómenos espirituales están siempre unidos á los estados de la naturaleza, y en este sentido pertenecen también á la naturaleza. Por esto se ha rechazado aquí como nombre genérico la expresión «ciencias del espíritu», y por esto seguramente se ha querido expresar con esto una concepción que comprende la historia, la filología, etc. y esto no por razón de las fuerzas psíquicas, que en cada movimiento cultural actúan cada vez más en conjunción con las fuerzas físicas, sino solamente por razón del desenvolvimiento histórico, que, como un carácter universalmente verdadero, debe encontrarse en las cosas correspondientes á los dominios de la filología, jurisprudencia, economía y principalmente en el de la misma historia. Según esto, en la producción de los valores de la cultura se tendrá en cuenta el punto culminante, el cual separa el asunto de todos aquellos dominios en los cuales la actividad humana desempeña un papel, del asunto de una pura explicación teórica de los casos en las ciencias naturales, y en el de la psicología á ellas subordinada. Según esto, no deben ser la naturaleza y el espíritu los elementos reguladores para hacer una clasificación de las ciencias, sino más bien la *naturaleza* y la *cultura*.

6. Ahora bien, es la idea del desenvolvimiento y por lo tanto la historia, el concepto presunto de todos los sistemas subsistentes, del sistema solar, del de la tierra, del de las plantas, del de los animales y de la humanidad. Puede ser permitido encerrar la palabra en el sentido usual y en parte limitado de la historia humana: en todo caso, para la sistemática diferenciación de un dominio científico, no es propio un carácter, que rigurosamente considerado, comprende también los demás dominios científicos. La expresión peca por amplia y por restringida. Pues por la misma razón que no se da ninguna manifestación espiritual que no suponga algún desenvolvimiento histórico, no es necesario tampoco para cada forma de estudio de tales manifestaciones, que tenga el carácter histórico. Por el contrario, es sin duda característico de ciertas ciencias del espíritu encerrarse en el análisis del conjunto sistemático de determinados casos, y, además, hacer abstracción de la cuestión de su origen. Así tenemos una rama de la economía nacional, la economía teórica que se relaciona con los fenómenos generales del consumo y de la producción, sin consideración á las condiciones particulares de estos fenómenos. Y así también, un orden jurídico dado puede ser materia de una consideración lógico-sistemática, que se diferencia principalmente de la de carácter histórico jurídico. Por esto es la historia del derecho una disciplina particular que no abraza el conjunto de la ciencia del derecho, y la misma relación esencial existe entre la economía nacional y la historia económica, la gramática y la historia del lenguaje, etc. Contra esto se presenta la objeción de que el concepto de desenvolvimiento espiritual es uno de los más generales, porque abraza también una parte de la naturaleza no humana, el reino animal, principalmente, cuando está condicionada la cooperación de las fuerzas psíquicas.

7. Sin embargo, en la concepción popular de la relación de los diferentes dominios científicos entre sí, se atribuye también un valor á un punto de vista que también se procura incluir en el principio de división científica. Ante todo, se



dice: «los fenómenos de la naturaleza se manifiestan en general en innumerables casos»: el naturalista ordena, según esto, sus casos sometiéndolos á leyes abstractas; por el contrario, lo que la historia narra, aparece sólo una vez: por esto, la ciencia de la naturaleza establece leyes y solamente lo general tiene valor para ella; pero para la historia, por el contrario, sólo tiene valor lo particular, y procura comprenderlo como tal, en cuanto de grado profundiza en él.

Ahora bien; para la división de conceptos no es propio un carácter puramente formal, que en sí mismo considerado, nos interesa ante todo más bien por su contenido, que por el mayor ó menor número de casos que pueden comprenderse en él. Es completamente impropio tal carácter y, desde luego, se debe considerar como una regla con excepciones, puesto que no se considera exacto en realidad ni aún por aquéllos que quieren aplicarlo. Pero además es doblemente falso: en primer lugar, no es cierto que en las ciencias de la naturaleza no desempeñen ningún papel las cosas singulares. Casi toda la geología, por ejemplo, se funda en casos singulares; pero, difícilmente se podrá afirmar que, el estudio del período glacial, si es que ha existido, no pertenece al dominio de la historia natural, sino que debe dejarse á los historiadores. En segundo lugar, tampoco es cierto que lo que está sometido á ley, como tal, no corresponda á la historia. Los historiadores, desde el tiempo de Polibio, en cuanto no se concretaban á ser exclusivamente cronistas, han dejado de hacer raras veces referencia á los fenómenos acaecidos en el mismo tiempo y á las relaciones de semejanza de períodos distintos utilizando paralelos hasta para determinadas conclusiones. Se puede pensar lo que se quiera sobre el alcance de esta forma de estudio comparativo; pero en ningún caso se podrá poner en tela de juicio el derecho de la investigación histórica, como el de la ciencia de la naturaleza, á estudiar también los fenómenos singulares, allí donde las condiciones lo reclaman; pero hay en ella un fondo de verdad, como sucede con las más falsas aserciones, en cuanto ciertamente las realidades

históricas comprenden en sí mismas, en general los caracteres singulares, como los fenómenos naturales; pero aún siendo verdadero es defectuoso porque es un carácter puramente formal. Hay que averiguar también qué es lo que son las propiedades que acompañan al contenido material de los fenómenos, de las cuales resulta aquel carácter externo. Planteada así la cuestión, sólo puede responderse á ella diciendo que los motivos de las personalidades activas dependen principalmente, de condiciones individuales, y que en el influjo recíproco que tales numerosos motivos ejercen y sufren de las condiciones externas, los fenómenos, ya por su carácter general de fenómenos psíquicos, ya como consecuencia de su compleja naturaleza, deben considerarse necesariamente como dependiendo más bien de las aptitudes singulares, que como fenómenos de la naturaleza. Tal carácter formal, cuando se le quiere reemplazar por el correspondiente carácter real, se convierte otra vez por sí mismo en el concepto de «ciencias del espíritu». Pero cuando finalmente se teme emplear esta expresión, porque el reconocer la psicología como fundamento de todo el dominio de las ciencias del espíritu, se rechaza, mientras toda la constitución de la misma no corresponda á tal materia, será necesario deducir lógicamente de esto, que la psicología actual no satisface á las necesidades á que con justicia debe responder. De esto no resultaría siempre la necesidad de elegir ahora un fundamento notoriamente falso para la clasificación científica, como tampoco el derecho á negarle á la psicología para siempre la aptitud para desempeñar perfectamente este papel allí donde según su asunto real está llamada á hacerlo. Y hasta tal vez se podrá sostener que cierto desconocimiento de lo que la psicología puede desde luego hacer ya actualmente, está confirmado por lo que algunos filósofos sostienen cuando aseguran que la psicología vulgar, la que se aplica á los fenómenos concretos de la vida espiritual, es la única verdadera, concepción que está confirmada también por los filólogos, mitólogos, historiadores, etc., que la fundamentan en la expe-



riencia práctica de la vida, contra cuya concepción el dominio puramente científico de la psicología, está completamente fuera de los intereses de aquélla.

8. Pero, cuando por semejantes motivos se añade que el concepto de historia es estrecho para abarcar el conjunto de las ciencias del espíritu, se ha propuesto para éstas el nombre de «ciencias de la cultura», expresión que apenas puede considerarse como feliz. Ciertamente, toda cultura es un producto de la humana inteligencia, y, tomando la palabra en su significación originaria, puede relacionarse con la agricultura, la industria ó la técnica, ó, finalmente, en sentido figurado, con la «cultura espiritual». Sin embargo, cada uno de estos productos, para los cuales se ha propuesto el nombre, no pertenece al dominio científico. Es verdad que el contenido del significado etimológico del concepto, los medios racionales de la producción agrícola, las máquinas y procedimientos químicos de la técnica y de la industria, podemos considerarlos con derecho entre el número de ciencias naturales y sus aplicaciones. Según esto, el que no estuviese al tanto, bajo el nombre de «ciencia de la cultura» imaginará al oír tal palabra, probablemente una ciencia del espíritu, con la misma razón que una ciencia de la ingeniería, de la filología ó de la historia. La expresión tiene, pues, el defecto de aplicarse en un sentido especial, y también en el más amplio que recientemente ha tenido el concepto, el de cultura espiritual, entre los muchos sentidos que, con carácter contradictorio, se han admitido en el lenguaje usual.

Aun en el caso de que se quisiese tolerar esta limitación arbitraria, siempre permanecería siendo restringida la designación, porque desarrolla el concepto del *valor de la cultura* en una forma que no corresponde á la significación real, bien sea teórica ó bien sea práctica. Ciertamente, el desenvolvimiento histórico se mueve, en muchas formas, entre la producción y la destrucción de valores culturales. Pero no todo lo que produce aquél tiene principalmente un valor cultural, y tampoco es el único asunto de la ciencia, la

apreciación parcial de las cosas, según su valor cultural. Por el contrario, la ciencia procura comprender los casos, y estudiar sus relaciones; y el juicio de estimación, cuando tiene lugar, puede derivarse desde luego de tal comprensión. Por lo mismo, también es inadmisibile el no referir al concepto de un dominio científico determinado, los caracteres de los fenómenos que en dicho dominio científico se presentan, haciéndolo por el contrario de los productos que de él proceden.

9. Este es, pues, en realidad, el punto de vista que ha prevalecido bajo la denominación de ciencias del espíritu. Teniéndolo en cuenta, se quieren agrupar en él solamente aquellas ciencias que se ocupan del desenvolvimiento espiritual y de los productos de la humanidad. Así, pues, esta relación establece la diferencia entre los fenómenos de la naturaleza y los fenómenos del espíritu; pero no supone, en lo más mínimo, una oposición de los cuerpos y de los espíritus, como falsamente se cree, sino que más bien puede aducirse el hecho de que también los fenómenos espirituales están unidos á los fenómenos de la naturaleza. Aquella diferencia no es incompatible de ningún modo, con que nos sean dados ambos fenómenos en un substracto espiritual, único é idéntico; supone solamente que aunque dichos fenómenos pueden también influirse recíprocamente y compenetrarse mutuamente, ofrecen sin embargo también diferentes caracteres, que bastan para motivar una división científica. Pero naturalmente, esta división no excluye múltiples y mutuas relaciones, tantas cuantas hace necesarias la naturaleza única del substracto espiritual de todas nuestras experiencias.

10. En realidad no es, pues, tan completa tampoco esta mutua dependencia de las ciencias unidas bajo el nombre de «ciencias del espíritu», como la que implícitamente existe con la *psicología*, que se toma como modelo cuando se quiere dar la preferencia á otra denominación. Si la dependencia general de los fenómenos y desenvolvimientos espirituales constituye el carácter común del conjunto de las ciencias

del espíritu, es natural que aquella ciencia que se ocupa de la disposición de estos fenómenos, dada inmediatamente en la conciencia, no puede ser excluída de ellas. Esta ciencia es evidentemente la psicología.

Ahora se podrá afirmar ciertamente que la psicología pertenece, por los métodos y por los fines que persigue, á las ciencias naturales, y por lo mismo nada tiene que ver tampoco hasta ahora con las llamadas «ciencias de la cultura». Esta apreciación es, sin embargo, parcial desde dos puntos de vista; primeramente, porque confunde un estado incompleto de la psicología con su asunto definitivo; y, en segundo lugar, porque mantiene, en la verdadera ciencia de la psicología, fundada en una orientación viciosa, la concepción representada por algunos metafísicos psicólogos, que la consideran como una ciencia general. Nadie debe sorprenderse de que la psicología actual se haya convertido en una disciplina independiente, en un tiempo relativamente corto, cuando evidentemente se ocupa de asuntos elementales, y con preferencia de aquéllos que, desde diferentes puntos de vista, están colocados en los límites de la investigación psicológica y fisiológica; pero es muy racional que, según este estado actual, no deba presumirse su definitivo destino. Tampoco puede ser permitido basar el programa de la psicología en la concepción representada por algunos psicólogos y fisiólogos, que consiste en querer derivar los fenómenos psíquicos de ciertos fenómenos físicos, como origen y causa de aquéllos, resolviendo, según dicha concepción, los problemas de la psicología.

Esta concepción es una hipótesis metafísica, como cualquier otra y ha sido ya refutada con argumentos contundentes por la teoría general del conocimiento, ciertamente antes de que pudiese celebrar el triunfo de su empeño en hacer una reducción de la psicología á la fisiología. El asunto de la psicología, como ciencia empírica, no hay que considerarlo tampoco según las hipótesis metafísicas ideadas sobre la relación entre el alma y el cuerpo, sino que hay que inferirlo de los hechos, de los cuales, como de su fundamento, se origina

dicho asunto. Y estos hechos son los de la conciencia humana, ó más brevemente de los fenómenos de nuestras sensaciones, sentimientos y representaciones, nuestros afectos y procesos volitivos y de las acciones que se derivan de ellos.

Literatura.—Stellung der Mathematik: Mill, Logik, übers. von Schiel, I, pag. 266: «Die Eigenschaften de Zahlen allein sind unter allen bekannten Phänomenen im strengsten Sinne Eigenschaften aller Dinge. Nicht alle Dinge sind farbig, schwer usw., aber alle Dinge sind zählbar.»—Dazu Wundt, Logik, II, 1, 2. Abschn. Stellung der Geisteswissenschaften: Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte³, Einl. (Betrachtet alle Geisteswissenschaften als «Geschichtswissenschaften» und stellt ihnen die Psychologie als eine für sie massgebende «Normwissenschaft» gegenüber.)—W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und vergleichende Psychologie, Sitzgsber. der Berliner Akademie, 1894. (Fordert die Ausbildung besonderer psychologischer Methoden für die Verwertung der Psychologie in den Geisteswissenschaften.) Gegen jede Anwendung der Psychologie und gegen den Begriff der Geisteswissenschaften überhaupt erklären sich.—Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft² 1, 1800, pag. 3: «Natur und Geist—das ist ein sachlicher Gegensatz»... der «jetzt nicht mehr als so sicher und selbstverständlich anerkannt werden kann», dass sich auf ihn eine Klassifikation gründen liesse; die Psychologie ist «ihrem Gegenstande nach nur als Geisteswissenschaft und in gewissem Sinn als die Grundlage aller übrigen zu charakterisieren; ihr ganzes Verfahren aber, ihr methodisches Gebahren ist vom Anfang bis zum Ende dasjenige der Naturwissenschaften»; ebenda pag 16: «Für den Naturforscher hat das einzelne gegebene Objekt seiner Beobachtung niemals als solches wissenschaftlichen Wert...; für den Historiker besteht die Aufgabe, irgendein Gebilde der Vergangenheit in seiner ganzen individuellen Ausprägung zu ideeller Gegenwärtigkeit neu zu beleben.»—Rickert-Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899, pag. 32: «Nur in ganz wenigen Ausnahmen kommt für die Naturwissenschaft etwas Einmaliges in Frage, und auch dann ist es meistens mit Rücksicht auf die logische Struktur des betreffenden Begriffs sozusagen 'zufällig'»; ebenda pag. 25: Man sollte «sich klar machen, dass es in den 'geistigen Werten' nicht auf das Geistige, sondern auf die Werte ankommt. Dann wird man auch das Psychische nicht mehr zur Abgrenzung der Kultur gegen die Natur benutzen wollen»; ebenda pag. 41: «Die 'Psychologie', Die Künstler treiben, hat doch gewiss mit der begrifflichen Wissenschaft vom Seelenleben nichts als den Namen gemein... Mit der 'Psychologie' aber, welche die Historiker brauchen, verhält es sich genau ebenso.»—Vgl. dazu Wundt, Logik, II, 2², Kap. I, und II, und rücksichtlich der Vulgarpsychologie in den historischen Wissenschaften: Völkerpsychologie, I² 1, pag. 21, und an vielen einzelnen Stellen.

§ 7.—Clasificación de las ciencias particulares.

1. Según los puntos de vista arriba indicados, para la clasificación de la matemática, se dividirán las ciencias particulares, primeramente en *formales* y *reales*. En el grupo de las formales se comprenden las matemáticas puras en todas sus ramas (aritmética, geometría, teoría de las funciones, y como el asunto más general de todos, la «doctrina de las variaciones»), mientras al grupo de las reales pertenece el conjunto de las ciencias de la experiencia. Esta clase real se subdivide, pues, en dos partes: ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

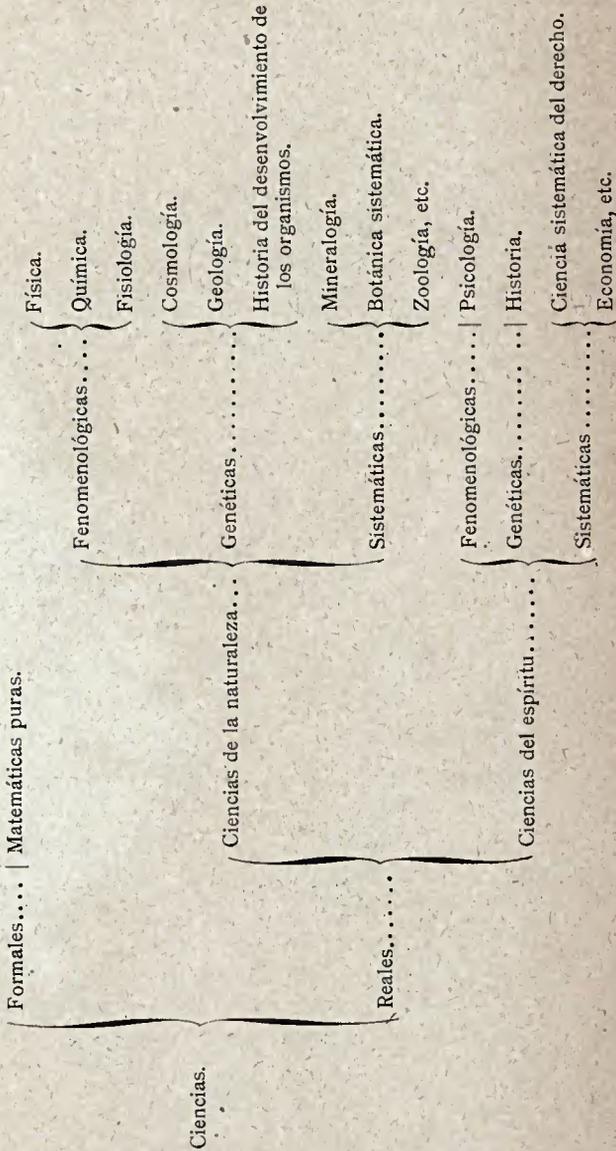
2. Cada una de las dos últimas ciencias se vuelve á dividir primeramente en dos grupos, según puntos de vista concordantes, en cuanto constituyen el substracto de la investigación, ó bien ciertos fenómenos asociados, según caracteres armónicos, ó, por el contrario, determinados conceptos de cosas y de procesos alcanzados en igual forma por comparación. Además, la particularidad de la forma de originarse los productos naturales por una parte y por otra los productos del espíritu, dan lugar á que aquéllas ciencias sean con preferencia comprendidas en el concepto de objeto y éstas en el concepto de proceso. Pues en la naturaleza se nos presenta el objeto singular como algo que se da acabado, de modo que sólo una investigación retrospectiva amplia sobre el mismo, enseña á considerarlo desde el punto de vista de su producción. Por el contrario, los objetos espirituales, se nos presentan inmediatamente con carácter genético. Cuanto más íntimamente se relaciona esta diferencia con las propiedades particulares de la naturaleza y de la vida espiritual, tanto más secundaria es, dado su carácter conceptual; y en un empleo general del concepto de objeto con el mismo derecho se puede considerar, según esto, las poesías de Home-

ro como objetos espirituales, como el cristal de roca un objeto natural. Para el concepto general no es tampoco esencial que un objeto sea singular y el otro genérico, porque abraza numerosos objetos particulares.

3. Esta circunstancia de que cada objeto de la naturaleza ó del espíritu pueda ser considerado desde cierto punto de vista como un producto y que cada producto á su vez pueda ser considerado como una cosa, exige desde luego que se introduzca en el sistema de división dicotómica de las ciencias reales áceptado, un tercer grupo entre los dominios, cuyo contenido se refiere á los fenómenos de la naturaleza y del espíritu ó á los estados y á los procesos. Debe constituirse con aquellas ciencias que se ocupan del origen y desenvolvimiento de los productos de la naturaleza y del espíritu. Estos dominios se refieren esencialmente á la aplicación de las teorías sobre los fenómenos y sobre los objetos en cuanto principalmente se ocupan de aquellos fenómenos naturales ó espirituales que, sustituyéndose en una determinada serie sucesiva, han producido los objetos de la naturaleza y del espíritu.

4. Según esto, en ambos grupos de la división se pueden considerar tres aspectos: el *fenomenológico*, que comprende el grupo que se ocupa del estudio de los fenómenos; el *sistemático*, que se ocupa de los objetos, y, finalmente, el *genético*, que se ocupa de las relaciones entre los dos grupos anteriores. Así logramos el siguiente esquema:





5. La división práctica del trabajo científico no se ajusta, naturalmente, á ningún esquema lógico, y por esto cambia en muchos aspectos, los límites entre los dominios científicos particulares atendiendo á los intereses prácticos. Principalmente necesitan asociarse las disciplinas sistemáticas y las genéticas que le corresponden, como la botánica sistemática y la zoología con la historia del desenvolvimiento de las plantas y de los animales, la ciencia sistemática del derecho y la economía nacional con la historia del derecho y de la economía, etc.; y también, desde otro punto de vista, se unen también por completo dominios, cuyo contenido es principalmente fenomenológico, como la química, con los dominios sistemáticos que de ella dependen (compendio sistemático de las asociaciones químicas). Aún hay otros dominios, que desde luego son de naturaleza mixta, como, por ejemplo, la filología, que por su carácter fundamental puede definirse como una «ciencia de los fenómenos espirituales», pero limitándose á los fundamentos metodológicos y prácticos de ciertos fenómenos espirituales, principalmente á los literarios, á los que pueden añadirse también los de las bellas artes, dando al concepto una mayor amplitud, mientras por otra parte atrae á la órbita de sus estudios aquellas partes de la historia que están en estrecha relación con su objeto. Todas aquellas ramas de carácter práctico no pueden, sin embargo, impedir que la división lógica contenida en el esquema anterior se presente en general como la más importante para la división real de las ciencias.

6. Además hay que tener en cuenta que el orden de los tres grupos principales atendiendo á su origen histórico es generalmente éste: las disciplinas sistemáticas alcanzan primeramente una cierta perfección, después las genéticas y finalmente las fenomenológicas, que son las últimas que llegan á un desenvolvimiento completo. Así se desarrollaron en las ciencias naturales la mineralogía sistemática, la botánica y la zoología, mucho tiempo antes de que la mineralogía y la historia del desenvolvimiento de los organismos se origi-



nasen y á éstas á su vez han seguido ó sucedido en cierto modo (al menos teóricamente), la física, la química y la fisiología. Dentro de las ciencias del espíritu han precedido igualmente la ciencia sistemática del derecho, la economía, etcétera al de la historia del derecho y de la economía, y aquella disciplina, como la psicología que se contrapone aquí á las ciencias fenomenológicas como un dominio equivalente, con sus varias subdivisiones (psicología individual y social), casi apenas ha comenzado á desenvolverse como ciencia particular independiente de la filosofía.

Esta relación de sucesión que se establece para el desenvolvimiento histórico de los dominios, se convierte ahora, sin embargo, esencialmente en una *relación lógica*, y llegan á una próxima y adecuada escala de desarrollo, en la cual, los mismos (los dominios), se colocan unos junto á otros ó se supone que estén indicados para colocarse. Aquí, pues, dentro de la doctrina de la naturaleza se apoyan por completo, las diferentes partes sistemáticas, del desenvolvimiento histórico sobre las genéticas y fenomenológicas; pero en cambio sobre las últimas, como la física, la química y la fisiología, se basan ya hoy los últimos fundamentos de la ciencia general de la naturaleza. Es igualmente indudable, que las ciencias sistemáticas del espíritu necesitan conocer el desenvolvimiento histórico de los diferentes productos espirituales. Solamente la psicología se fundamenta en cosas, que en gran parte constituyen defectos de desenvolvimiento, que le han impedido lograr un fundamento fenomenológico general.

Naturalmente, esta dirección general de las conexiones lógicas no excluye, por lo demás, de ningún modo reacciones opuestas. Antes al contrario, se presentan las mismas en formas varias principalmente como consecuencias necesarias del desarrollo que al mismo tiempo obtienen los diferentes dominios científicos. Así han recibido importantes impulsos los desenvolvimientos genéticos de las disciplinas sistemáticas de la naturaleza, é igualmente los desenvolvimientos históricos de las ciencias sistemáticas del espíritu, y la psicología

considera el análisis de los productos espirituales y de su desenvolvimiento histórico, como uno de los principales elementos auxiliares en la investigación del desenvolvimiento de los fenómenos espirituales realizados.

§ 8.—División sistemática de la filosofía.

La historia de las clasificaciones científicas presenta el raro ejemplo de que el sentido del concepto general sometido á la división, se ha transformado poco á poco por completo, de tal modo, que el desenvolvimiento del objeto de la clasificación, no ha sido al fin el mismo que al principio. La clasificación de las ciencias ha comenzado con la división de la filosofía y termina con la agrupación de las ciencias particulares; pero la misma filosofía se ha englobado finalmente en el sistema, por lo cual se ensayó refugiarla en aquellos miembros particulares de la división, principalmente en las ciencias del espíritu donde aún era necesaria, dándole el carácter de una ampliación de la psicología, subterfugio, que naturalmente debe rehusarse por completo, en el momento en que la psicología, según su objeto y según sus métodos, ha llegado á ser una ciencia particular. En esta eliminación definitiva de la filosofía del sistema de las ciencias particulares, se refleja ahora evidentemente de un modo exclusivo aquel proceso de desenvolvimiento, según el cual, aquéllas se han ido emancipando completa y sucesivamente de la filosofía como de la ciencia madre, y por el cual se ha transformado también por completo de un modo sucesivo el propio asunto de la filosofía. En el instante en que la psicología, como el último de los grandes dominios particulares, se ha convertido en una disciplina puramente empírica, que en el sistema de las ciencias particulares llena un determinado vacío, no queda ya para la

filosofía ningún lugar en el sistema, puesto que el conjunto de los objetos de la investigación científica se ha dividido en dominios particulares con propios medios de trabajo y con asuntos, cuyos límites están precisados. Pero con esto también se ha cambiado la posición de la filosofía en lo esencial, de modo que ahora ha alcanzado un nuevo asunto, que se coloca, no ciertamente en el sistema de las ciencias particulares, sino en un sistema particular de ciencias filosóficas, á aquel coordinado. Le ha quedado, pues, como asunto, aquél que en sí mismo considerado está fuera de los dominios particulares, puesto que se apoya en las relaciones y asociaciones que las diferentes partes del conocimiento humano, como partes constitutivas de un sistema de conocimiento uno é idéntico mantienen entre sí.

2. Se desprenden de la materia de una ciencia general, en que cifra el asunto de la filosofía las condiciones para una división sistemática de ella. La clasificación de las ciencias particulares se basa en la *articulación* lógica que corresponde en lo posible á la división del trabajo realmente verificada; pero para la división de la filosofía es más adecuada esta base: ¿desde qué punto de vista de clasificación del conocimiento humano puede presentarse el ensayo científico de comparar y asociar los dominios particulares?

Se presentan aquí ahora dos puntos de vista, que se han mostrado con carácter necesario como los únicos posibles, cuanto más se ha llegado á considerar en la filosofía su asunto general por la sucesiva separación de los dominios particulares. Uno de estos puntos de vista es el del *devenir* del conocimiento. Según él los problemas son éstos: cómo se origina el conocimiento, cuáles son sus fuentes y los caracteres de su seguridad: estas cuestiones no pueden ser resueltas, naturalmente, por ninguna ciencia particular, puesto que en cierto modo se presentan en todas ellas y presuponen una combinación de los varios resultados de las mismas. Así constituye, pues, el contenido del primer dominio capital de la filosofía *la doctrina del conocimiento*. El otro punto de vista

desde el cual puede ser considerado el contenido general del conocimiento humano, es el del conocer en cuanto se considera como un resultado. Con igual fundamento puede considerarse como filosófica la cuestión que se refiere á aquellos principios del conocimiento, que no pueden ser desarrollados en ninguna ciencia particular, por entrar en varias de ellas, principios que deben ser analizados según su valor para el sistema general del conocimiento: debe considerarse en este sentido la filosofía como una *doctrina* de los principios.

Según esto, se relacionan la doctrina del conocimiento y la doctrina de los principios entre sí de un modo análogo á la relación que en el sistema de las ciencias particulares se establece entre los dominios científicos de carácter genético y sistemático. Por el contrario, no existe una parte de la filosofía que corresponda á las disciplinas fenomenológicas; no es posible por el carácter general de los problemas filosóficos. Pero, en su lugar, se coloca un dominio particular de carácter empírico, cuyo conocimiento proporciona el material para su estudio: la *psicología*, que por este medio alcanza, por otra parte de nuevo, un lugar especial entre las ciencias particulares, en tanto que se pone en relación con la doctrina filosófica del conocimiento en una forma más directa que cada uno de los otros dominios. El fundamento próximo de esto está en que cada acto de conocimiento es primeramente un fenómeno psíquico empíricamente dado, que es real, por entrar en la jurisdicción de la psicología, antes que pueda demostrarse por la doctrina general del conocimiento, la significación que le corresponde para el proceso general del desarrollo del conocer. Aquella concepción, que considera principalmente la psicología como fundamento de la filosofía, tiene según esto ciertamente, muy restringidos sus derechos.

3. La historia de la filosofía alcanza una posición particular: por una parte, entre los dos dominios capitales de la filosofía, y, por otra, entre la filosofía y las ciencias particulares. Según su contenido, tiene una relación más próxima con la doctrina de los principios, pues lo que ella ante todo toma

en consideración es el desenvolvimiento de las concepciones generales del mundo y de los conceptos capitales de las ciencias particulares. Según los límites que á sí mismo se traza, se aplica por el contrario á la teoría del conocimiento; pues su principal misión consiste, en último extremo, en trazar un amplio cuadro del desenvolvimiento del conocimiento humano y de cómo se ha verificado históricamente. Finalmente, según el material que utiliza, así como también según la reacción á que regularmente puede suscitar de nuevo, se coloca entre la filosofía y las ciencias particulares á igual distancia de ambas; pues tiene que presentar en su desenvolvimiento histórico, no solamente las ideas predominantes antes en aquélla, sino también en éstas, y, por lo mismo, desempeñar el papel de una historia general de las ciencias.

4. De los dos dominios capitales de la filosofía, el genético, la doctrina del conocimiento, se divide de nuevo en una disciplina *formal* que estudie las formas y normas del pensamiento que conoce: la *lógica*, y en una disciplina real: la *teoría del conocimiento*. El primero de estos miembros constituye el dominio de la filosofía general correspondiendo al de las ciencias formales particulares, las matemáticas puras, mientras que la teoría del conocimiento corresponde al grupo de ciencias particulares de carácter real. A una asociación de la lógica formal y de la teoría del conocimiento, corresponde la *Doctrina de los métodos*, que es una tercera parte la doctrina del conocimiento y que atiende otra vez principalmente á los dominios particulares, pues por una parte tiene que abstraer los métodos empleados en las diferentes ciencias de ellas mismas, y, por otra parte, tiene que reducir los mismos á sus normas lógicas y principios del conocimiento.

5. La segunda parte principal de la filosofía, la *doctrina de los principios*, en conformidad con el principio de división predominante ya en las ciencias particulares, puede partir solamente del estudio sistemático para establecer según su fundamento de división sus partes principales. Según esto, se di-

vide primeramente en una doctrina general de los principios, llamada generalmente metafísica, y, en número determinado, de ciencias especiales de los principios. Como tales pueden ser consideradas la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. La primera se divide en cosmología, biología y antropología, dominios que están ya cerca de las ciencias especiales y que, sin embargo, poseen un carácter suficientemente general para ser consideradas como filosóficas. Esto es aplicable también á la antropología, en el sentido que aquí se considera, según el cual, como parece tener lugar alguna vez, ésta no se estima solamente como «antropología psíquica», sino como una enseñanza de la naturaleza psicofísica del hombre, basándose en la fisiología y la psicología, y formando también por lo mismo un miembro de transición á la filosofía del espíritu. La llamada «antropología física» es, desde luego, una ciencia especial de la naturaleza y no ciertamente autónoma, puesto que, según todos sus caracteres, pertenece á la zoología.

La filosofía del espíritu se ha dividido, según los principales fenómenos espirituales, en una amplia serie de dominios particulares que constituyen á su vez miembros intermedios afines entre la doctrina general de los principios y las ciencias particulares del espíritu: tales como la ética, la filosofía del derecho, la estética y la filosofía de la religión. Una posición particular, y en cierto sentido intermedia, alcanza, finalmente, la historia de la filosofía. Primeramente es un dominio especial de la filosofía del espíritu que se coordena á la historia en sentido análogo al modo como la ética y la filosofía del derecho, se coordinan á la ciencia del derecho y de la historia de las costumbres á la cual pertenecen desde luego por su contenido. Pero, por otra parte, se conexionan los últimos problemas de la historia, tan estrechamente con las cuestiones antropológicas, y por éstas nuevamente con las biológicas y cosmológicas, que en el estudio filosófico de la historia de la humanidad agrupan una vez más el conjunto de los dominios sistemáticos de la filosofía en la unidad de una

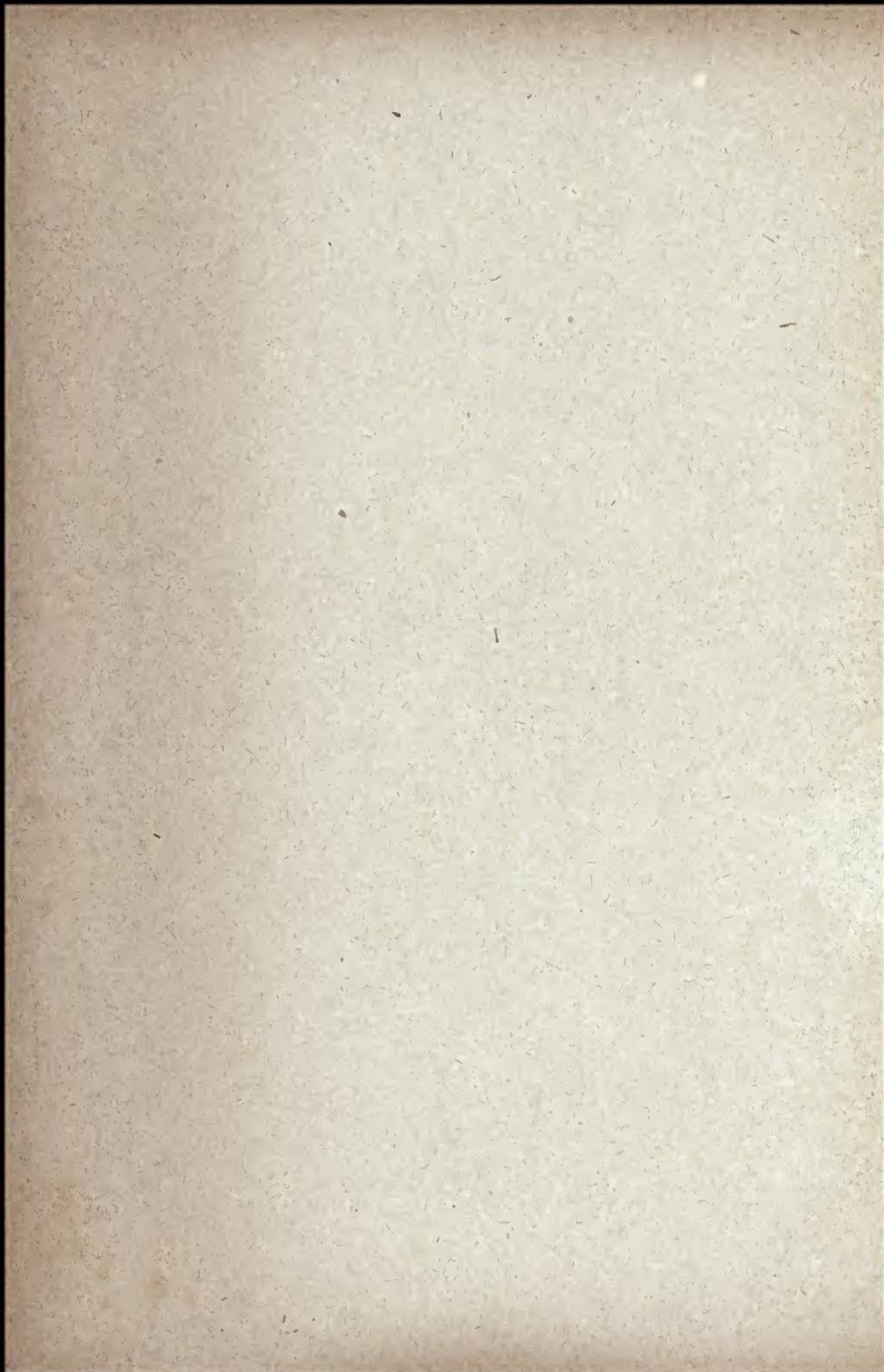
investigación ó estudio de carácter genético. Por esto, finalmente, esta disciplina se presenta en parte como una tercera ciencia genética de la doctrina del conocimiento y de la historia de la filosofía. Según esto, la división sistemática de la filosofía se puede agrupar en el siguiente esquema:



Es claro que los dominios designados en este esquema no significan cotos cerrados y definitivos de la división de la filosofía. Más bien los fines especiales de una investigación filosófica pueden implicar que la doctrina de los métodos (metodología) de las ciencias de la naturaleza se estudie separadamente de la de las ciencias del espíritu, la ética de la filosofía del derecho y la poética del resto de la estética. Y hasta expresiones como filosofía de la física, de la geología, de la fisiología, de la técnica, del lenguaje, del estado, de la sociedad y otras semejantes, podrán ser admitidas en caso de que, con ella se signifique un procedimiento que ponga en relación los problemas particulares con un todo general. Aquí permanece según esto, también posible para la filosofía, una nueva división del trabajo, en la cual, sin embargo, y siempre ajustándose á su asunto, debe tener en cuenta la relación con los problemas generales de la doctrina del conocimiento y de los principios.

Literatura.—Wundt, Ueber die Einteilung der Wissenschaften Phil. Stud. V. 1889.—Grasserie: De la classification objective et subjective des arts, de la literatature et de sciences, 1893.—C. O. Lehmann, Die Systematik der Wissenschaften un die Stellung der Jurisprudenz, 1897.—Véase también la literatura del § 5.º.





SEGUNDA PARTE

LAS DIRECCIONES PRINCIPALES DE LA FILOSOFÍA

§ 9.—Los tres problemas fundamentales de la filosofía.

I. El desenvolvimiento histórico de la filosofía ha *producido* en el transcurso del tiempo, los diferentes ensayos de solución de los problemas fundamentales del conocimiento humano. Según esto, dentro del desenvolvimiento general de la filosofía, tiene cada problema su historia particular, que está en estrecha relación con el cambio general de las concepciones filosóficas, pero que también posee en sí mismo considerado cierta independencia, haciéndose patentes al mismo tiempo en esta diferenciación los motivos que han determinado sucesivamente las más variadas soluciones. En la historia de estas direcciones fundamentales del pensamiento, predomina cierta regularidad, puesto que cada desenvolvimiento se muestra como un proceso de diferenciación progresiva, en cuanto en su origen, las concepciones se presentan juntas, para acusar más claramente sus diferencias después en su desenvolvimiento, y, por último, para oponerse unas á otras con firmes y vigorosos contrastes. Por esto parece ser al mismo tiempo, que cuanto más parcial sea el desenvolvimiento de una determinada dirección intelectual, tanto



más se evidencia la imposibilidad de su aplicación á una demostración desinteresada, de tal modo, que las anteriores oposiciones desaparecen cuando una forma mental predomina, la cual, al mismo tiempo, pone de manifiesto una cierta medida de relativa justificación en las concepciones precedentes.

2. Hay tres problemas fundamentales en los cuales se encierra según esto, el desenvolvimiento de las direcciones capitales del pensamiento filosófico: el problema del conocimiento, el problema metafísico y el problema ético. Entre ellos el problema del conocimiento es la condición indispensable para responder á todas las otras cuestiones. La inseguridad sobre el origen, certeza y límites de nuestro conocimiento, hace que la investigación metafísica sea un viaje en alta mar, sin timón y sin vela, y á causa de esto también el estudio de los problemas éticos está privado de seguro apoyo. Pero la posición central entre los tres problemas le corresponde al metafísico. Todas las cuestiones generales que traspasan los límites del problema del conocimiento, se reducen á una concepción metafísica, sobre cuya base, se limitan tan sólo á hacer su examen particular. En este sentido se orienta ya, en general el punto de vista ético, según el metafísico; y en general, el estudio de otros dominios científicos como la filosofía de la naturaleza, la estética, la filosofía de la religión, etc., debe determinarse según aquél, ya porque la metafísica está unida lo mismo á la teoría del conocimiento que á la filosofía de la naturaleza, ya porque indica, en unión con la ética, como hay que trazar el camino en la estética, la filosofía de la religión y la filosofía de la historia. En todas estas aplicaciones la teoría del conocimiento, la metafísica y la ética subsisten, como los tres dominios capitales de la filosofía. La primera tiene por objeto el hombre como sujeto cognoscente, y la segunda como ser que obra y quiere, siendo la metafísica el dominio central en cuanto establece la relación entre estos dos dominios: pues la concepción general del mundo á la cual tiende, debe ser determinada al mismo

tiempo atendiendo á las exigencias teóricas y prácticas. Con esto está indicado el plan para estudio de esta parte de la obra: la historia del desenvolvimiento de las direcciones de la teoría del conocimiento constituirá la base fundamental; en ella se apoyará el estudio de las corrientes metafísicas que, á su vez, comprenderá finalmente las éticas.

I.—LAS DIRECCIONES DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

A.—EMPIRISMO

§ 10.—Empirismo espontáneo.

I. Sobre la cuestión acerca del origen y naturaleza del conocimiento ha dado el pensamiento filosófico en las formas de su desenvolvimiento tres respuestas, que desde luego, señalan las tres direcciones principalmente posibles de la teoría del conocimiento. La primera de estas respuestas indica, en su comprensión más general, que «todo conocimiento corresponde á la experiencia». La segunda dice: «el verdadero conocimiento tiene su origen en el pensamiento, ó en aquella disposición de nuestra razón del cual procede el pensar como hecho originario de nuestro espíritu». La tercera dice: «cada conocimiento es un producto de dos factores, de una materia dada en la experiencia y de una forma dada á esta materia por nuestro pensamiento». Los límites y la posibilidad de nuestro pensamiento dependen, según esto, de la relación de estos dos factores. Las direcciones indicadas en esta tres so-

luciones generales se señalan con los nombres de empirismo, racionalismo y criticismo.

2. Con el nombre de empirismo se debe señalar, según esto, aquella forma del pensamiento que considera la experiencia como la única ó tan sólo como la principal fuente del conocimiento. En la última restricción se indica ya, que esta corriente presenta diferentes matices y transiciones a otras concepciones; las cuales desde luego, se deben incluir en el empirismo, en tanto en cuanto en ellas la experiencia sea considerada como la fuente principal del conocimiento. Por esto resulta ya para dicha expresión cierta inseguridad, que se agranda cada vez más con el concepto indeciso de experiencia, en cuanto se aplica algunas veces a todos los contenidos del conocimiento, que generalmente contienen elementos que nos son dados y no tan sólo producidos por nuestras propias funciones intelectuales, mientras que en otros casos se procura incluirlos más ó menos, en lo que siendo dado exclusivamente en nuestro conocimiento, aún no está variado por las funciones del mismo. Estas vacilaciones se alejan tan poco del concepto de empirismo, que en el desenvolvimiento sucesivo del concepto de experiencia, se comprende también en gran parte el desenvolvimiento de toda esta dirección. En ella hay que distinguir tres grados característicos que se nos presentan como empirismo *espontáneo, reflexivo y puro*.

3. El empirismo espontáneo es, no sólo la forma originaria del pensamiento dentro de la misma dirección empírica, sino también, principalmente, en la filosofía y en la ciencia. Pues empirismo espontáneo es y permanece siendo el punto de vista de la vida práctica, del cual desde luego procede toda ciencia. Pero justamente en este grado el concepto de experiencia es aún obscuro, y muchos elementos del conocimiento, que después se presentan también como productos de una reflexión espontánea y por lo mismo superficial, serán estimados como empíricos inmediatamente dados. Por esto, el empirismo espontáneo primitivo se desenvuelve juntamente con el apriorismo espontáneo, sin límites precisos entre ambos;



las dos formas de pensamiento se asocian en una amalgama que entraña siempre por lo mismo, el carácter fundamental del empirismo, puesto que todos los contenidos del conocimiento serán apreciados como empíricamente dados, puesto que es un carácter general de esta escala del conocimiento, que saque los elementos que dan lugar á la reflexión subjetiva de los contenidos de la experiencia, y no viceversa. Este carácter debe tenerse en cuenta, particularmente para el empirismo espontáneo, porque precisamente la ingenuidad de esta forma mental pone de manifiesto su contraposición y diferencia á la forma crítica. Por lo demás en esta confusión inconsciente con aditamentos apriorísticos, el empirismo espontáneo predomina constantemente, no sólo en la vida práctica, sino que tal vez se extienden también además la ciencia.

4. Sin embargo, el conato de anulación de este punto de vista se encuentra ya en los procesos psicológicos de representación de nuestra conciencia, que implican una serie de diferencias que adquieren una significación previa para los estudios científicos de las cosas ulteriores. Desde luego, se diferencia principalmente la vida real de los sueños por una serie de caracteres que llegan á ejercer su influjo allí donde la conciencia brota de la escala mitológica del pensamiento. En ella aparece el fenómeno en el sueño, como siendo una realidad, que obedece en parte á leyes diferentes, y así se reduce, pues, para la reflexión dudosa, que despierta, á un *parecer*, el cual copia el ser de la cosa, sin llegar á ella, y por esto, en esta contradicción con la realidad, será sucesivamente anulado en su valor lógico. Con esta oposición se mezcla otra, que ejerce su influjo en la conciencia en estado de vigilia, la cual, puesto que desde el principio se ha apartado de las condiciones desconocidas que acompañan á la producción del sueño, ha determinado sin duda, la sucesiva desaparición de la interpretación mitológica de los últimos. Dicha oposición se basa en la diferencia de las apariencias sensibles de la realidad. Así, los conceptos variables de ser y parecer, que van y vienen del sueño á la conciencia en estado de vi-

gilia, y viceversa, han puesto en tela de juicio mucho tiempo, antes del comienzo del pensamiento científico, aquella fe inmediata en la realidad sentida, á la cual más bien podemos suponerla como el comienzo sereno del empirismo mental, dado sobre la base de realidades psicológicas generales, que demostrarla empíricamente.

5. Por esto ofrece, pues, la filosofía también ya en sus comienzos, el empirismo espontáneo, no en aquella forma originaria, sino sólo en aquel grado de desenvolvimiento, en donde se considera ya en crisis, porque comienza ya á tener duda en la realidad del contenido inmediato de la experiencia sensible. Son, pues, bien palpables estas dudas, de las cuales la ciencia en sus comienzos, ha recibido sus más poderosos impulsos. Aquella diferencia entre el ser y el parecer, que aun hoy en el pensamiento del niño caracteriza la primera gran revolución, que es la única después de todo para el ser que piensa, es la que evidentemente también ha despertado en él la reflexión científica. Claramente se distingue esto en la primera especulación cosmológica de los griegos, según la cual el ser propio de las cosas no está contenido en la gran variedad del mundo de los fenómenos, sino en alguna de las conexiones de los mismos, que fundamentan el último principio, vinculándose este principio mismo, ya en alguno de los objetos propios de la sensibilidad externa, como el agua, el aire, ó en otro abstracto indeterminado que se considera en analogía con la materia sensible; así aparece en los antiguos jonios, y en Pitágoras, en cuanto le da alguna forma geométrica reconocida, mediante la intuición inmediata. Un primer progreso de carácter reflexivo se eleva sobre esta primitiva escala del conocimiento empírico en las doctrinas de los eleáticos y de Heráclito, motivados en parte por la duda y en parte por el deseo de un estudio sintético del mundo, según un empirismo espontáneo moderado. Pero este progreso muestra inmediatamente el abismo producido por un pensamiento espontáneo, tan pronto como abandona el suelo seguro del conocimiento inmediato, y considera la realidad experimen-

tada, según criterios que deben diferenciar el sér real de la apariencia sensible irreal. Pues inmediatamente se evapora también aquel sér en una idea que no puede representarse, la cual hace en realidad que lo incognoscible sea objeto de conocimiento, y nunca lo real, objeto de lo real. Así conducen, finalmente, el sér de los eleáticos, y también el incesante cambio de los fenómenos de Heráclito, á una negación absoluta de la realidad empírica. Incapaz esta reflexión mental de encontrar una salida en el conocido empirismo espontáneo, por inconsistente, decae irremediabilmente, convirtiéndose en escepticismo.

6. Por lo tanto, sólo quedaba una solución decisiva para conservar las enseñanzas de los primeros cosmólogos, y de las doctrinas metafísicas, originadas bajo su influjo, y era plantear la solución del problema fundamental del conocimiento en una asociación del punto de vista empírico y del racionalista, que hiciese en lo posible de intermediario entre el mundo de los fenómenos, dado en la experiencia inmediata, y el mundo real supuesto según los últimos. Además ejercía su influencia el empirismo, en primer lugar, en cuanto los elementos fundamentales de las cosas se imaginaron según la norma de los objetos de los sentidos, realmente existentes; así son considerados en los cuatro elementos introducidos por Empédocles y en los átomos de Demócrito, de los cuales el primero establece diferencias de carácter cualitativo entre las diferentes especies ó modos fundamentales de los objetos, y el último hace resaltar principalmente las formas espaciales de los mismos, como si fueran sus típicos representantes. En esto está ciertamente expresada la necesidad de aquellos principios elementales que deben ser considerados como elementos ó formas originarias, pero no como idénticos con los cuerpos singulares dados empíricamente. Dicha necesidad se expresa en el trabajo de simplificación, y también en la imposibilidad que no se da siempre para lograr que aquellos principios sean considerados como elementos ó materias primeras, más bien que como idénticos con los

cuerpos singulares dados empíricamente. Así se suscita por primera vez, en el círculo de estas doctrinas elementales, una nueva cuestión, en la cual, se refleja el sucesivo *devenir* de la conciencia de los problemas particulares del conocimiento: la cuestión del origen de la experiencia sensible. La especulación precedente se había ocupado solamente de la naturaleza del contenido de la experiencia, dado en el mundo objetivo; ahora comienza á tomar importancia, en primer lugar, el problema de como aquel contenido ha de ser apropiado subjetivamente, ó como se explica que los objetos externos dejen originar en nosotros copias, que en alguna forma son semejantes á ellos. La solución de estos problemas fué dada primeramente por Empédocles, ajustándose completamente al sentido del empirismo espontáneo y después fué aceptada por Demócrito, con las modificaciones condicionadas por la transición á la forma atomística de la representación. Según esto, hay partes pequeñas, ó imágenes pequeñas, que se separan de los objetos y se introducen en los órganos de los sentidos, principalmente en los ojos, y que, por el hecho mismo de ser iguales á los objetos, muestran de un modo semejante sus representaciones en la percepción. También los filósofos posteriores se han atenido, en lo esencial, á esta concepción. Cuando Platón sostiene también que sólo lo semejante puede ser afectado por lo semejante, por ejemplo, que en los ojos deben estar contenidas cualidades luminosas semejantes á las que, viniendo de afuera, producen determinadas sensaciones; y cuando Aristóteles además hace alusión á la actividad de los cuerpos transparentes como *médiums*, que puesto que están entre el objeto y el que mira, sirve de intermediario en el acto de la sensación, asocian á esto necesidades intelectuales que dejan intacto el punto de vista en sí mismo considerado. El mismo valor tiene para la concepción platónica, el hecho de que la experiencia sensible sea ante todo un conocimiento limitado y oscuro de las cosas, como para la enseñanza aristotélica, donde la percepción sensible sólo produce la forma de las cosas, pero no la materia de las mismas, en el acto de



la sensación. Tales suposiciones, que están encontradas, arrai- gan un pensamiento apriorístico y dejan permanecer invaria- ble, en este grado del empirismo espontáneo, los elementos empíricos de estas antiguas teorías del conocimiento. En cuanto la antigüedad, ante todo, procura dar una solución positiva de los problemas de la experiencia, nunca ha aban- donado por esto mismo su forma de empirismo. Ya se ha dado uno cuenta por completo de la contradicción á la que dentro de la experiencia misma conduce tal punto de vista. Principalmente, en el período sofístico, y después en el es- cepticismo, se afirmará cada vez más que una misma cosa no se presenta la misma para diferentes individuos y para el mismo hombre en diferentes tiempos, sino que—y éste era el principal argumento—cuantos son los sentidos tantas son las sensaciones, así, por ejemplo, la miel es amarilla para los ojos y dulce para la lengua. Pero todas estas consideracio- nes producen sobre todo dudas en la existencia objetiva; de- jan degenerar el empirismo espontáneo en el escepticismo, mientras que, por otra parte, no están en condiciones para acarrear por sí mismas un progreso, dentro de las formas del pensamiento empírico. El fundamento de este fracaso se en- cuentra evidentemente en una falta total de un análisis de las sensaciones, basado en las ciencias naturales. La física aristotélica, que es el trabajo de más significación que en esta orientación ha producido la antigüedad, se declaraba impo- tente para llegar á una comprensión de los fenómenos obje- tivos solamente por medio del análisis intelectual de las sen- saciones subjetivas dadas inmediatamente; pero en este pro- cedimiento se daba ya por supuesto el punto de vista del empirismo espontáneo, según el cual las sensaciones subje- tivas son iguales á sus causas objetivas, y según esto, era im- posible que se separase de aquel procedimiento.

Literatura.—H. Diels: *Fragmente der vorsokratischen Philosophen*, 1903. Platón, *Teteo* 154 pág. *Timeo* LXVI.—Aristóteles: *De Sensu*, de colo- ribus.—(El último trabajo está traducido por C. Prantl, es de exactitud du- dosa, pero contiene la doctrina aristotélica; en ambos se encuentran estima-



ciones de las concepciones de los filósofos procedentes principalmente de Empédocles y Demócrito).—T. Lucrecio Caro: De rerum natura, II, 795.—Plutarco.

§ 11.—Emprismo reflexivo.

I. La moderna ciencia de la naturaleza es la que principalmente ha producido el *empirismo reflexivo*, separándose definitivamente del empirismo espontáneo, logrando con esto un modo de las formas empíricas del conocimiento más amplio y progresivo. La idea, principalmente acentuada por Galileo, ejerce además un decisivo influjo al pretender que la interpretación de los fenómenos objetivos de la naturaleza, debe hacerse con el auxilio del análisis matemático y también solamente debe suponer las propiedades matemáticas de los cuerpos, espacio, movimiento, tamaño, número, mientras que todo lo que corresponde á la cualidad de las sensaciones solamente existe en el sujeto que siente. Pero este punto de vista encuentra además su expresión filosófica en la doctrina de Locke sobre las cualidades primarias y secundarias. El motivo que impulsaba al reconocimiento de la naturaleza objetiva de las propiedades primarias, era en él evidentemente doble. Se encontraba por una parte en aquella propiedad acentuada ya por Galileo, que hace fácil una interpretación mecánica de la naturaleza; y subsiste por otra parte en la circunstancia de que á causa de dicha propiedad la acción de los objetos sobre el sujeto sensible también debe ser interpretada mecánicamente. Entre las cualidades primarias alcanza el movimiento una posición preferente: según el movimiento de los cuerpos ó de las partículas corporales se pueden explicar, no solamente los fenómenos físicos objetivos, sino también los fenómenos de la experiencia que constituyen la base del proceso general del conocimiento sensible. Por lo tan-



to, estos fenómenos sensibles aparecen ahora solamente como transmisiones del movimiento físico general hechas á los órganos de los sentidos del sujeto sensible.

2. Según esto, el punto de vista del empirismo reflexivo se relaciona estrechamente con dos suposiciones metafísicas que abrieron paso, primeramente en las ciencias de la naturaleza y después en el método filosófico por ellas influido: primeramente con la suposición de la existencia de una materia constante, invariable en cantidad y con propiedades también invariables, y en segundo lugar con la hipótesis de que todos los fenómenos de la naturaleza se pueden reducir en sus diferentes partes á movimientos de esta materia. Se pueden designar estas dos hipótesis metafísicas como la *concepción mecánica del mundo*. Ha llegado á predominar en las ciencias de la naturaleza hacia el fin del siglo xvii; y ha mantenido este predominio en lo esencial hasta nuestros días. Pero el punto de vista del empirismo reflexivo no es más que un reflejo de aquellas dos suposiciones metafísicas de la concepción mecánica del mundo. Las cualidades primarias, impenetrabilidad, extensión, número, tamaño y movimiento, son aquellas propiedades que debe suponer aquella concepción como objetivamente dadas; las cualidades secundarias, color, tono, calor, frío, etc., son aquellas que, según ella, no proceden de la materia objetiva, considerándolas, según esto, como efectos del movimiento objetivo, que tienen su origen, ante todo, en el sujeto que siente. Sin duda, esta concepción no ha logrado de una sola vez la victoria, sino que en muchos dominios el estado de la investigación física la retuvo aún bastante tiempo en la esfera del empirismo espontáneo. Desde luego tuvo éxito la concepción de que el tono objetivamente considerado es solamente como un movimiento vibratorio, pero hay una gran dificultad de aplicar semejante forma de representación á la luz y á los colores. El descubrimiento de que cada objeto luminoso proyecta en los ojos una imagen reducida é invertida, se encontraba aquí nuevamente tan cerca de las antiguas concepciones de la encarnación de formas

reducidas de los objetos, que la suposición de una identidad de las sensaciones con sus objetos prevalecía justamente aun durante mucho tiempo en este dominio singularmente importante para la explicación de los procesos del conocimiento. Hasta se armoniza también con el nombre de espectro, «fantasma», que dió Newton á las franjas coloradas logradas por él en el análisis de la luz solar. La teoría de la «emanación», por la cual se procuraba también explicar los fenómenos luminosos, dejaba también subsistir la vieja representación de emanaciones de partículas desprendidas de las cosas. Pretendía estar de acuerdo con la concepción mecánica del mundo tan sólo porque entendía que los elementos que se desprenden de los cuerpos poseían por sí mismos grandes diferencias, siendo las mayores las de la parte roja del espectro, y las menores las de la parte violácea; y solamente por su influencia en la retina ha de ser producida la sensación de la luz y del color. Ciertamente que el tránsito posteriormente verificado á la teoría de la ondulación de la luz oculta por completo esta en armonía con la de las antiguas representaciones espontáneas.

3. El fundamento criteriológico, que Locke dió al punto de vista del empirismo reflexivo, tomado en realidad de las nuevas ciencias de la naturaleza, se basaba, en primer lugar, en una investigación de los criterios de certeza objetiva. En cuanto supone que la certeza principalmente llega á nosotros quizá por tres vías, la de la intuición ó de la experiencia inmediata, la de la sensación ó por el impulso inmediato, que los objetos realizan en nuestros sentidos y, finalmente, por la demostración ó sea por las consecuencias á las cuales nos conducen las cosas logradas por la intuición ó por la sensación, creía que desde un principio debiera excluirse la intuición del dominio de la certeza objetiva. El contenido de las verdades intuitivamente alcanzadas, es y permanece siendo subjetivo. Basándonos solamente en las experiencias inmediatas, no estamos autorizados á considerar una sensación, más que como una modificación de nuestras particulares circunstan-

cias subjetivas. Sólo existe, según Locke, un caso en el cual estamos justamente autorizados á objetivar este estado subjetivo: se presenta, ciertamente, cuando los objetos actúan sobre nosotros con tal fuerza, que nos obligan á reconocerlos como dados y no como productos de nosotros mismos. Este caso, en el que considera Locke que la sensación corresponde á la intuición, cree deber suponerlo ante todo en aquella única forma de impresión sensible (en el sentido del tacto), á la cual conviene en grado especial este impulso objetivo por la fuerza, con que se nos impone. En este sentido la resistencia de los cuerpos, su impenetrabilidad es una propiedad objetiva inmediatamente percibida. Por el contrario, en las restantes cualidades primarias, espacio, tamaño, movimiento, debe preponderar una forma de certeza objetiva, en cuanto cada una de estas dos cualidades son percibidas conjuntamente mediante los sentidos de la vista y del tacto.

Es indudable que este ensayo es insuficiente para fundar lógicamente la supuesta diferencia de valores de las cualidades primarias y secundarias, y que además no da ninguna razón acerca de los motivos reales por los cuales la ciencia de la naturaleza fué conducida á aquéllas diferencias. En primer lugar, las condiciones supuestas del impulso de la sensibilidad externa y la acción concordante de varios sentidos, podrían, á lo sumo, producir una probabilidad, pero nunca una certeza objetiva, y en segundo lugar, además, la prueba de tal verosimilitud, sería posible solamente cuando existiese ya de antemano el convencimiento de la existencia externa de las cosas, pero no podrían de ningún modo transformar una sensación subjetiva supuesta de carácter intuitivo en un objeto referente á la sensación externa.

4. Estos ensayos del empirismo reflexivo estériles para una fundamentación lógica de su punto de vista, le caracteriza como un modo de reflexión juiciosa, que á diferencia del precedente grado de empirismo espontáneo ha llegado á una inteligencia clara de los problemas del conocimiento, pero en la solución de estos problemas se deja conducir completa-

mente primero, por las suposiciones é hipótesis arbitrarias introducidas en las ciencias positivas de la naturaleza, para justificar después, más tarde, estas hipótesis, con medios insuficientes. Según esto, podrá la ciencia de la naturaleza, que como tal, sólo tiene que medir la utilidad de sus hipótesis según sus resultados, subsistir, en esta forma de consideración ó estudio sin duda alguna, pero para la teoría del conocimiento fué poco eficaz en el instante en que se ha conocido la debilidad de aquel fundamento lógico suplementario. En los reparos críticos de la última está, pues, igualmente el motivo inmediato para las diferentes investigaciones que después se hicieron, para avanzar hacia el tercer grado de las formas mentales empíricas, el *empirismo puro*.

Literatura.—Galilei: *Il saggiatore*, Op. ed. Alberi II.—Keplero: *Paralipomena in Vitellionen*, Cap. II, et V, 4. 1649.—Locke: *An Essay conc. human understanding*, 1666. Book II.—Newton *Optics* 1704.

§ 12.—Empirismo puro.

I. Berkeley procuraba primeramente demostrar la inconsistencia de los argumentos de Locke, apoyándose en la arbitrariedad de la diferencia entre el conocimiento sensitivo y el intuitivo, y en la imposibilidad de derivar de una manera demostrativa, cualquiera realidad objetiva de las armonías ocasionales, pero de ningún modo constantes, de las diferentes impresiones sensibles. Puesto que todas las sensaciones dadas en nosotros intuitivamente, son en sí estados subjetivos, no se puede comprender por qué algunas de estas sensaciones han de llevar consigo cierto impulso por el cual hayan de ser referidas á los objetos. Ni por la sensación, ni por la demostración, se deja derivar según esto, una existencia objetiva; la diferencia entre las cualidades primarias y secundarias, es



poco consistente y se da solamente una certeza intuitiva: los objetos reales son nuestras representaciones. Pero no solamente las causas externas, supuestas en éstas, la materia desprovista de cualidades y sus movimientos, son ficciones filosóficas, sino que los conceptos generales, que se refieren principalmente á la hipótesis de una substancia homogénea y de su causalidad no existen desde luego en nuestra experiencia. En esta enérgica afirmación del principio de que solamente el sér particular concreto es real, se ve como se verifica la derivación de este grado de empirismo del precedente, que correspondiendo á su principio de reflexión, había admitido una realidad objetiva bajo los conceptos generales de substancia y de causalidad en aplicación á los fenómenos de la naturaleza.

La consecuente aplicación del punto de vista aceptado por Berkeley, había conducido ahora á uno principalmente subjetivo, para reconocer la realidad contenida en nuestras particulares representaciones. Pero con esto, habría de existir una contradicción con aquella experiencia práctica de la vida que sabe distinguir perfectamente entre los contenidos de experiencia subjetivos y objetivos, en cuanto no imputa á éstos, por ejemplo, las representaciones que tenemos en el sueño, los fantasmas, etc. Berkeley procuraba, según esto, determinar aquel criterio, del cual se sirve en punto á esta distinción la experiencia práctica de la vida y creía encontrar el mismo en la posibilidad de consonancia de percepciones de muchos hombres. Consideraba, pues, con valor objetivo, aquellos contenidos de experiencia que son iguales para nosotros y para nuestros semejantes y como subjetivos aquellos que se conservan solamente en nuestra propia conciencia. Este criterio mostraba ya en las fórmulas dadas al mismo, su insuficiencia. Pues él mismo concedía que nosotros no solamente reconocemos como objetivas aquellas representaciones que pertenecen en común á una muchedumbre de hombres, sino también aquellas otras que sólo tienen lugar en nuestra conciencia individual, á las cuales no faltan en parte

fundamento del cual deducimos que habrían sido originadas, en igual caso, en cualquiera semejante nuestro, cuando hubiesen estado presentes en su conciencia. Entre todas las circunstancias, aquel carácter que se apoyaba en la convicción general de nuestros semejantes era por lo tanto secundario, debiendo darse, por lo tanto, la preferencia, para distinguir entre los contenidos de experiencia objetivos y subjetivos, á aquellos elementos primarios que se sugerían á cada uno en particular, á causa del cambio de las experiencias individualmente sentidas. Si ahora Berkeley se hubiese propuesto aproximarse á estos principios primarios, no habría logrado de ninguna manera llegar á criterios definitivos de certeza objetiva. Pues, en primer lugar, parece ser que no es completamente suficiente para fundamentar la certeza objetiva de una cosa, la convicción lograda para muchos hombres por haber experimentado algo semejante, ni la convicción de un individuo en particular, puesto que otros pueden haber obtenido el mismo resultado, bajo condiciones propias.

Pero, en segundo lugar, aún en el caso de que el criterio dado fuese utilizable, no podrá aplicarse al círculo de las experiencias prácticas de la vida, de las cuales era inferido; debía rehusarse en el instante en que se quisiese hacer de él una aplicación científica. Pues la ciencia de la naturaleza tiene esencialmente propiedades, como tono, color, calor, etc., que encontramos en nuestras sensaciones en una forma de valor general, que no son atribuibles á los objetos mismos. Como criterio de existencia objetiva en el sentido de la experiencia científica, se muestra el carácter del origen general de los contenidos de experiencia, no sólo como insuficiente desde luego, sino también como falso, puesto que desdeña precisamente todas aquellas experiencias científicas que en el análisis físico y fisiológico de los fenómenos, necesitan de las mismas para una subjetivación de ciertas partes integrantes. Además, por el punto de vista psicológico de su consideración, ha dado lugar Berkeley, dado el carácter parcial de aquél, á enredarse al mismo tiempo en una polémica infruc-



tuosa contra todas las ciencias de la naturaleza de carácter matemático, existentes en su época. A causa de esta brusca répulsa del procedimiento de las ciencias de la naturaleza, no le quedaba al mismo otra salida para la explicación del origen de las representaciones comunes de valor objetivo y universal, que un *pampsiquismo metafísico*, la suposición de una comunidad de todas las inteligencias en el entendimiento infinito. Solo así podría él, en consecuencia, llegar hasta desarrollar el punto de vista de la experiencia general de la vida, frente al principio del empirismo puro, en cuanto al mismo tiempo se apoyó en una metafísica completamente trascendente.

2. Con el mismo motivo que el subjetivismo y psicologismo de Berkeley, fracasaba también otra segunda investigación tomada de las hipótesis de Locke para llegar a un empirismo puro: *el sensualismo*. Se apoyaba en el principio ya sustentado por Locke, de que todo conocimiento comienza con las impresiones de los *sentidos externos*, pero le añadía además la suposición general de que a consecuencia de esto todo contenido del conocimiento se deja descomponer en impresiones externas de los sentidos y en sus asociaciones. Pero en cuanto ambas, la impresión y la asociación, son realidades empíricas, que nos son dadas objetivamente, parece encerrar el desenvolvimiento de esta suposición un empirismo puro. Así este desenvolvimiento se presenta como imperfecto desde dos puntos de vista, como lo muestra claramente la teoría del conocimiento de *Condillac*, que es el ensayo más importante de los de esta clase. Primeramente parece obscuro, como llega la conciencia a relacionar las sensaciones (que también aquí se suponían como estados subjetivos originarios), con los objetos externos. Este tránsito del sujeto que siente al objeto sentido, lo encontró Condillac fundado en las cualidades particulares de la sensación del gusto, las cuales deben relacionarse simultáneamente con estados subjetivos y con objetos externos, además de lo cual entra también por asociación con ellas, una objetivación de las sensaciones restantes, como las de la vista y del olfato, etc. En la afirmación

de que en las sensaciones del sentido del tacto; la representación del estado objetivo pertenece por sí mismo á la sensación, se suponía, sin embargo, como ya resuelto, el problema en cuestión: no se había explicado como nuestra conciencia llega á su sensación subjetiva por el conocimiento de los objetos, sino que se había sostenido que la misma sensación contiene ya el conocimiento de los objetos, suposición en la cual se repetía la hipótesis arbitraria de Locke, en una forma poco cambiada, de un conocimiento «sensitivo» específico, adquirido por el sentido del gusto. En segundo lugar, solamente podía Condillac realizar su pretendida deducción de los procesos de conocimiento, de las sensaciones externas, por una serie de sorpresas, en cuanto solamente se vale de este fenómeno para explicar el modo de derivación posible de determinados procesos intelectuales de las causas ocasionales. Esto aparece claramente en la ficción por él utilizada de una estatua originariamente privada de sensaciones, que sucesivamente entra en posesión de los diferentes sentidos. Cuando, por ejemplo, dice que la estatua supuesta con el único sentido de olfato, es más afectada desde luego por una impresión olfativa, que por cualquier otra, á consecuencia de esto se inclinará más hacia aquella ó á ésta, empleando por consiguiente en ella una mayor «atención»; cuando después explica que cada impresión debe dejar una huella, es decir, «una memoria» en el espíritu, que en la repetición de semejante impresión infiere una «comparación», un «juicio», etc., es evidente que estas funciones de la atención, de la memoria y del entendimiento, no proceden de la sensación, sino que se suponen como funciones originarias del conocimiento, pero que principalmente entran en actividad por la influencia de las impresiones de los sentidos. El ensayo de desarrollar el empirismo puro en la forma del sensualismo, fracasaba por consiguiente porque en él tácitamente se introducen dos hipótesis auxiliares: la de que cada sensación del gusto en sí misma considerada contiene la existencia de un objeto externo, y la de que en la concepción y asociación de las im-



presiones de los sentidos, las diferentes funciones intelectuales ejercen sin duda influjo en su disposición. También estas hipótesis auxiliares se reducen, sin embargo, á una suposición metafísica en la cual está fundada completamente esta teoría del conocimiento: consiste dicha hipótesis principalmente en la suposición de la existencia de un mundo externo extenso, que ejerce influencia en los sentidos, principalmente en el sentido del tacto como el más inmediato y de un sujeto que piensa contrapuesto á este mundo externo. Así como en Berkeley, por medio del entendimiento infinito, se llegaba á la comunidad de los espíritus, aquí sirve de fundamento el dualismo cartesiano de las dos substancias. Allí debía explicar la hipótesis metafísica, el valor general del conocimiento experimental; aquí era necesaria, para hacer concebible la objetivación del contenido subjetivo de la experiencia. Pues esta objetivación supone igualmente una existencia real del mundo objetivo y de un sér que piensa, cuya objetivación es producida por la impresión del mismo.

3. Entre el subjetivismo de Berkeley y el objetivismo de Condillac ocupa finalmente un lugar intermedio, el ensayo más importante, para desarrollar el punto de vista del empirismo puro, la teoría de *David Hume*. No ve Hume en la relación de las sensaciones externas con las impresiones del mundo externo ni un fenómeno puramente subjetivo como Berkeley, ni como Condillac un acto de conocimiento inmediatamente inherente á las sensaciones, sino que considera cada relación como una suposición, que no es demostrable ni inmediata ni mediata, y que según esto, como toda hipótesis, que se impone, no por reflexión, sino por intuición, puede ser considerada como una *creencia*, no como un conocimiento. En esto estaba probablemente contenida la patente declaración de que el problema fundamental del conocimiento experimental es imposible desde el punto de vista de la experiencia pura, al oponerse el conocimiento de un sujeto al mundo objetivo externo.

4. El gran mérito de Hume, para el desenvolvimiento de



la forma de pensamiento empírico, no consiste, sin embargo, en haberse resignado á limitarse á una cuestión que, además de ser esencialmente *práctica* para él, no siempre se le presenta como la más importante, sino en el planteamiento y solución de los fundamentos *teóricos*, según el origen y significación de los conceptos fundamentales del conocimiento científico. Hume considera como tales conceptos fundamentales el de *substancia* y el de *causalidad*. Concebía ambos desde luego como conceptos empíricos, prescindiendo, por consiguiente, completamente, de las varias transformaciones especulativas, que habían encontrado en la filosofía racionalista. Substancia en el sentido empírico es, según esto, para él la idea que se asocia con cada objeto del mundo externo, por la cual el objeto permanece siendo el mismo, aún cuando cambien sus propiedades; y causalidad es para él la idea que se asocia con la sucesión de fenómenos, que hace que un fenómeno sea la condición, á la cual corresponde el otro como su resultado. Ambos conceptos no están adheridos probablemente á las impresiones de los sentidos como tales, y se diferencian de ellos, finalmente, á causa de esta creencia en el mundo externo, que les acompaña. Mas bien substancia y causalidad son conceptos, que principalmente se originan en nuestra conciencia mediante la elaboración de las impresiones. En esto ve igualmente Hume una necesidad de distinguir entre la impresión y las ideas, como reproducción de anteriores impresiones, distinción, que Locke no había hecho aún, pero por la cual, también había logrado Condillac hacerse completamente independiente de Hume, en su doctrina sensualista del conocimiento. Era en realidad un paso necesario, que pretendiese basar las representaciones ó sensaciones, en la fe, en una existencia objetiva. Ahora bien como indudablemente para Hume la fe en esta existencia objetiva está asociada á impresiones inmediatas de los sentidos, aquellas ideas generales del conocimiento representan para él productos del *encadenamiento de las ideas*, es decir, fenómenos que principalmente proceden de la reproducción de las impresiones

externas. La cuestión fundamental de Hume es ésta: ¿qué condiciones deben darse realmente en nuestra asociación de ideas, cuándo debemos formar los conceptos de substancia y de causalidad; y cuál es, según esto, el contenido empírico puro de estos conceptos? Así planteada la cuestión la respuesta es que ambas se apoyan en la asociación de ideas, á cuya formación regularmente somos impulsados por las impresiones. Si se nos presenta un determinado número de ideas en coexistencia regular, relacionamos tal asociación con una *substancia*; si ciertas ideas se ofrecen regularmente en serie sucesiva, consideramos la asociación como una *causa*: la precedente la llamamos causa; la siguiente, efecto. Según esto, ve Hume el criterio objetivo de los conceptos en la regularidad de la asociación de ciertas impresiones, en donde el carácter distintivo de ambas es la impresión de simultaneidad en el concepto de substancia y de sucesión en el concepto de causa. Como proceso subjetivo, que da lugar al concepto, considera además la *asociación habitual* de las ideas correspondientes á las impresiones.

17590
5. Con esto había explicado Hume el contenido puro empírico de aquellos dos conceptos científicos y había resuelto de este modo la cuestión que los abrazaba desde el punto de vista del empirismo puro. Pero se originó la cuestión de si este contenido puramente empírico corresponde también á su uso real. En este sentido ofrece la teoría de Hume dos faltas. Primeramente no explica por qué aquellos conceptos determinan desde luego todos los grupos de experiencias, y ciertamente antes de que la experiencia proporcione una materia suficiente para su formación, de tal modo, que para este orden puedan considerarse aquellos conceptos como reguladores. Kant señalaba estas faltas, en cuanto reprochaba á Hume, no haber explicado por qué substancia y causalidad no son solamente conceptos ocasionales, sino más bien conceptos *necesarios*. En segundo lugar, no dió ninguna razón acerca de los desenvolvimientos que aquellos conceptos habían experimentado con el trabajo científico, en cuanto

se supone en el concepto de substancia una absoluta constancia y en el concepto de causa, la existencia de una ley general aplicable á los fenómenos causalmente agrupados. Cada ensayo para llenar estos dos vacíos se hace ahora necesariamente obedeciendo á determinados criterios lógicos, y, por consiguiente, hay que abandonar la hipótesis de que substancia y causa son exclusivamente productos de una asociación regular habitual. Con tales criterios lógicos habría que haber aceptado, sin embargo, en la formación del conocimiento momentos que no pertenecen ya á la experiencia pura, sino á su desarrollo lógico, es decir, al pensamiento. Así fracasa el empirismo también en la tercera y más consecuente de sus formas, y en ésta, en lo más palpable, en la imposibilidad de su desenvolvimiento. Ó tiene que apelar á hipótesis metafísicas, ó á factores racionales que principalmente para él son imposibles.

6. En su propio tiempo la teoría del conocimiento del empirismo puro, desenvuelta por Humè, ha influido poco. Desde luego, puede decirse, que la ciencia de la naturaleza, apenas tuvo contacto con ella. Permanece consistiendo la teoría del conocimiento, para el mayor número de sus representantes en el empirismo reflexivo, que encontró su expresión en la filosofía de Locke, cuyo empirismo, en lo esencial, también había sido concebido por Galileo y por Newton. Desde muchos puntos de vista se confunde por otra parte, además, dicho empirismo, con las direcciones racionalistas de la filosofía del mismo período. Sólo algunos grandes matemáticos, como D'Alambert, llegaban á un escepticismo semejante al de Hume por el análisis crítico particular de los conceptos fundamentales de las ciencias de la naturaleza. Se distingue en este respecto principalmente, la crítica que D'Alambert aplicó al *concepto de fuerza*. Corresponde por completo á la crítica de Hume del concepto de causa, y se anticipa ya al pensamiento preciso de un estudio puramente descriptivo de las llamadas ciencias explicativas de la naturaleza, principalmente de la mecánica, pensamiento que tuvo el mismo desarrollo en nuestro tiempo.



Esta dirección intelectual alcanzó, sin embargo, una gran extensión dentro de la misma ciencia de la naturaleza, principalmente durante el siglo XIX, y desde aquí influyó de rechazo, por consiguiente, también otra vez sobre la filosofía. Mientras principalmente en los períodos precedentes el punto de vista criteriológico de la investigación natural, casi había sido precisado exclusivamente por la física y por la doctrina mecánica de la naturaleza, se presentó más en escena de un modo especial en el curso del siglo XIX, la fisiología, y principalmente la fisiología de las funciones sensoriales. Ahora había explicado ciertamente la física su antigua concepción, que desde Locke había sido expresada en la teoría filosófica del conocimiento, y que consideraba la sensación en sí como un estado *subjetivo*, y en este sentido no podía llegar tampoco la fisiología á ningún resultado esencial. Pero mientras la física primeramente se había apoyado tan sólo en el análisis de los fenómenos externos de la naturaleza, procuraba la fisiología deducir la misma concepción por medio del estudio de los órganos de los sentidos y de sus funciones. Esta forma fisiológica de investigación encontró su expresión precisa primeramente en el *principio de la energía específica* establecido por Juan Müller. La significación criteriológica del mismo consiste en haber ensanchado de un modo más considerable el abismo entre los fenómenos objetivos y las representaciones de los sentidos, con relación al que ya había ofrecido la física. En la física había prevalecido la opinión de que la sensación subjetiva, aun cuando sea diferente en lo esencial de su causa subjetiva, sin embargo subsiste en general en una relación determinada con la misma. Precisamente esta suposición fué negada por el principio de la energía específica, en cuanto éste expresa que la cualidad de una sensación está solamente unida á las excitaciones de determinados nervios sensitivos, ó como se formuló después, á una fibra nerviosa, de una terminación central ó periférica elemental y el nervio sensitivo reacciona siempre que es posible con igual sensación y también con la excitación externa. La relación

precisa se cambiaba, por consiguiente, en una relación múltiple, por cuyo resultado, debía reforzarse considerablemente de un modo especial, la convicción de la naturaleza oculta de la sensación y de su objeto. Además resultaba que el principio de la energía específica se aplicaba, no solamente á las cualidades sensibles, sino también al orden de las sensaciones en el espacio y en el tiempo. Con esto se logran, bajo el influjo de aquel principio, no solamente las sensaciones de color, tono, olfato, sino que también se explican por la energía específica de determinados nervios sensitivos, las sensaciones de espacio y tiempo. Con esto se había presentado de nuevo una aplicación conciliadora de las antiguas cualidades primarias y secundarias de Locke de un modo semejante á la que por su parte el psicologismo de Berkeley ha ensayado desenvolver. Pero como también los fisiólogos que hicieron extensivo el principio de la energía específica al espacio y tiempo, no van tan lejos, en general, como Berkeley, sino que además de la energía subjetiva de la sensación de espacio y tiempo, suponen un espacio objetivo y un tiempo objetivo, esto parece fundarse, no en el desenvolvimiento lógico del principio, sino más bien en la costumbre y porque en general no se hicieron cargo de la parte criteriológica del problema.

7. Tan pronto como tal reflexión, tan próxima á ella, participó también de las consecuencias lógicas de las suposiciones hechas, no podía retrasarse la consecuencia de que, frente á la admisión aquí hecha, la existente hasta entonces introducía cada vez más una estimación escéptica desde el punto de vista del empirismo reflexivo y de paso también de un dogmatismo metafísico existente en la ciencia de la naturaleza. Pero esta estimación podía solamente producir, en verdad, un retroceso á los pensamientos fundamentales de David Hume, al cual solamente se procuraba sobrepujar, al menos en lo posible, por la firme acentuación de la subjetividad de todos los fenómenos. Desde la fisiología, esta concepción, que de paso fué considerada como un fenomenalismo, trans-



cendió, ante todo, á la física. También ha sido cultivada principalmente en ésta bastante bajo el influjo del hábito de pensamiento lógico alcanzado en la práctica de los problemas físicos. Este fenomenalismo deja en pie la dificultad de cómo están condicionados los fenómenos de la naturaleza, realmente independientes de nosotros, puesto que ciertamente como tales existen generalmente. El asunto de la ciencia de la naturaleza consiste solamente para él en que los datos que nos son inmediatamente proporcionados por nuestros sentidos, deben ser, en lo posible, simplemente descritos. La palabra «explicación de la naturaleza», que encierra ya en sí una suposición metafísica, debe ser, según esto, rechazada. En cuanto la ciencia de la naturaleza procura describir, tan sencillamente como es posible los datos de las sensaciones de los sentidos externos, hace, no obstante, uso de un principio de investigación immanente al espíritu humano, que se recomienda también por su utilidad; es decir, del «principio de la economía del pensamiento», ó, como algunas veces se llama, «del menor esfuerzo». En las fórmulas matemáticas, de las cuales se sirve el análisis físico exacto de los fenómenos, se ve solamente un auxiliar mecánico para el empleo de este principio; no se podrá atribuir á tal fórmula, una significación intuitiva independiente de su uso, ni en su sentido amplio ni en su significación originaria.

8. Cuando Hume consideraba como una «fe» prácticamente utilizable la hipótesis de una realidad objetiva, y cuando consideró que la misión de la ciencia consistía en ordenar todos los fenómenos según las leyes de coexistencia y sucesión, dadas en nosotros habitualmente por medio de la asociación de ideas, expuso entonces por lo mismo de un modo completamente claro, el punto de vista, al cual también se había atenido principalmente el fenomenalismo. En el modo especial de hacer la descripción de este punto de vista, para hacerle aplicable á la ciencia de la naturaleza, se contienen, sin embargo, suposiciones que no están unidas con el principio fundamental del empirismo puro, porque añaden al con-

tenido de la experiencia elementos en parte hipotéticos y en parte apriorísticos. Así, el fundamento fisiológico del fenomenalismo, «el principio de la energía específica», está ya en contradicción con la experiencia en la extensión dada al mismo, en parte hipotética y en parte directa. El fundamento empírico real del mismo está en el hecho de que los elementos sensibles particulares reaccionan con la misma sensación á las diferentes excitaciones, como por ejemplo, las membranas reticulares á la luz, presión y electricidad. Pero ni es cierto esto para todos los elementos sensibles, ni, por el contrario, está principalmente demostrado que cada elemento sensible solamente sirve de intermediario á una sensación. La investigación de reducir por completo las representaciones del espacio y del tiempo á las sensaciones específicas de ciertos elementos, prescindiendo de sus dificultades de carácter criteriológico, tropezaba con la contradicción de confundir las teorías, llamadas «nativistas» desenvueltas según este principio, con la experiencia. Es de notar que, principalmente, en este respecto, están obligadas á introducir para el fin de su aplicación á cualquiera actividad espiritual apriorística, por ejemplo, de la «voluntad» á determinadas localizaciones ó á ciertos movimientos, una especie, un acto puro sin el correspondiente fundamento afectivo ó sensitivo empírico.

El «principio de la energía específica» no es ninguna generalización de la experiencia, sino una hipótesis que va más allá de ella y en parte la contradice; pero el principio de la «economía del pensamiento» es una suposición completamente apriorística que hace patente de nuevo la exigencia unida á ella de un modo real é inmediato: de que la ciencia tenga que describir los datos proporcionados por los sentidos externos. Una suma de fenómenos se puede describir objetivamente en una sola forma; es decir, que los fenómenos deben ordenarse según las leyes de coexistencia y sucesión, que realmente se le ofrecen. Pero el principio de la economía del pensamiento supone, no solamente modos formales de descripción, sino también materiales, en cuanto recomienda ele-

gir, entre las asociaciones posibles, la única verdadera. Tal elección encierra una explicación de las conexiones de los fenómenos; es, por lo tanto, en realidad, no una mera descripción, sino una «explicación», pero una explicación que además responde por completo sólo á la exigencia apriorística, por la cual nuestro entendimiento considera como realmente objetivas aquellas asociaciones más elementales, que en él tienen lugar. Puesto que, como la historia de la ciencia enseña, bajo el imperio de éstas y de semejantes exigencias subjetivas se han cometido los mayores errores, prescindiendo de que es una hipótesis *à priori*, no habrá derecho á atribuirle ni una sola vez un grado particular de verosimilitud.

9. Como de este modo «el fenomenalismo», por su reincidencia en la forma mental apriorística, cambió su programa de una descripción objetiva de los fenómenos en otro contrario, se hicieron por eso ensayos en la filosofía novísima, la mayor parte de ellos en conexión con este empirismo de las ciencias naturales, para establecer una doctrina del conocimiento, basándola en la experiencia pura, «ensayos que corrieron la misma suerte». Con esto se repiten igualmente en las direcciones de la «filosofía inmanente» y del «empiriocriticismo», que expresan este punto de vista, aquellas tendencias con las cuales había comenzado en el siglo XVIII el desenvolvimiento del empirismo puro. La «filosofía inmanente» está cerca del subjetivismo y del intuicionismo de Berkeley y concuerda más que éste con el apriorismo platónico. El «empiriocriticismo» está mentalmente emparentado con el objetivismo y el sensualismo de Condillac; así se verifica en él también inmediatamente el tránsito á un materialismo dogmático, el cual, solamente por las formas abstractas con que se viste, logra una contextura que se separa extraordinariamente de las antiguas manifestaciones de la misma forma mental.

Literatura.—Berkeley, *Theory of vision*, 1709. A treatise conc. principles of human knowledge, 1710.—Condillac, *Traité des sensations*, 1754. Hume, *Treatise of human nature*, 1739-1740. *Enquiry con. human understanding*, 1748.—D'Alembert, *Traité de dynamique*, 1743. *Éléments de phi-*



losophie, 1759. Joh. Müller, Lehrbuch der Physiol. des Menschen 1840, I, pág. 667. (Prinzip der spezifischen Sinnesenergien.)—E. Mach, Die Prinzipien der Wärmelehre, 1896, pág. 362 ff. (Phänomenologischer Standpunkt und Prinzip der Ökonomie des Denkens.) Hauptdarstellungen der immanenten Philosophie.—R. von Schubert-Soldern, Grundlegen einer Erkenntnistheorie, 1884.—W. Schuppe, Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, 1894. Des Empiriekritizismus.—R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bde, 1888-1890.—Dazu Wundt, Über naiven und kritischen Realismus. Phil. Stud. Bd. 12 u. 13, und hinsichtlich der Anwendung des Begriffs der Erfahrung in den neueren Wahrnehmungstheorien ebenda Bd. 14, pág. 80 ff.

B.—DEL RACIONALISMO.

§ 13.—Apriorismo.

1. Se consideran como «racionalismo» aquellas direcciones de la filosofía que reducen generalmente el conocimiento, ó al menos el contenido más importante del mismo, á la *razón* (ratio) ó á su aplicación al pensamiento lógico. También el racionalismo se ha presentado en diferentes formas de desenvolvimiento, en las cuales tiende á emplear siempre la mayor consecuencia lógica y exclusivismo. En el desenvolvimiento hasta ahora verificado se presentan, en este sentido, tres formas, que se suceden unas á otras y, que corresponden, en cierto modo, á los tres grados de empirismo arriba discutidos. Pueden ser designados como tales, las direcciones del *apriorismo*, del *ontologismo* y del *panlogismo*.

2. El *apriorismo* es considerado en general como la forma espontánea del racionalismo, en cuanto principalmente en sus comienzos, y en parte también después, está asociado con elementos empíricos. El apriorismo originario corresponde en especial completamente á aquella tendencia á la unidad de la razón, que quería reducir los fenómenos dados en la experiencia á una unidad, bien sea á una materia origina-

ria única, bien sea á un principio, único expresado en leyes numéricas. En este sentido comienzan las más antiguas especulaciones cosmológicas, con una íntima trabazón del empirismo espontáneo y de la forma apriorística del pensamiento. En su fe, en la verdad inmediata del contenido particular de la experiencia, son aquellas especulaciones empírico-espontáneas; en la materia primera, ó en las formas geométricas de las cuales dimanán las cosas, añaden éstas un elemento que trasciende á la experiencia real, y que es propiamente apriorístico. Puesto que pertenecen las dos partes integrales al mismo grado espontáneo del pensamiento, se compenetrán también mutuamente, sin diferencia precisa: lo realmente percibido y lo que se le añade por el propio pensamiento, se piensan como una unidad inmediata. En esta asociación se origina, sin embargo, aquella seguridad subjetiva de las concepciones, las cuales convienen á las más antiguas especulaciones, y con las cuales está también completamente emparentada la forma mitológica del pensamiento. Por esto se corrobora ahora también la excisión verificada con las formas mitológicas del pensamiento, en el momento preciso en que este pensamiento apriorístico comienza á darse cuenta de sí mismo, y en cuanto procura rechazar todos aquellos elementos empíricos que originariamente se le añadieron. Pero en este mismo momento resalta la duda en la realidad de la experiencia, presentándose como un síntoma crítico.

3. En esta duda, que llena por completo la especulación de los *eléaticos*, como la de *Heráclito*, se presenta por primera vez la tendencia á elevar el apriorismo á una forma de pensamiento exclusivamente dominante. Puede ciertamente limitarse esta tendencia á la mera negación del mundo de la experiencia. Lo empírico será, contrapuesto según esto, al ser inmediatamente concebido en el pensamiento, como una apariencia. En lugar de considerar en cierto modo aquella apariencia como realidad, debe, ser considerada como un no ser, en oposición á esta última, de modo que el pensamiento permanece completamente aislado en la solitaria elevación de su

concepto, encontrado *à priori*. Además, en la representación de este concepto, no puede vencerse completamente el impulso recibido de la esfera del empirismo espontáneo; así los conceptos de este pensador sobre el ser permanente, permanecen en el incesante correr de las cosas, en el inseguro crepúsculo de las concepciones simbólicas, que no se han diferenciado aún completamente del concepto que significan. La esfera del mundo de Parménides, en la cual el sér es pensado como corpóreo, como materializado, el fuego de Heráclito, que consume incesantemente el mundo para presentarlo nuevamente como nuevo, son manifestaciones de un pensamiento que despierta poco á poco á la reflexión, y que fluctúan de un modo inseguro entre el símbolo y la realidad.

Estas asociaciones con la intuición sensible, y, por lo tanto, la mezcla del pensamiento empírico con el apriorístico, debían ser definitivamente abandonadas, y así se consideraba como un precedente indispensable la depuración por la duda, por un vigoroso escepticismo, que explicaba satisfactoriamente la guerra á las apariencias sensibles. He ahí porque la especulación de los *eleáticos*, como la de Heráclito, termina por necesidad intrínseca en un escepticismo. Pero el escepticismo no podía detenerse ante el concepto preferido, en fundamentos especulativos; podía, sin embargo, poner fácilmente en el terreno de la discusión aquellos dos puntos de vista apriorísticos, en cuanto oponía al sér permanente la variedad incesante, y, á ésta, la necesidad del sér permanente. Así se volvía, pues, igualmente contra el empirismo espontáneo y contra el apriorismo la dialéctica de los sofistas. Mientras se refiere Protágoras á la variación subjetiva de la experiencia sensible, Gorgias acentúa la arbitrariedad del significado de los conceptos consignados en las palabras del lenguaje, que hace imposible un valor general del concepto.

4. De la reacción enérgica contra esta destructora duda de los sofistas, ha nacido también, además, la primera forma pura del apriorismo, en la cual se separa éste por una parte con clara conciencia de lo que hace, de las direcciones empí-

ricas opuestas, y por otra parte, en cambio, procura encontrar relaciones entre el sér conceptual y la realidad empírica que hagan posible una explicación del mundo. Esta primera forma completa de la concepción apriorística es la doctrina de las ideas de Platon. En ella se intentará, por primera vez, fundar el apriorismo fuera de la naturaleza del pensamiento conceptual. En esta fundamentación resalta ante todo el influjo, que indirectamente la duda sofística y después la investigación emprendida en oposición á ella por Sócrates para establecer una ciencia de valor general, han ejercido en esta primera formación importante de la modalidad apriorística del pensamiento. Según la sofística las cosas que cambian no pueden ser objeto del conocimiento científico, como tampoco pueden constituir su contenido las percepciones y opiniones. Pues frente á esta variabilidad de las percepciones se hará referencia á los conceptos como contenidos constantes y, por lo tanto, subsistentes de la ciencia. Pero en cuanto en la experiencia sensible los objetos constantes que corresponden á los conceptos no existen, será rechazado igualmente también por lo mismo el punto de vista empírico. La realidad, en sentido estricto se presenta sólo en las ideas, y el conocimiento de la realidad es un producto puro de la razón humana, que, por medio del pensamiento dialéctico inmanente en ellas, retrocede por las percepciones sensibles á los conceptos correspondientes á ellas. En esta suposición está expresada, pues, igualmente una doble relación del mundo suprasensible de las ideas inferido por el pensamiento, y que corresponde al mundo empírico: *objetiva*, en cuanto será considerada la sensibilidad frente á las ideas como fuerza que ejerce influencia y que forma las cosas de los sentidos según el modelo de las ideas; y *subjetiva*, en cuanto la percepción sensible debe suponerse frente al pensamiento, como las condiciones, que ponen el mismo en actividad y lo sugieren, elevándose desde la percepción sensible al concepto que le corresponde. Las dos relaciones tienen naturalmente conexiones intrínsecas. Una resurrección de la actividad mental en cuanto cognoscente,



puede darse solamente por medio de la percepción sensible, porque de las cosas mismas sensibles participan los objetos ideales correspondientes á los conceptos. En este sentido, es el conocimiento ideal un fenómeno subjetivo, en el cual se repite el objetivo *devenir* de las cosas en cierta medida y en dirección inversa. Pero, por esto ahora en la doctrina de las ideas no se oponen inmediatamente el sér conceptual y el sensible empírico. Lo empírico no es ya un valor irreal, sino una realidad de escaso valor. En lugar de la oposición, se introduce una diferencia de valor, que hace igualmente posible considerar la experiencia sensible como un primer grado del conocimiento ideal y, hasta la misma experiencia, como una condición previa de este conocimiento.

5. En esta mediación entre el mundo suprasensible conceptual y el mundo sensible empírico, en donde ciertamente será posible una explicación del mundo, desde el punto de vista apriorístico, está, sin embargo, el fundamento de que tampoco se garantiza el apriorismo neoplatónico en modo alguno por los elementos empíricos, que ingresan en él nuevamente en la forma de empirismo espontáneo. Esto es ya, por lo tanto, irremediable, porque no sólo los conceptos generales, sino también los particulares, corresponden á ideas, porque también en este sentido el mundo de las ideas, propiamente dicho, sólo es una copia del mundo empírico en una esfera superior. En la fundamentación criteriológica de la doctrina de las ideas se produce particularmente este retroceso al empirismo espontáneo en dos respectos: primeramente, en cuanto el pensamiento dialéctico no abarca de ningún modo en sí mismo solamente el conocimiento, sino que exige una estimulación que vaya hasta él desde la percepción sensible; y, en segundo lugar, en cuanto la relación con el objeto ideal del concepto alcanzado por el pensamiento no se concibe como un puro efecto del pensamiento mismo, sino que igualmente debe retrotraerse al recuerdo, en el cual el espíritu se hará cargo de la intuición inmediata de las ideas antes percibidas por medio de las particulares é inmediatas concep-

ciones de las ideas. La formación originaria de las ideas será, por lo tanto, concebida aquí evidentemente en analogía con la formación de las percepciones empíricas, y también la formación de los conceptos será conforme á esto establecida desde el punto de vista de la observación y de la repetición de las impresiones sensibles. El pensamiento dialéctico se muestra sólo, propiamente, como un fenómeno que sirve de intermediario á estos fenómenos empíricos de percepción sensible y de recuerdo, no como el verdadero y último origen del concepto mismo.

6. Á pesar de su dirección realista ha desenvuelto Aristóteles de un modo consecuente el apriorismo. También dirige sus polémicas contra la doctrina platónica de las ideas, de un modo preferente contra aquéllas dos partes integrales de la misma, por las cuales aún tiene conexión con el empirismo espontáneo: contra la substantivación de la hipótesis de las ideas, la analogía de las cosas sensibles y los objetos pensados y contra la doctrina de la reminiscencia. El ideal no constituye para él ningún mundo junto al de los sentidos, sino que está completamente inmanente en él, como la forma que moldea la materia. Según esto, no es la reminiscencia, de una intuición anterior de las ideas, la que suscita el concepto, sino la influencia inmediata de los objetos de la misma experiencia, por lo cual, sus formas se copian primero en la percepción sensible y, después, por el análisis lógico de las mismas en los conceptos. En esta forma se reducirá la ilimitada multitud de las ideas platónicas á una limitada enumeración de los principios formales, que, al mismo tiempo, según se puede ver en la idea de fin, que predomina en éstos principios, se caracteriza por una generalidad que es mucho más propia desde luego de los conceptos inmanentes *à priori* en el espíritu, que de los concretos, como animal, hombre, árbol, etc. Así la doctrina del conocimiento de Aristóteles, por más que da más valor á la experiencia que la platónica, á causa de aquella limitación de los conceptos de principal significación, á unos pocos de extensión



más general, está próxima á una rigurosa aplicación del pensamiento apriorístico, sin que ciertamente pueda alcanzarla. Á eso, estorba ya la circunstancia de que los principios formales en general, sólo en las formas concretas en que se presentan en la experiencia, poseen realidad según Aristóteles. Solamente se exceptúan aquí las formas sin materia, Dios ó el primer motor en la razón activa del hombre. Pero también para él constituyen siempre el precedente necesario á las series de desenvolvimientos dados en la experiencia sensible. Además está Aristóteles, por esto, muy lejos de demostrar hasta la evidencia para sus principios formales, hasta para los más altos, como el de fin (*entelequia*) algo interior, la necesidad inmanente de los conceptos. Le basta evidentemente que estos principios se le presenten en general como aplicables: en este sentido se muestran, según esto, desde un punto de vista rigurosamente racionalista, como ocasionales, y también principalmente por la generalización lograda por la experiencia. Esta incapacidad para alcanzar una lógica aplicación del principio racionalista, se concibe también, además, teniendo en cuenta que ni Aristóteles ni todos los grandes filósofos antiguos lograron armonizarlo con el empirismo espontáneo.

7. Tal arbitrariedad de conceptos, de que está imbuido el principio formal aristotélico, la encontramos aún más patente en los sistemas posteriores, en cuanto están influidos por el apriorismo de Platón y de Aristóteles, y, en cierto sentido, en los ensayos de una amplificación de los mismos: en los estoicos y en los neoplatónicos. Aquí los principios fundados en la explicación del mundo de los fenómenos, suponen, cada vez más, el carácter completamente arbitrario de la formación de conceptos, de modo que se ponen también inmediatamente más bien al servicio de una metafísica poética que científica. A esto hay que añadir que esta metafísica, ocasionalmente formada de un modo arbitrario sobre sensaciones apriorísticas, como sucede en los estoicos, va acompañada de una teoría empírica del conocimiento sensible.



Literatura.—H. Diels, *Fragmente der vorsokratischen Philosophen.*—Plato, *Theätet* 187 ff. *Philebus* 14 ff. *Staat* V, 476 ff.—Aristóteles, *Metaphysik*, bes. I, 3 ff., VII, 10 ff., XI-XIV. *Analyt. poster.* I, 11-13.

§ 14.—Ontologismo.

I. Así como dentro del empirismo no ha sobrepujado la antigua filosofía la forma del empirismo espontáneo, tampoco logró dentro de la forma racionalista vencer el apriorismo que corresponde á aquél, justamente porque aquella forma, en la cual toda esta dirección encontró su expresión definitiva, ya tiene en la dialéctica platónica los precedentes de su desenvolvimiento. Suponía que el pensamiento dialéctico conduce á los conceptos, que copian el sér de las cosas, implicando en esta suposición otra tácita, puesto que ahora también, se supone por el contrario, que mediante los conceptos puede ser explicado el sér comprendido en ellos. En realidad, el «Phaedon» platónico, contiene ya también entre los varios argumentos dados, para la inmortalidad del alma, que perduran en la filosofía, la primera prueba ontológica propiamente dicha. Puesto que el espíritu, según esta prueba, es el principio de la vida, repugna por sí mismo su esencia de lo contrario, la muerte. Pero esta inversión del método dialéctico subsiste sin embargo, para separarse á fin de ejercitar un influjo valiosísimo en la formación de las ideas ó en su desenvolvimiento. Los impulsos recibidos por la filosofía para elevar á una esfera general el pensamiento racionalista, provienen, en diferentes períodos, de dos partes. Uno de ellos provenía de la especulación teológico escolástica del siglo xi, y el otro del pensamiento matemático en los comienzos de la época moderna. La escolástica primitiva es la que primeramente transportó, con conciencia de ello, el apriorismo de la antigua filosofía al sistema dogmático del nuevo ontologis-



mo predominante. Y el siglo xvii, bajo el influjo de los estudios matemáticos dió su perfección definitiva y exacta á esta segunda forma importante del pensamiento racionalista.

2. La notable significación que ha alcanzado la escolástica primitiva para el desarrollo de este racionalismo, después de haberle preparado el camino San Agustín, según las antiguas enseñanzas de la Iglesia, corresponde inmediatamente al contenido del problema ante el cuál se ve colocada. El problema de la filosofía antigua había sido la explicación del mundo en su más amplia extensión; pero también el concepto de Dios solamente encontró su lugar, en unión con las materias de esta explicación del mundo. Así, pues, hasta los conceptos más generales no habían podido desprenderse por completo de los fundamentos de la experiencia que se le ofrecían en el mundo de los sentidos. Donde sólo persistía el propósito de resolver intelectualmente el problema según las exigencias de la razón, permanece, por lo mismo, siendo el único camino para alcanzar este fin, un apriorismo mezclado con adiciones empíricas. En una situación completamente distinta, se encuentra desde luego en la especulación de la Edad Media cristiana. Desde luego, para ella eran indiferentes por lo general los problemas cosmológicos. Podía dirigir así mejor sus miradas hacia el mundo suprasensible. Por lo tanto, en seguida que se originó la necesidad de establecer la fe según el principio del *credo ut intelligam* como verdad necesaria para conocer, en consideración á la naturaleza completamente transcendente del objeto de la fe, debía ahora imponerse la convicción de que, para este asunto, solamente la razón está completamente indicada por su propia naturaleza, puesto que aquí cada investigación hecha para elevarse del mundo de los sentidos al mundo suprasensible, perjudica particularmente la realidad pura y sublime del último. Una prueba evidente del influjo de este motivo la ofrece el procedimiento empleado por el descubridor de la prueba ontológica de Dios, Anselmo de Cantorbery. Primeramente, siguiendo á Agustín, ha pretendido demostrar, basándose en el concepto de bien relativo, la



necesidad de suponer un bien absoluto. Pero en contra, se le presentan después por lo mismo, dudas por haber hecho depender lo absoluto de lo relativo, el conocimiento de Dios, del conocimiento de las cosas finitas y quería ahora sustituir aquel conocimiento por otro, que debía explicar el *sér absoluto por su única naturaleza absoluta*. Según esto, la prueba ontológica de Dios se desprende inmediatamente de la definición de Dios, «como del sér más grande que pueda concebirse». Que esta absoluta grandeza es no sólo concebible, sino también un pensamiento necesario, debe admitirse según Anselmo también por el ateo. Pero este pensamiento de una grandeza absoluta, no puede ser solamente un pensamiento, sino que debe corresponderle también una realidad exterior. Pues si fuese un pensamiento solamente, podría pensarse uno más perfecto en la realidad, en cuanto ya la mera añadidura del concepto de realidad encierra una mayor perfección frente á la que es meramente pensada. Así, la mayor perfección absoluta debe serlo también siempre en la realidad, puesto que como mero pensamiento ya no podría serlo. En las fórmulas posteriores ha sido simplificada la prueba en el sentido de que se describía inmediatamente la existencia como un atributo necesario de un sér perfectísimo, la falta de existencia como un criterio objetivo de la falta de perfección absoluta. Pero por esta simplificación se pierde la estrecha relación del ontologismo en su forma primitiva con el apriorismo precedente. En esta afirmación, debe salir del hecho de pensar el concepto, como lo primeramente dado, puesto que ciertamente establece como correlativo necesario del concepto una realidad correspondiente al concepto pensado. Además, no resalta tan sólo la conexión, sino también la diferencia esencial entre el ontologismo y el apriorismo en esta forma de aserción. El apriorismo había atribuido simplemente una realidad externa al concepto encontrado en el pensamiento, así como, por ejemplo, en la doctrina platónica de las ideas, á cada concepto cualquiera que sea, corresponde objetivamente una idea; así, pues, exige el ontologismo criterios



precisos, por medio de los cuales un concepto demuestre la existencia real de una realidad correspondiente á él. En cuanto ahora estos criterios deben estar ya contenidos solamente en el pensamiento del concepto, recibe, por lo mismo, igualmente el concepto mismo, así como también la realidad que le corresponde el carácter de *una necesidad mental*. Que esta exigencia de la necesidad mental debía y podía originarse exactamente, frente á los objetos de la fe, se concibe, sin embargo, por su naturaleza transcendente, por medio de la cual puede fundarse aquélla, no en la experiencia, sino que ha de encontrarse solamente en el pensamiento, y, según esto, también sólo por él puede ser fundada.

3. Con la dirección exclusivamente teológica de la especulación en este período de la escolástica primitiva, se relacionan ciertamente también las faltas que implica aquí, además, la validez de la forma ontológica del pensamiento. Este no forma ningún sistema del conocimiento con íntima conexión, sino que subsiste en las argumentaciones particulares aisladas unas de otras que, de ningún modo, están libres, según el asunto, de añadiduras del punto de vista empírico, sino que más bien llevan en sí una necesidad de pensar más bien aparente que real. Esto se aplica ya, por ejemplo, á la prueba ontológica de Anselmo del dogma de la trinidad y de la redención. En tal violenta aplicación del método ontológico está, al mismo tiempo, una de las causas por las cuales la escolástica posterior se separaba cada vez más del ontologismo y reincidía en una forma mental, en parte apriorística, y en parte empírica, á la cual, la posición directriz (primordial) que ahora ganó la filosofía aristotélica cooperó con la suya.

4. Así se ocasiona, pues, la renovación y el desarrollo de la dirección ontológica en el comienzo de la filosofía moderna. Pero, en cuanto coincide en esto con el influjo que ejerce la especulación matemática en el desenvolvimiento del pensamiento moderno, alcanza por lo mismo su carácter propio. En la filosofía de Descartes se rechaza este carácter,



igualmente en parte también, por otros elementos relacionados con la antigua especulación cristiana. Pero en cuanto Descartes, principalmente siguiendo á Agustín, coloca en primera línea la reflexión del yo que piensa, está también influida la prueba ontológica de Dios aceptada por él por el procedimiento psicológico, que adquiere validez en aquella acentuación del pensamiento reflejo, como el punto de partida para todos los otros conocimientos, que tienen una existencia *à priori* en nuestro espíritu. El fundamento lógico de Anselmo se transforma en psicológico, de modo que no aparece la realidad como una determinación positiva necesaria, que se asocia al concepto de lo absoluto, sino que más bien el concepto subjetivo de lo absoluto se presenta como un fenómeno mental, imposible de separarse del mero poder de la conciencia individual; según esto, dicho fenómeno indica una influencia directa de Dios en el espíritu. En este sentido, se aproxima nuevamente la prueba ontológica de Descartes á la participación platónica de las ideas en las cosas sensibles, en cuanto principalmente significan las ideas innatas de Descartes un retroceso hacia el apriorismo platónico. Pero en cuanto Descartes encierra el dominio de los conceptos, que originariamente están en el espíritu humano, los conceptos matemáticos y la idea de Dios, en modelos supra-sensibles producidos en la conciencia en cuanto ser pensante, ya no se armonizan en él en un proceso el conocimiento apriorístico y el empírico, como la doctrina de las ideas de Platón, que se extiende sobre la generalidad de todo lo cognoscible, sino que todo el inmenso campo de lo cognoscible debe dividirse en dos partes que se excluyen completamente, de cuyas partes la una procede de las ideas innatas, sin necesitar, desde luego, de la cooperación de la experiencia, mientras que la otra pertenece exclusivamente á la experiencia. Por eso, el conocimiento racional se ha libertado aquí de las mezclas empíricas, del viejo apriorismo, con lo cual constituye su asunto propio, por la influencia de la forma mental ontológica del concepto. Pero en cuanto la filosofía se siente obligada á re-



solver las contradicciones de la ciencia positiva, tiene, por esto mismo, utilidad la experiencia como una fuente de conocimiento, ciertamente de menor valor, aunque sí completa é independiente. Así esta primera investigación que tiende á hacer útil también el ontologismo de la especulación teológica para los problemas cosmológicos de la filosofía, implica además de una recaída parcial en la antigua forma del apriorismo, la necesidad de hacer de un modo ineludible importantes concesiones al empirismo.

5. Por el contrario, desde otro punto de vista, constituye un progreso indudable la transición á un nuevo dominio científico, por cuyo progreso ahora esta forma mental alcanza, generalmente, en verdad, su significación filosófica más amplia. Pero en cuanto las verdades matemáticas se presentan en una forma muy particular como tales, los *à priori* son ciertos, porque se imponen principalmente en su esquematización geométrica con el carácter de intuiciones inmediatas, y así la evidencia matemática sirve de modelo á la necesidad interna de lo que se piensa, exigida por el pensamiento ontológico. Se forma así con las viejas formas del ontologismo teológico una idea más nueva, que no está aún suficiente separada del dominio del conocimiento demostrativo: la del *conocimiento intuitivo*. En la prueba ontológica de Dios y en otras pruebas dogmáticas que se le asemejan, se habían presentado las proposiciones establecidas como consecuencias de una demostración lógica, cuyas premisas se apoyaban primeramente tan sólo en definiciones nominales, como, por ejemplo, la de la grandeza absoluta, que, como tales, desde luego ninguna certeza implican, sino que la reciben por el desenvolvimiento lógico de la demostración que las enlaza. En los axiomas matemáticos, por el contrario, hay que tener en cuenta que son cuestiones completamente evidentes por sí mismas pero que, por lo tanto, no son susceptibles de una demostración propiamente dicha. Por esto exigía Descartes ahora, según la norma de estas cuestiones matemáticas evidentes por sí mismas, que todo conocimiento se refiriese definitivamente á prin-

cipios que no pueden ser á su vez demostrados, pero, que en sí mismos considerados, son *completamente claros y precisos*. Así se origina el concepto general de conocimiento intuitivo como un concepto específicamente diferente de los demostrativos y supuesto ya en éstos. Como casos principales de tal conocimiento intuitivo, considera Descartes junto á los axiomas matemáticos, el *cogito ergo sum* y la existencia de Dios; y en esto está ahora igualmente el motivo fundamental para aquella transformación psicológica, que dió á la prueba ontológica. Por tal demostración fué transformada, ciertamente, también la idea de Dios como producto de una demostración en una concepción interna inmediata. La propia certeza del pensamiento, los axiomas matemáticos y la idea de Dios, eran ahora también conocimientos intuitivos; es decir, sacados de una demostración particular, pero siendo verdades evidentes por sí mismas.

6: Así llegaba ciertamente á la perfección el concepto más importante de esta forma mental, en el cual se imprimió mejor el carácter de la misma, debido á la influencia de las matemáticas en la especulación teológica: *el concepto, cuyo objeto es conocido inmediatamente por el concepto mismo*, de modo que sólo se precisa definir claramente éste para ver inmediatamente la necesidad del objeto. Tal concepto, en sí mismo considerado, está solamente contenido en un conocimiento *intuitivo*, no *demostrativo*. Del último, que solamente es mediato, se desprende para él su evidencia inmediata, pareciendo ser también que de ninguno otro se deriva mientras que, á ser posible, pueden ser resueltos por el mismo muchas cuestiones por demostración, como tiene lugar esto en las normas de todo conocimiento intuitivo, los axiomas matemáticos. Este influjo de las matemáticas en la forma ontológica mental prepondera de tal modo, que, desde ahora, será preferido el método de demostración euclídiana en la filosofía y en todas las ciencias por ella influenciadas en tanto en cuanto, esta forma de racionalismo predomine. Las pretendidas verdades intuitivamente conocidas, se prefieren á las defini-

ciones y axiomas, para deducir, por lo tanto, de ellas, por demostración, numerosas cuestiones.

7. Pero lo que en Descartes, el fundador de este importante concepto del conocimiento intuitivo, permanecía aún en camino de un lógico desarrollo del ontologismo matemático, era la variedad de contenidos originarios del conocimiento, supuestos por él, que no admiten el uso de un método demostrativo imposible en sí mismo, y que también, por lo mismo, querían restituirse á una aproximación á los elementos empíricos. Aquí se presenta ahora Espinosa, que lleva á cabo un desenvolvimiento único y perfecto del procedimiento ontológico, según los fundamentos establecidos por Descartes, en cuanto de aquellos tres contenidos del conocimiento intuitivo, sólo deja subsistir uno, el concepto de Dios, al cual, correspondiendo á esta aplicación conceptiva, incluye en el concepto de substancia, mientras las cosas extensas como objetos del conocimiento matemático y el entendimiento en su forma individual, están incluidos en la substancia, como conocimiento que tiene de sí mismo el ser que piensa. Define la substancia diciendo que es el concepto intuitivamente conocido por sí mismo: «*Per substantiam intelligo id quod in se est, et per se concipitur*». En esta definición se ve que el concepto de substancia, en sí mismo considerado, no se deriva de ningún otro concepto, y que, según esto, también la misma substancia no puede ser pensada como dependiente de ninguna otra. Así exige el concepto de substancia, no solamente la certeza intuitiva de sus objetos, sino que supone ya que ella es principalmente el único objeto del conocimiento intuitivo, y, según esto, del único objeto del conocimiento propiamente dicho, puesto que no se da ningún otro conocimiento racional más que la certeza intuitiva y lo que de ella se deriva por demostración. Así es necesaria la substancia, no sólo para el concepto que en sí mismo supone y para su objeto en ella comprendido, sino que es, necesaria también para un concepto que comprende todo lo que antes se había presentado como objeto independiente de la certeza intuitiva.

La substancia tiene el mismo significado para Dios y para la naturaleza, y la naturaleza es, al mismo tiempo, la extensión y el pensamiento, *res extensa* y *res cogitans*. En cuanto de este modo, el concepto de la certeza intuitiva coincide con lo que es indudablemente incondicionado, se referirá por lo mismo este concepto ontológico fundamental la del sér infinito y absoluto, que igualmente por lo mismo, puesto que excluye toda limitación, sólo podrá ser concebido y existir por sí mismo. La *causa sui* es la expresión más corta de las apropiadas á dicha expresión indicando todas las significaciones inmanentes en ella, en cuanto por ella se da á entender no sólo que participa de independencia absoluta en la cual se da la substancia infinita, sino que, por otra parte, también debe significarse la necesidad de que la substancia exista junto al pensamiento y al sér, y que sirva de intermediaria á todo lo que de ella depende, y, por consiguiente, también para cada cosa particular comprendida en el mundo. El riguroso determinismo de este sistema, que, con la substancia, somete á una invariable necesidad cada atributo y cada modo de la misma, es igualmente una inmediata consecuencia de aquella necesidad de pensar que se atribuye al concepto y al objeto en él pensado.

8. De este modo es el sistema de Espinosa el más completo desenvolvimiento del pensamiento ontológico. En la substancia única no se satisface solamente la exigencia de la necesidad del pensamiento y del sér que produce este concepto que implica, sino que aquella exigencia se extiende también á consecuencia de la naturaleza universal de este concepto á los seres particulares. El fundamento ontológico ya no se encierra en una suma determinada de verdades preferentes, sino que excluye rigurosamente de sí mismo otras formas de conocimiento, del mismo modo que, no pueden ya existir junto á una *causa sui*, otras causas independientes. Pero en esto está ahora una dificultad insoluble de este sistema. Como reduce todos los seres particulares á meros atributos y modos de la substancia, se han agotado sus medios



de conocimiento con el pensamiento exclusivo de este *único* concepto y de los caracteres abstractos que se presentan en él. Parece estar comprometido ú obligado el tener que volver á orientarse desde la región de las ideas transcendentales hacia la realidad empírica. Como es imposible una explicación exclusiva de la naturaleza dentro del dominio de esta doctrina de la substancia, se subtrae así, por completo, á un análisis de las funciones del conocimiento. El acto del conocimiento individual, en tanto en cuanto permanece en el dominio de lo finito, será un fenómeno ilusorio que desaparece en el momento en que cada individuo particular sea estudiado en su condicionalidad por el infinito, *sub specie æternitatis*, estudio que, sin embargo, puesto que en él desaparece por completo lo finito frente á lo infinito, no puede ser de nuevo ningún conocimiento particular del individuo. Así se apela irremediamente para el último al concepto de *conocimiento inadecuado* con carácter complementario: conocimiento que no es propiamente ningún conocimiento, pero en el cual, sin embargo, hay el efecto necesario de la limitación de la naturaleza humana. Con esto se divide el campo del conocimiento en dos dominios: en el del verdadero conocimiento, que sólo se encuentra en rigor en el concepto abstracto de substancia, pero que en los restantes carece de contenido, y en el del mero mundo fenomenal, conocimiento inadecuado que abarca el inmenso campo de la experiencia, pero en donde, sin embargo, está completamente fuera del dominio del conocimiento propiamente dicho.

9. Así como la rigurosa aplicación del pensamiento ontológico había conducido en el espinosismo á una completa excisión en el mundo de la experiencia á la cual esta forma mental, y más aún las afines á ella, que dominaban en la vida práctica, dejan subsistir junto aquel conocimiento de las ideas puras, adopta ahora Leibniz un punto de vista intermedio contra las pretensiones del pensamiento puro y las exigencias de la experiencia. También en él domina la forma del pensamiento ontológico. Pero debe estar regulada por dos mo-



mentos y empleada en inmediata relación con la experiencia: primeramente, por el punto de partida del sistema, que no es otra cosa que el contenido general de la experiencia, y en segundo lugar, por el mismo concepto fundamental, que predomina á través del mismo. Por una parte, supone principalmente Leibniz la variedad del mundo de los fenómenos como dada y le opone lo simple como algo que es exigido necesariamente por el conjunto. Así llega él á su concepto de la substancia simple absoluta. También este concepto es ontológicamente derivado: por necesidad mental debe manifestar la existencia el objeto que le corresponde, la substancia simple ó las mónadas. Pero aquella necesidad mental se apoya en la existencia del conjunto, y puesto que el último se da solamente de un modo empírico, procede pues, esta argumentación ontológica, no de la evidencia del concepto mismo, sino que se deriva de un concepto impuesto realmente por la experiencia. Por esto, aquel concepto importante del sistema, no es alcanzado por sí mismo, no tiene certeza intuitiva, sino que se llega á él por demostración, y por una demostración que se apoya en la experiencia. Por esto se aproxima Leibniz nuevamente á aquel empleo del método ontológico de la vieja escolástica, de carácter incompleto, demostrativo, y que opera igualmente por lo mismo, más bien con suposiciones empíricas. Con esta primera parte se relaciona la segunda, en la cual el ontologismo de Leibniz se pone inmediatamente en contacto con el empirismo. En cuanto principalmente define la substancia como una absoluta simplicidad y para satisfacer á la variedad del mundo de la experiencia, exige una ilimitada multiplicidad de substancias simples, debe poner Leibniz estas mónadas en una determinada relación. La matemática ofrece también en él, como en Descartes y Espinosa, el fundamento preciso, y en este sentido está su forma mental completamente dentro de la dirección del nuevo ontologismo utilizado por las concepciones matemáticas. Pues el principio de la estabilidad que él infiere del método infinitesimal inventado por él no implica, como la evi-



dencia axiomática acentuada por Descartes y Espinosa, una necesidad interna, que obliga la substancia á una necesaria transformación. Antes al contrario, como ocurre en las consideraciones sobre la estabilidad del cálculo diferencial, hay, en primer lugar, consideraciones sobre la finalidad que se aproximan al empleo de este principio matemático al concepto filosófico de substancia. Así, pues, en Leibniz la causa absoluta, con cada una de las consideraciones finales sobre ella, no habrá de excluir una necesidad interna, sino el fin mismo, con el carácter adherido de libertad interna del concepto predominante mediante las relaciones que oscilan entre medio y consecuencia; y asocia expresamente á este concepto, la asociación fantástica, juego libre de ideas, que se presta al apriorismo aristotélico. A esto corresponden las preferencias del sistema de Leibniz, por las cuestiones intelectuales y estéticas, la introducción del pensamiento ó noción de desenvolvimiento, y la adaptación á la ciencia de la naturaleza y á la experiencia psicológica, de la interesante idea de armonía del mundo. Pero con esta preferencia se relaciona también la aplicación más floja del método ontológico, que deja un ancho campo á la arbitrariedad.

Y es tanto más digno de notar, que, á pesar de esta dirección del sistema de Leibniz, que simpatiza en su punto de partida y en su fin con la experiencia, el predominio que ciertamente subsiste en él del pensamiento lógico no le deja llegar tampoco á una reconciliación entre el mundo especulativo de los conceptos y el mundo de la experiencia. Todo conocimiento empírico es en Leibniz una «confusa representación», expresión que ciertamente por su concepción positiva frente al conocimiento meramente negativo y precisamente «inadecuado» de Espinosa, fundamenta la opinión que concede á la experiencia, por lo menos, un derecho relativo. Con esto ciertamente se caracterizará la experiencia, principalmente como una forma de conocimiento de menor valor. Entre ella y el conocimiento racional, con certeza apriorística, subsiste un abismo que no puede salvarse por el hecho

de reconocer que el mundo de los fenómenos empíricamente dado está condicionado por la esencia metafísica de las cosas. Pues falta por completo en la prueba de las relaciones entre el ser y el parecer: ciertamente, por el establecimiento de diferentes leyes específicas para los dos dominios, el axioma lógico de la identidad y de la contradicción para el racional, el principio auxiliar de la «razón suficiente» para el conocimiento empírico, serán imposibles desde luego tales relaciones.

10. El racionalismo del siglo XVIII, que se presenta después, ha sido generalmente dominado por el ontologismo en las dos formas, en las cuales aquél había llegado a la perfección con los dos más grandes sistemas ontológicos de los tiempos modernos: en el sistema de la causa eficiente y en el sistema teleológico. Efectivamente, la dirección teleológica prevalecía por completo, no solamente en la filosofía, sino también en los dominios científicos particulares, principalmente en la investigación científica de la naturaleza. En la misma mecánica se prefería una fórmula teleológica en sus principios generales, y en las ciencias orgánicas de la naturaleza valía la demostración finalista, las más de las veces, como la única posible. Con esto se ha perdido ahora, principalmente la clara diferencia entre la concepción causal y la concepción teleológica. Las dos van completamente paralelas principalmente en las ciencias exactas, y se estiman igualmente como perfectamente válidas. En la filosofía de este período, principalmente en el sistema de Wolf y en las ciencias particulares influidas por él, se cambia, además, el concepto de fin en el de *utilidad*, bajo el influjo de la inconsistente dirección racional de la vida en dicha época, y dicho concepto de utilidad se coordina al hombre como punto central de todos los fines útiles. Así se origina una teleología antropocéntrica que ha conservado también el andamiaje externo de la forma de demostración ontológica, pero que, en lo demás, considera las cosas de la experiencia como los fundamentos incommovibles de los cuales deduce su explicación finalista. Solamente para las ideas inaccesibles, como la idea de Dios y la inmortalidad



del alma, la experiencia introduce ampliándolo el procedimiento probatorio de la escolástica de carácter ontológico. Por esto ha desaparecido aquí, por otra parte, aquella discusión entre el pensamiento y la experiencia que en el desarrollo precedente del ontologismo se había presentado; pero esta misma forma mental se ha reducido á un sistema dogmático sin principios, que debe sacrificarse á una crítica que analiza el fundamento de sus suposiciones. Así se han sustituido, pues, en realidad, primeramente por el criticismo de Kant, estas últimas manifestaciones del ontologismo. El mismo racionalismo no quedaba con esto ciertamente aniquilado. Se eleva basándose en la filosofía crítica á una tercera forma de desenvolvimiento: al *panlogismo*.

Literatura.—Plato, Phädon, 105, 106. (Ontologischer Beweis der Unsterblichkeit.)—Anselmus, Monologium (relativistischer Gottesbeweis). Prologium (ontologischer Beweis). Opuscula philosophica et theologica ed. Haas 1863. Cur Deus Homo, ed. Fritsche² 1868.—Cartesius, Meditationes de prima philosophia, 1641. Principia philosophiae, pars I. 1644.—Spinoza, Ethica, pars I et II. 1677.—Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain. 1704 (erst 1765 von Raspe veröffentlicht). La Monadologie. 1714.—Chr. Wolff, Vern. Gedanken von Gott, der Welt, der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. 1719. Vern. Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. 1723. (Diese deutschen Werke enthalten alles Wesentliche, was in den lateinischen Werken W.s, der Philosophia prima, Cosmologia, Theologia naturalis usw., viel breiter auseinandergesetzt ist.) Als Beispiele für den dogmatischen Eklektizismus der Aufklärungszeit können verglichen werden.—Mendelssohn, Morgenstunden. 1875. Phädon (als modernisierende Bearbeitung des platonischen Dialogs von Interesse). 1767; für den Ontologismus in den exakten Wissenschaften.—Euler, Mechanica. 1736.



§ 15.—Panlogismo.

La crítica filosófica de Kant había procurado servir de intermediaria entre el empirismo y el racionalismo, en cuanto a cada una asignó su misión propia, correspondiendo á la experiencia externa la materia dada en las sensaciones, y al entendimiento, las formas sensibles del espacio y del tiempo que elaboran dicha materia, y también los conceptos generales. Pero estas formas intuitivas y conceptivas no se derivaban de un principio único, y la materia de la sensación era considerada completamente como ocasional, pero con el carácter de contenido necesario de todo conocimiento. Además, la crítica de Kant establecía una valla entre la razón teórica y la razón práctica, entre el conocer y el querer, poniendo en completa oposición los dos dominios de la actividad, en cuanto al mismo tiempo consideraba la voluntad, fundamentándola en ciertos poderes místico-espirituales, que se substrían á todas las formas del conocimiento. Pero por esto corresponde también una duplicidad irremediable al mundo del conocimiento, en el cual penetran, sin embargo también, generalmente, el querer y el obrar del hombre.

Frente á estos resultados de la crítica, llenos de contradicciones, se agitaba, según esto, de nuevo, entre los sucesores de Kant, la tendencia racionalista. Nació el ensayo de mejorar y completar la empresa de Kant en cuanto se derivaban todas las funciones del conocimiento de un fundamento lógico único. En este sentido emprendió Fichte, en su *Doctrina de la ciencia*, una reconstrucción de la filosofía crítica, fundamentándola en el postulado de que el contenido general de la razón teórica y de la razón práctica se deriva de una serie continua de acciones racionales relacionadas entre sí y limitadas en sí mismas. Como punto de partida, permanece subsistiendo solamente un principio único, incondicionado y necesario: el principio del desenvolvimiento del pen-



samiento; pero dicho principio se expresó solamente en las leyes lógicas, de carácter más general: la de identidad, contradicción y fundamento. Para tal punto de partida ó base, retrocedió Fichte al principio cartesiano *cogito ergo sum*, apartándose sólo del mismo la falsa apariencia de una conclusión formal, para darle, en vez de aquella forma cartesiana, la de los primeros principios lógicos, la forma de identidad. Como el, $Yo = Yo$, es la primera condición de todo pensamiento, así también la aplicación del principio de contradicción al yo que piensa, es decir, la diferencia del yo y el no yo debe ser con igual motivo, una acción inmanente como tal en el pensamiento. Pero en cuanto, además, se aplica en estos dos miembros el principio de razón suficiente, inmanente en el pensamiento también, subsiste la necesidad de relacionar mutuamente el yo y el no yo. Es claro, que éste puede aparecer, en general, en doble forma, ya en cuanto el no yo como tal es considerado como elemento determinante para el yo, ó en cuanto, por el contrario, el yo se origina para determinar el no yo. En el primer caso, se pone en relación el yo pasivamente, *conociendo*; en el segundo caso se relaciona obrando, *queriendo*. De esto deduce Fichte, que las demostraciones de la razón teórica y de la razón práctica corresponden á la misma legitimidad lógica, inmanente en la conciencia, que piensa. Pero puesto que aquí, además, el yo es lo originario, del cual surge ciertamente por oposición el no yo, con esto se da igualmente un proceso del pensamiento, que vuelve sobre sí mismo; el yo se opone primeramente al no yo con la variedad de sus determinaciones mentales, para volver á reconocerse definitivamente como el último fundamento de todos estos movimientos. Así se considera como asunto de la filosofía indicar el camino que describe el pensamiento en estos movimientos de retroceso sobre sí mismo. En esta forma deben producirse, pues, necesariamente todos los principios *à priori*, primeramente para el pensamiento, y después para la acción. El método por el cual se puede encontrar tal orientación no puede ser otro que aquél que se ha aplicado ya en el desen-

volvimiento de los tres axiomas lógicos generales. Así como el principio de identidad por la función lógica de la oposición conduce al principio de contradicción, y como también ambos juntamente conducen al principio de razón suficiente por la función de la asociación y la relación, inmanente también en el pensamiento, así también cada tesis alcanzada en el curso de la marcha general del pensamiento, conduce á una antítesis, en donde ambas se funden en una síntesis. Ahora bien, puesto que dicho proceso puede considerarse como una nueva tesis, se repite hasta que, en definitiva, el camino trazado por los dos miembros de la primera síntesis, es recorrido por el yo, á través de la variedad de determinaciones del no yo, dirigiéndose nuevamente hacia el yo, como elemento determinante originario.

2. Así como el método ontológico se había originado del hecho de encontrar un concepto *que se produzca á sí mismo*, el método panlogístico quiere encontrar un concepto *que se mueva á sí mismo*, en cuanto en sí mismo considerado, no es tan sólo verdaderamente intuitivo, por lo cual no necesita de ninguna prueba, sino que también produce los demás conceptos por una necesidad del desenvolvimiento del pensamiento inmanente en él. En este desenvolvimiento se ve, al mismo tiempo, una asociación del pensamiento fundamental de la dialéctica platónica con el ontologismo. El movimiento del propio pensamiento en sí mismo se había ya supuesto por aquél sistema. Particularmente, Platón había hecho referencia á que el pensamiento por el poder de la negación está inclinado á producirse nuevamente, según conceptos dados. Pues el panlogismo añade á esto solamente la determinación de que la síntesis de los nuevos conceptos así alcanzados, con los originarios, produce un tercer concepto, en el cual puede repetirse nuevamente el mismo proceso. Pero el ontologismo debe admitir necesariamente que los conceptos dados deben ser, ante todo, evidentes por sí mismos. Así resulta la hipótesis de un desenvolvimiento de los conceptos en sí mismos, y por ella cree igualmente el nuevo

método poder evitar ahora aquel defecto, que se había presentado siempre en el desenvolvimiento del principio ontológico, que encontraba entre la necesidad del pensar y la realidad empírica. El panlogismo salva este escollo, en cuanto procura presentar los mismos conceptos empíricos como productos de un desenvolvimiento necesario de los conceptos originariamente concebibles con carácter necesario.

Peró en este respecto no ofrece ahora, por otra parte, la *Filosofía* de Fichte ningún desenvolvimiento completo de la materia panlogística. Desde dos puntos de vista se echa de menos esta consecuencia. Primeramente, es la misma conciencia personal como pensamiento una necesaria suposición de aquel desenvolvimiento mental; pero parece, sin embargo, como un resultado particular del mismo. La conciencia individual necesita, según esto, un fundamento general, que cuando no está llamado á fundamentar una mera formación subjetiva de ideas, sino una legitimidad objetiva, debe hacerse extensivo primera y *principalmente á la conciencia*, y después, y *principalmente al sér* ó al *puro sér*, puesto que contiene en unidad indivisa tal conciencia general, sujeto y objeto. En segundo lugar, los tres axiomas de identidad, contradicción y razón suficiente, son completamente evidentes. Pero cuando el movimiento interno del pensamiento tiene que ser explicado por una idea fundamental particular, no deben colocarse estos principios subsistiendo como independientes uno de otro, sino que debe probarse que pertenecen ya por sí mismos á aquel movimiento inmanente de los conceptos. Debe hacerse ver, por lo tanto, que cada concepto contiene en sí mismo su oposición, pero que igualmente también por lo mismo encierra en sí la unidad con esta oposición, de modo que tesis, antítesis y síntesis, pueden ofrecerse á nuestro pensamiento como actos particulares, pero en sí mismos considerados son también inmanentes los conceptos originarios. Puesto que esto ahora se aplica al desenvolvimiento total del concepto, aquel desenvolvimiento del concepto será concebido, según esto, solamente como una manifestación sucesiva

de un sér que existe por sí mismo únicamente. Bajo este supuesto, nace necesariamente el postulado de la *unidad del pensamiento y del sér*, en cuanto además se corresponden ambos en la actividad mental subjetiva, en la cual el pensar se presenta como una reconstrucción sucesiva del sér, mientras que en la realidad son completamente idénticos los dos.

3. A este postulado de la unidad del pensamiento y del sér le ha dado validez, primeramente Schelling en su *Sistema de la identidad*, á excepción de la obra de su *Filosofía de la naturaleza*. Sin embargo, degeneraba en él el método dialéctico en un juego arbitrario con las analogías, de modo que este sistema, como la precedente exposición de su *Filosofía de la naturaleza*, tomó el carácter de una concepción práctica fantástica, que sólo ejerció una ligera influencia en su tiempo. Hegel aspiraba, sin duda, á desenvolver el panlogismo con método riguroso encerrándole en aquel pensamiento fundamental de la filosofía de la identidad. A la conciencia substituía el sér. Es el mismo paso que el dado por Espinosa dentro del ontologismo y frente á Descartes, al introducir el concepto de substancia como evidente por sí mismo, y anterior al *cogito ergo sum*. Pero fundándose en este concepto general del sér el movimiento interno del pensamiento, alcanza desde luego una gran amplitud. Comprende no ya solamente los fundamentos generales del conocer y del querer, sino la gran serie de pensamientos racionales, desde las más altas y abstractas formaciones de los conceptos, hasta las más concretas. Basándose en este punto de vista se da solamente una filosofía que, en el desenvolvimiento sistemático del pensamiento, puede remontarse igualmente desde el sér hasta el sér. *Lógica, Filosofía de la Naturaleza, Filosofía del Derecho, Estética*, etc., sólo son miembros accidentales de este anillo cerrado, que encuentran en la necesidad real su justificación. Pero Hegel perfecciona el método del proceso interno del concepto, en cuanto infiere del concepto de sér, aquella *coincidentia oppositorum*, y después procura también aplicarlo á todas las demás escalas de los conceptos.

El sér puro es ya un concepto completamente vacío, y como tal, es idéntico igualmente con su opuesto, *el no ser*. Pero en cuanto el sér y el no sér flotan entre estos dos polos de la identidad y de la oposición, se intercambian constantemente, y se identifican así con el concepto que además los contiene á ambos, el *devenir*, en el cual puede repetirse ahora igualmente el mismo proceso inmanente. En cuanto en este proceso del desenvolvimiento interno del pensamiento se presenta el sér en la gran variedad de su contenido, formando una unidad inmediata y única, aquella diferencia entre el sér y el parecer será con esto completamente accidental, diferencia que desempeña un papel importantísimo en el conocimiento adecuado é inadecuado en la representación obscura y clara de la metafísica ontológica, y que el mismo Kant—siguiendo aquí claramente las huellas del viejo racionalismo—había introducido en su sistema crítico.

El fenómeno no es otra cosa que el sér mismo en la variedad de sus particulares determinaciones, y el desenvolvimiento del mundo de los fenómenos es el desenvolvimiento del sér y de la multitud de sus contenidos concretos. Con esto se aparta completamente Hegel de la idea de un mundo transcendente que había predominado en las principales formas del racionalismo. El mundo empírico, el mundo de los sentidos, es el único mundo real. Según la opinión de Hegel, no se debe considerar como la verdadera esencia de las cosas, el contenido inmediato de las sensaciones de los sentidos externos, sino el contenido de la realidad comprendido de un modo ideal, ordenado y racional.

4. Sin embargo, el método panlogístico, teniendo en cuenta principalmente la construcción del sistema, se presenta en realidad como completamente incapaz para responder á todas las exigencias del pensamiento en sí mismo. Aquel supuesto, aunque fuese sólo para desenvolver los conceptos con aproximada integridad, era imposible. Más bien dentro de la región de los conceptos generales, y de un modo progresivo en la formación de los conceptos concretos, dege-



neraba el método en un proceso de captación ó de sorpresa metódica y, por accidente también, en una tricotomía de conceptos arbitraria. Como resultado esencial del movimiento panlogístico, permanece exclusivamente la enseñanza de la identidad del pensamiento y del sér, así como subsiste la de los fenómenos y el sér. Pero al separarse esta doctrina del método dialéctico, el contenido no significa con frecuencia más que un sincero reconocimiento de la realidad empírica. Así se transforma el panlogismo en una forma mental, que, por el contenido, es *empírico*, y por el método, *es apriorística*. Puesto que, sin embargo, este método apriorístico se presenta como arbitrario y no como una ordenación mental necesaria, el sistema así originado es realmente *empírico*, acompañando á menudo las cosas de la experiencia con ingeniosas explicaciones particulares, y limitándose á un esquematismo artístico y externo, que es funesto para un movimiento libre del pensamiento, propiamente adecuado á los objetos.

Esta falta de éxito del método, es ahora un resultado necesario de un carácter formal. Á causa de esto último, los conceptos que resultan del sistema, el yo y el no yo, el sér, el no sér y el *devenir*, son conceptos completamente vacíos, y es imposible que entre algo en tales conceptos vacíos, cuando nada externo se les añade. Según esto, en el proceso dialéctico del pensamiento, el yo por medio de todos los fundamentos del conocer y del querer, y el sér puro en todas las determinaciones posibles concretas del sér, sólo pueden producir aparentemente algo por sí mismos, porque, á su vez, ellos mismos deben estar sucesivamente contenidos dentro del concepto. Pero, naturalmente, estas amplificaciones del pensamiento pueden realizarse solamente desde afuera, desde la experiencia concreta. En realidad, no es por lo tanto el sistema ningún movimiento del concepto en sí mismo, sino más bien la ordenación forzosa del precioso contenido de la experiencia en un esquematismo conceptual, en cuya aplicación, por medio de las categorías lógicas de antítesis y sín-

tesis, se hace inconsideradamente un ejercicio que se opone á las relaciones reales de las cosas.

5. Así, después que ha fracasado el método, sólo resta el contenido del sistema independiente de él. Puesto que ahora éste, en Hegel, fundamentalmente no debe ser otra cosa que una multitud de contenidos concretos de experiencia, merced á su desenvolvimiento externo, se transforma el racionalismo en empirismo. Pero este resultado necesario, es principalmente una confesión real de la insuficiencia del racionalismo. El principio del pensamiento puro conduce, ó bien á un sér transcendente existente solamente en el concepto, entre el cual y la realidad empírica no es posible ningún intermediario, como sucede en el concepto absoluto del *ontologismo*, que implica en sí mismo, ó conduce á una forzosa ordenación de la realidad empírica, que se adapta necesariamente á un esquematismo mental, como sucede en la idea absoluta del panlogismo, que se da en un proceso inmanente. En los límites en que éste se coloca hay que reconocer, sin embargo, que la filosofía debe considerar también como asunto propio el hacer concebible la realidad dada en la experiencia. El panlogismo aspira á desenvolver solamente esta materia con medios impropios, en cuanto no precisa los métodos del pensamiento según la realidad, sino que, por el contrario, ordena la realidad según unos mismos métodos que él arbitrariamente adapta á diferentes contenidos. Á consecuencia de esto, debía caer naturalmente en contradicción con los dominios de las ciencias particulares la dirección panlogística de la filosofía, así como también en aquéllas, el gran desarrollo de la investigación hacía innecesario aquel rutinario procedimiento de la tricotomía dialéctica; por eso, en primer lugar, la ciencia de la naturaleza declaró la guerra á esta filosofía, y las ciencias históricas se han ido separando sucesivamente de ella, sin que sean dignas de mención las últimas que, en particular, se conservaron dentro de ella.

6. El mismo racionalismo, después de este fracaso, no desapareció por completo. Pero en donde se manifestó, se

presentó de nuevo, principalmente con la vieja forma del ontologismo ó del apriorismo. Así Herbart, en su *Metafísica*, ha hecho un vigoroso ensayo para crear un sistema ontológico, partiendo del concepto de la simplicidad absoluta, en cuyo sistema desenvolvía aquel concepto más exactamente de lo que había sucedido con Leibniz, reemplazando el teleologismo del último por un riguroso causalismo. Por otra parte, Schopenhauer se propuso desenvolver una idea analoga á la idea espinosista de unidad universal, encerrándola en el concepto kantiano de la voluntad como cosa en sí, y, al mismo tiempo, apoyándose en el apriorismo de la doctrina platónica de las ideas, procuraba lograr una relación entre aquel concepto transcendental de la voluntad y el mundo fenomenal.

Estos ensayos y otros semejantes no podían, sin embargo, vencer las dificultades que el racionalismo había encontrado en sus viejas formas. Herbart debía hacer arrancar el tránsito de su concepto puro de ser al mundo de los fenómenos, apoyándose en una serie de suposiciones auxiliares de carácter arbitrario, que ni obedecían á una necesidad mental ni respondían á un fundamento empírico de carácter particular. En Schopenhauer se repite, con sus concepciones completamente fantásticas, y tal vez de un modo más acentuado, la arbitrariedad lógica del antiguo apriorismo, particularmente en su *Filosofía de la naturaleza* y en su *Estética*. Por eso ha predominado también hasta ahora frente á este nuevo ensayo de restauración la tercera dirección criteriológica, el *criticismo*.

Literatura.—Platon, Protagoras, 332. Sofistas 254 ff. (Beispiele antithetischer Begriffsdiagnostik.)—Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, und: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. 1794; Grundriss des Eigentümlichen der W.-Lehre. 1795; dazu die erste und zweite Einleitung in dieselbe. 1797, Werke, Bd. I. (In den späteren Darstellungen von 1801 und 1804, ebenda Bd. 2, beginnt sich bereits der Begriff des Ich zu dem des absoluten Seins zu erweitern.)—Schelling, Über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur. 1798, Werke Bd. 2. Darstellung meines Systems der Philosophie. 1801; ebenda Bd. 4.—Hegel,

Logik. 1812-1816, Werke Bd. 3-5. Enzyklopädie der philos. Wissenschaften. 1. Ausg. 1817; ebenda Bd. 6-7. (Die Logik ist die begrifflich schärfste Durchführung der Methode; in der Philosophie der Geistes wird die gewaltsame Anpassung an die Tatsachen der Wirklichkeit sehr bemerkbar, in der Naturphilosophie folgt Hegel Schellings Spuren.) Gegen den Panlogismus gerichtete Erneuerungen ontologischer und aprioristischer Denkrichtungen.—Herbart, Metaphysik, 2. Tl., bes. Abschn. 1 u. 2. 1829. Werke Bd. 4.—Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, 1. Aufl. 1819, 2. 1844, Werke Bd. 2. u. 3.

C.—EL CRITICISMO.

§ 16.—Crítico negativo ó escepticismo

1. Bajo el nombre de crítico se suelen agrupar aquí todas aquellas direcciones del pensamiento que, dudando del problema del conocimiento y de los ensayos para su solución, ofrecen pruebas críticas opuestas, y las que quieren encerrarse en hipótesis tales que no son de índole crítica y se presentan con carácter evidente. El punto de vista general del crítico es, según esto, el de un examen (no hipotético en lo posible) de las facultades cognoscitivas y de las fuentes del conocimiento. En esta tendencia á una completa imparcialidad y á la más justa nivelación de los fundamentos en pro y en contra de las diferentes opiniones, se presenta el crítico frente á frente al racionalismo y al empirismo con un carácter completamente neutral, mientras estas direcciones se refieren, además, á la validez de ciertas exigencias que, desde luego, se oponen al dominio de la experiencia. El crítico se reserva probar tales exigencias según su legitimidad; y con esto da lugar á la posibilidad de apartarse al mismo tiempo de las exigencias de las dos direcciones que se interponen entre él, en cuanto se decide en ciertas cues-

tiones por el empirismo, y, en otras, por el racionalismo. Según que en estas circunstancias se opone á las otras direcciones de un modo más ó menos positivo ó negativo, se subdivide en dos formas: *criticismo negativo ó escepticismo* y *criticismo positivo ó propiamente tal*.

2. Entre estas dos direcciones, la negativa, el *escepticismo*, es la más antigua. Por otra parte, entre todas las direcciones de las teorías del conocimiento es la que ha experimentado primero un desenvolvimiento propiamente dicho. Ya en la filosofía antigua había ganado terreno desde un punto de vista que, desde entonces, no podrá sobrepasar, porque es el de la duda absoluta en todas las fuentes del conocimiento y en cada manifestación ó acto de las facultades cognoscitivas. Pero, después de este punto de vista, se ha presentado otro opuesto. El nuevo escepticismo tiene, en general, tendencias más mesuradas, y generalmente se pone al servicio de otras determinadas direcciones. Así es: ó bien un escepticismo parcial, empírico ó racionalista en donde el primero pone objeciones á la seguridad de los métodos de conocimiento apriorísticos y el último á la experiencia, ó se considera desde luego como escepticismo crítico, no apartándose ciertamente ni contradiciendo determinados principios positivos. Esta observación histórica, que muestra el desenvolvimiento opuesto al escepticismo hasta cierto punto en una de las restantes direcciones, prueba naturalmente en verdad tan sólo, que el conocido principio de experiencia, según el cual disputar es más fácil que demostrar, tiene su valor también para la historia general del planteamiento de los problemas filosóficos. Pero, además, no hay que desconocer que la sagacidad con que los antiguos escépticos desarrollaron su duda, no sólo pertenece por sí mismo á las producciones de la inteligencia humana, más dignas de admiración, sino que, además, por la reacción ejercida por el escepticismo en las otras direcciones ha sido, sobre todo, uno de los más poderosos medios para estimular el conocimiento filosófico.

3. Las primeras producciones del escepticismo, que con-

ducen también bien pronto al desenvolvimiento de un método adecuado á ellas, se nos presentan en los eleáticos y en la escuela de Heráclito. Cuando Aristóteles llama al eleático Zenón el inventor de la dialéctica, está indicada ya con esto la gran significación de la dirección escéptica para el adiestramiento lógico y metódico del pensamiento. En realidad, es ya suficientemente significativo que, en esta aplicación hecha principalmente en pro del escepticismo, se nos presente por primera vez un método lógico de gran relieve. Subsiste en Zenón, como en el que emplea *Kratilo* para el desenvolvimiento del fondo escéptico de la filosofía de Heráclito, principalmente teniendo en cuenta que el concepto debe ser descompuesto en caracteres que mutuamente se contraponen, de donde se concluye, por consiguiente, *à posteriori* de esta oposición, la imposibilidad del mismo concepto. Así descompone Zenón el concepto de movimiento en los lugares geométricos que un cuerpo ocupa sucesivamente en sus movimientos y en los tiempos durante los cuales dicho cuerpo emplea en cada punto en su movimiento continuo; ó *Kratilo* descompone el concepto de líquido en una masa que considera invariable en sí misma y en las partículas acuosas, que cambian constantemente. De la oposición de estos dos factores del concepto se debe deducir, por consiguiente, la imposibilidad del mismo: el concepto de movimiento se anula porque el cuerpo que se mueve no puede encontrarse en ningún tiempo como perceptible en ninguno de los lugares que atraviesa; el concepto de líquido se anula también, porque éste no permanece nunca siendo el mismo á causa de la variación permanente de todas sus partes.

4. Mientras, según esto, esta primera etapa del escepticismo consiste en una dialéctica conceptual, que se pone al servicio del *apriorismo* en cuanto se vuelve contra los conceptos que son producidos por la experiencia, ahora, por el contrario, tenemos que en oposición al escepticismo producido por la sofística, se presenta una tendencia empírica que se opone al desenvolvimiento de los conceptos según la



filosofía de la naturaleza precedente. Un Protágoras y un Gorgias, indican ante todo la variabilidad de las sensaciones externas, según la variabilidad subjetiva de las representaciones humanas y de opiniones, y discuten la posibilidad de conceptos de valor general.

Las dos tendencias se asocian en el escepticismo posterior de Pyrron y de sus discípulos. Según la colección de los argumentos de este escéptico, que nos ha conservado un secuaz más moderno de esta escuela *Sexto Empírico* (3 siglo después de J. C.) constituyen los fundamentos de este escepticismo, por una parte, la certeza de la oposición de los diferentes sentidos y, por otra, la de la inaplicabilidad del concepto general de causa para explicar la naturaleza. «Cuando la miel se presenta amarilla á los ojos y dulce á la lengua, ¿cuál de estas propiedades debe considerarse, por consiguiente, como la propiedad real de la cosa misma?». «Mas aún: cuando de dos cosas, A y B, A es anterior á B, ¿cómo puede ser A la causa de B, puesto que ya existe sin esta influencia suya? Y cuando A y B existe al mismo tiempo, ¿cómo puedo yo distinguir las para que B no sea causa de A? Como puede pensarse la relación de A y B, no hay derecho en ningún caso á considerarla como necesaria y causal». Así se aplica ya este antiguo escepticismo contra aquellos conceptos que han sido también en los tiempos modernos el punto preferido para el ataque de una crítica empírica. Pero la duda pirrónica se dirige al mismo tiempo contra la experiencia sensible y su producto es, por lo tanto, principalmente la anulación de la certeza. Sin embargo, ya para los pirrónicos (y en esto se consideran también como modelos de las direcciones escépticas que aparecieron después) parece haber sido la duda más bien un medio único de exaltar la necesidad práctica de la fe. Así había recomendado Pyrrón á sus discípulos honrar á los dioses, y en los labios de Timón se encuentra siempre la palabra, que aconseja seguir la opinión general, tratándose de cuestiones prácticas.

5. El escepticismo pirrónico muestra un punto culmi-

nante en el desenvolvimiento de esta forma mental, que después ha llegado á ser cada vez más rara. Una duda radical, dirigida al mismo tiempo contra la experiencia y el pensamiento como se manifiesta en Pyrrón y en su escuela, se encuentra en el siglo siguiente, no tan sólo como complemento de una dirección, que, por una parte, hace resaltar la falibilidad del pensamiento para demostrar la necesidad de la fe, y por otra, procura ofrecer la contradicción total de la naturaleza del conocimiento para justificar la contradicción de los dogmas religiosos. En este sentido, ya en el nominalismo escolástico, se ha puesto al servicio de la mística religiosa el escepticismo, y por semejantes motivos se han encaminado también después al escepticismo Blás Pascal y Pedro Bayle en el siglo xvii, y después, en el siglo xviii, J. G. Hamman. Pero, generalmente, sólo son pensadores aislados los que representan dicha duda con un doble carácter. Después del pirronismo no vuelve á presentar ninguna escuela escéptica ninguna señal que compense lo que esta forma mental en la antigüedad ha elevado á su más alto punto de perfección, y, hasta en los tiempos modernos, apenas se puede añadir algo que constituya una esencial novedad en relación con los argumentos de los escépticos antiguos.

6. Con mayor frecuencia se ha producido también en la filosofía moderna un escepticismo parcial, no como sistema cerrado, sino como limitado á un pensador aislado, el cual, como sucede en la duda cartesiana, se aplica con un interés apriorista contra la verdad inmediata del conocimiento sensible, ó ya, como sucede en el escepticismo de David Hume, procura establecer el punto de vista de un empirismo puro por la reducción de ciertos conceptos generales, como los de substancia y causa, á los datos de la sensación que corresponden á los mismos. Cuando Hume ha dicho de la duda cartesiana que se debe prescindir de ella en cuanto sea posible para apelar al recurso de ciertos conceptos supuestos como subsistentes, se puede decir lo mismo de su propio escepticismo *mutatis mutandis*, como de cualquier otro de aquellos

escepticismos de carácter parcial. No sería parcial, ciertamente, si no admitiese como indudables algunas suposiciones, y sería también, sólomente, como sucede en Hume, el reconocimiento de la regularidad de determinadas asociaciones que constituyen en él el substracto de lo que de otro modo expresarían los conceptos de substancia y causalidad. No menos se diferencia la «fe» en la existencia del mundo exterior, la cual deja subsistir sólo nominalmente, pero no en el empleo que hace de ella para la certeza de su existencia. Según esto, dicho escepticismo parcial, no es, de ningún modo, en verdad, ningún escepticismo propiamente dicho sino que constituye sólo un elemento auxiliar puesto al servicio del empirismo ó del racionalismo. Como es fácil comprender, de este medio auxiliar se hace tanto mayor aplicación cuanto más consecuentemente procura desarrollar una de aquellas formas del pensamiento y rechaza, por lo mismo, las exigencias de las demás. El escepticismo parcial se aproxima ya también en esta tendencia positiva á la forma positiva del criticismo.

Literatura.—Sextus Empiricus, *Pyrrhoneae institutiones*. (Pyrrhon. Grundzüge, übers. von Pappenheim. 1877). (Über die Anfänge der Skepsis vgl. auch—Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*. 1884).—Blaise Pascal, *Pensées*, part. I. 1669.—Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 2^{me} édit. 1702. Art. Pyrrhon.

§ 17.—Criticismo propiamente dicho ó positivo.

1. El criticismo, como cualquiera otra de las otras direcciones capitales del pensamiento, no es una manifestación repentinamente producida, cuyo origen se encuentra exclusivamente en la filosofía kantiana, designada con el nombre específico de filosofía crítica. Más bien debe considerarse el criticis-



mo de Kant, por una parte, como el término de un criticismo que comienza mucho antes de él; pero, por otra parte, también sin duda alguna, constituye el punto de partida de un des-envolvimiento que se asocia á él, el cual es más bien del dominio de la actualidad que de la historia, y hasta pudiera decirse también que, además, siembra sus gérmenes en el pensamiento del porvenir. En cierto sentido, toda doctrina del conocimiento es crítica; de otro modo, no sería una ciencia reflexiva que, como tal, debe esforzarse en separar lo verdadero de lo falso. Pero, ante todo, lo es en aquella dirección del escepticismo parcial que, en particular, ha cultivado la filosofía moderna desde Descartes, donde se ha preparado ya en sus aspectos esenciales el criticismo positivo. Pero, a pesar de esto, corresponde á Kant el mérito de haber dado el nombre á toda la dirección, así como también de haber sido el primero que con plena conciencia comprendió su significación, y ha formulado claramente los problemas, en cuya solución consiste el objeto de la teoría crítica del conocimiento.

2. Estos problemas de la teoría crítica del conocimiento se plantean sin duda en un terreno imparcial y libre de hipótesis, esforzándose en prevenirse contra las pretensiones del empirismo y del racionalismo. Según esto, dichos problemas se condensan en tres cuestiones capitales: 1) Que se da empíricamente en nuestro conocimiento y que es lo que procede de las funciones de conocimiento, existentes *à priori* en nosotros. 2) Cómo colaboran estas funciones del conocimiento con lo que nos es empíricamente dado para producir un conocimiento real. 3) Cuáles son los límites de nuestro conocimiento, teniendo en cuenta el conjunto de condiciones mentales que existen en nosotros y fuera de nosotros.

3. Kant responde á la primera de estas cuestiones en cuanto considera la materia de las sensaciones como el dato empíricamente condicionado, y por lo mismo contingente para nuestro conocimiento, y, por el contrario, las formas generales intuitivas y conceptivas del orden de las sensaciones, como formas *à priori* existentes en nuestro espíritu, debiendo

aplicarse necesariamente á cada conocimiento en particular ó constituyendo funciones transcendentales, puesto que traspasan los límites del contenido empírico del conocimiento.

Las formas intuitivas de la ordenación de las sensaciones son para él el *espacio* y el *tiempo*, entre las cuales el tiempo tiene nueyamente una significación general, porque como forma de la experiencia interna, se da en todo contenido de nuestra conciencia, mientras el espacio es únicamente la forma bajo la cual ordenamos las sensaciones *externas*. Las *formas conceptivas* de la ordenación de los conceptos originarios del entendimiento, son las *categorías*, como cantidad, cualidad, substancia, causalidad, etc., que son también necesarias en todo conocimiento, y que, por lo mismo, se dan en nosotros *à priori*, y deben reconocerse como funciones transcendentales del conocimiento.

4. Kant responde á la segunda cuestión, diciendo que, en el ejercicio de las funciones del conocimiento, siempre debe existir como contenido mental una materia de las sensaciones. Por lo tanto, ni existen formas puras de conocimiento completamente vacías, ni materia mental informe, es decir, sensaciones que no sean de algún modo ordenadas de una manera intuitiva y conceptual. Según esto, materia y forma son necesarias para cada conocimiento real: la primera, debe sernos dada empíricamente; la segunda, es la función del conocimiento transcendental y apriorística, que se ejercita en aquélla. Esta función se descompone nuevamente en dos: una *intuitiva*, que debe existir entre todas las circunstancias en la forma del tiempo, como la forma intuitiva más general; y otra *conceptual* que subsiste en la subsumción ó comprensión del contenido del conocimiento entre aquellas categorías que se refieren á la realidad por medio de las condiciones objetivamente dadas. Así, por ejemplo, en un objeto de la experiencia sensible consideramos al mismo tiempo el concepto de realidad en cuanto existe realmente, el de substancia, en cuanto como relativo permanece, y eventualmente la causalidad ó dependencia mutua, en cuanto lo percibimos en rela-

ción con otros objetos, etc. En todos estos casos, sin embargo, sólo se puede comprender el objeto dentro de las categorías, en cuanto al mismo tiempo se concibe el objeto en una determinada forma temporal. Así, sólo podemos comprender como real la cosa cuando constituye un determinado contenido temporal, como substancia cuando dura en el tiempo, como causa de cualquier fenómeno, si le sucede en el tiempo, cuando está en relación de dependencia con otras cosas, al mismo tiempo que éstas lo están con ella, etc. En este sentido, es cada acto particular de conocimiento al mismo tiempo intuitivo y conceptual; supone, además de la materia de las sensaciones, determinadas categorías en las cuales está comprendido, y determinadas formas, *esquemas* del tiempo, que corresponden á estas categorías.

5. La tercera cuestión de la teoría del conocimiento se contesta teniendo en cuenta la respuesta dada á la segunda, puesto que es puramente teórica. Si fuese posible un conocimiento puramente intelectual, sin ser al mismo tiempo representativo, no sería imposible que las categorías, en las cuales comprendemos los contenidos de la experiencia, pudieran servir de intermediarias al conocimiento transcendente, superempírico, determinado también sobre los límites de la experiencia, fuera de nuestro pensamiento. Pero como el pensamiento conceptual es siempre al mismo tiempo intuitivo en cuanto supone las formas conceptivas del tiempo, en cuyas formas esquemáticas deben estar comprendidas las formas conceptivas y los principios generales que les corresponden, por eso también está limitado todo conocimiento por la experiencia. Las ideas transcendentales, mundo, espíritu y Dios, son según esto incognoscibles; la prueba teórica para la inmortalidad del alma, en pro ó en contra de la infinidad del mundo y en pro ó en contra de su comienzo por una causa libre y la prueba de la existencia de Dios, son ineficaces. Pero con esto hay que reconocer que nuestra razón, como *facultad del razonamiento*, no separa solamente de determinadas condiciones lo condicionado, sino que también procu-

ra elevarse de una determinada realidad condicionada á sus condiciones, debiendo terminar, dada la naturaleza del pensamiento, en la idea de una última condición ó en un puro condicionado para todos los dominios del conocimiento. Este condicionado es, sin embargo, un postulado sin contenido real alguno es una idea de la razón; no un concepto del entendimiento, cuando con Kant frente á la razón como la «facultad del raciocinio» se define el entendimiento como la «facultad del juicio», y cuando, según él, apoyándose en la significación platónica de las «ideas» se considera su naturaleza como la última condición en la admisión de tal postulado. En realidad, pues, son posibles las ideas de tres modos: primero, como última condición para la unidad de la experiencia *interna*; segundo, como condición para la unidad de la experiencia externa ó para la causalidad de los fenómenos, y tercero, y principalmente, como condición para el último fundamento del pensamiento y de la realidad. Tales son las ideas de *espíritu, universo* ú *origen de la causalidad y Dios*, que, por la psicología racional, la cosmología y la teodicea se han constituido falsamente en objeto de tres dominios distintos del conocimiento, mientras que en realidad caen en el dominio de la experiencia, y, por consiguiente, fuera de todo conocimiento teórico.

6. Puesto que las llamadas ideas son *postulados* de la razón, de este concepto se desprende que la significación que han perdido en el terreno teórico vuelven á ganarla en el *práctico*. También tiene en cuenta Kant una advertencia teórica importante á cerca de las condiciones últimas que trascienden de la experiencia, al observar, que debe dársenos la materia de la experiencia en la materia de la sensación que supone la existencia de «la cosa en sí», esto es, que supone nuevamente un postulado último de un sér incondicionado que se añade á la experiencia, por lo mismo que es incognoscible para nosotros, según su contenido.

Como postulados prácticos deben ser consideradas por nuestra voluntad aquellas ideas, porque, como pura facultad

de querer, no está sometida á las formas representativas y conceptivas, y por medio de la ley moral, que ejerce su influjo sobre la conciencia humana, encierra en sí una causalidad *libre* é incondicionada. Esta libertad de la voluntad que se postula, confirma también la realidad de las otras dos ideas de la razón, puesto que la ley moral tiene un campo ilimitado para llenar completamente las exigencias de la perfección del hombre y no exige ningún legislador personal; estas ideas son el espíritu como una substancia permanente, y Dios como un ordenador moral. La teoría del conocimiento de Kant alcanza, por consiguiente, su complemento en su ética, al considerar necesarias en ella la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Pero según él, el mismo conocimiento teórico, de la «cosa en sí», supuesta para cada cosa de la experiencia por una parte, y por otra de la idea de incondicionado producida por la actividad de la razón, contiene tan sólo indicaciones sobre estas ideas. Ciertamente, la moral es la única que proporciona la prueba para su realidad.

7. El gran servicio de Kant consiste en haber formulado claramente el problema fundamental de la teoría crítica del conocimiento. Por el contrario, no se puede considerar su solución de este problema como definitiva. Así como la dirección panlogística de los sistemas posteriores á Kant no ha logrado alcanzar una teoría del conocimiento sólida, por la misma razón hay derecho á echar en cara á Kant que su filosofía crítica despedaza las funciones del conocimiento en innumerables actividades particulares, que no se derivan de la naturaleza del pensamiento y de sus leyes, sino que están tomadas accidentalmente de la experiencia; y no es menos admisible su separación entre la filosofía teórica y la práctica, entre las esferas del conocimiento y de la voluntad, incapaz de conciliarse con la naturaleza única del espíritu.

En realidad, bajo tal aspecto se somete también el criticismo de Kant á una crítica, en cuyo análisis se encuentran grandes dificultades ó salta á los ojos igualmente la arbitra-

riedad de sus afirmaciones. El más escrupuloso análisis sobre la naturaleza psicológica de los procesos de representación, no nos permite considerar el espacio y el tiempo como formas originarias y particulares, ó como formas del orden de las sensaciones, que nunca se separan en realidad de ellas, siendo las sensaciones para Kant, un traje externo que cubren dichas formas; pero se exige que estas formas, en las relaciones que tienen entre sí y con el contenido de las sensaciones se presenten por sí mismas. Sin embargo, no hay que esperar en realidad, que el tiempo conserve el lugar preferente como esquema general de las categorías. En vano se busca vislumbrar fuera de la arquitectónica externa una deducción sistemática de las leyes del pensamiento, en la cual se ordenen las categorías y se establezcan las leyes de relación de las formas lógicas del juicio. Que dicha deducción no existe en realidad está fuera de duda, al considerar el tránsito arriesgado entre las categorías superiores y la insignificancia que llega hasta la falta completa de sentido de las otras. No deja tampoco de tener sus dificultades la inferencia, que, basándose en la sensación se hace de una cosa en sí, y la relación que se establece entre ella y la idea de lo incondicionado, alcanzada por un procedimiento completamente distinto. No hay que examinar cómo las cosas que nos son dadas en las sensaciones nos ofrece una realidad independiente de nosotros; no aceptamos desde luego que estas sensaciones nos son dadas por alguna cosa exterior á nuestra conciencia, es decir, cuando no suponemos como cierto de antemano lo que se manifiesta. También se deja descubrir alguna relación de esta supuesta exigencia en el postulado basado en las ideas transcendentales, puesto que en la aplicación de dichas ideas á un fin armónico, principalmente para diferenciar el mundo del sér y el mundo de los fenómenos, se quería ver tal motivo ó fundamento. Pero justamente esta diferencia debe carecer de fundamento en la teoría del conocimiento de Kant, puesto que la oposición de la materia y de la forma del conocimiento de ningún modo puede tener valor como

tal. Para disimular, según esto, esta oposición, ha sido suficiente al parecer, en aquel sentido, el deseo de preparar el paso que Kant quería dar después en el tránsito á su filosofía práctica, haciéndolo primero en el terreno puramente teórico. Según esto, sólo logró Kant la unión de ambos dominios, porque el mismo tránsito que hizo del mundo de los fenómenos al mundo del ser, lo repitió después en dirección contraria. Allí se hace pasar la sensación del mundo de los fenómenos á un mundo transcendental; aquí, por el contrario, la voluntad, que es por sí misma un ser transcendente se introduce por medio de la acción en el mundo de los fenómenos. Con esto se transformá por completo ahora la «cosa en sí» en un concepto arbitrario, en una idea mística, que no sólo hace recordar las ideas platónicas, sino que también está muy cerca de las representaciones emanatistas del neoplatonismo.

8. El criticismo es la más moderna de las direcciones de la teoría del conocimiento. Es evidente que la forma que encontró en la filosofía de Kant no podía ser definitiva, puesto que dicha filosofía no sólo es el primer ensayo de desenvolvimiento sistemático en este sentido, sino que, además, esta investigación está sometida á influjos que en sí mismos considerados son extraños á la teoría del conocimiento, y que ya partiendo del viejo racionalismo, ya directamente de la teología de su tiempo, han influido sobre Kant.

Literatura.—Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1 Aufl. 1781, 2 (in mehreren Punkten veränderte und mit einer charakteristischen Ausführung gegen Berkeley versehene) Aufl. 1787. Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik. 1783. Für die Beziehungen zur praktischen Philosophie vgl. ausserdem die ethischen und religionsphilosophischen Schriften Kants (vgl. unten § 118).

II.—LAS DIRECCIONES METAFÍSICAS

§ 18.—Las tres direcciones capitales de la Metafísica.

1. Las direcciones de la doctrina del conocimiento y las metafísicas no están ciertamente, de ningún modo, en una mutua relación, de modo que, á una determinada teoría del conocimiento, corresponda una determinada concepción del mundo. Pero el carácter general de un sistema metafísico exige, además, que se dé implícitamente ya en el punto de vista de la teoría del conocimiento que su creador acepta. Así se dan principalmente direcciones en la teoría del conocimiento que no dan ninguna solución á las cuestiones metafísicas, como el escepticismo y el empirismo puro, en caso de que permanezca completamente fiel á sí mismo, y se dan otras que poseen una afinidad interna con ciertos sistemas metafísicos, como sucede con el sensualismo respecto del materialismo, y el subjetivismo respecto del idealismo. Pero en otros casos, sin embargo, significa la concepción metafísica el desarrollo próximo ó la aplicación de una doctrina del conocimiento, con lo cual se deja influir con frecuencia ésta por la tendencia metafísica, á la cual sirve después de apoyo. O tiene lugar una mutua relación entre los dos dominios, de modo que apenas se puede decidir en donde está el punto de partida de una forma mental, mientras que, por el contrario, no es dudoso que reaccione con éxito la dirección del conocimiento, una vez orientada hacia la concepción metafísica, como éste sobre aquélla.

2. La metafísica, á consecuencia de la actitud de distanciamiento adoptada por determinados puntos de vista como el escepticismo y el empirismo puro con respecto á los problemas metafísicos, no va necesariamente tan lejos como la teoría del conocimiento, puesto que no existe ninguna filo-



sofía que no haya desenvuelto alguna teoría del conocimiento, mientras que, por el contrario, existen sistemas filosóficos que regulan fundamentalmente la metafísica; por eso procura ésta, justificarse, cada vez más por consiguiente, bajo el influjo de ambos motivos. Uno de dichos motivos es la necesidad filosófica general de una concepción del mundo de carácter sintético; el otro corresponde á las varias hipótesis que deben ser aceptadas en los dominios científicos particulares de carácter empírico, para lograr una concepción posible de la realidad, sin lagunas. Estas dos raíces de la metafísica, la filosófica y la empírica, se estrechan, pues, íntimamente cada vez más, de modo que es difícil separarlas; tanto más, cuanto que en el comienzo de su historia, la filosofía y las ciencias particulares no se habían aún diferenciado. En cuanto, según esto, los dominios particulares admiten desde luego ciertas concepciones metafísicas, las hacen trascender de nuevo á la filosofía, de modo que en las concepciones generales del mundo es donde tiene aplicación aquella mutua relación. Por medio de dicha relación los sistemas metafísicos son, principalmente, ante todo, un retrato fiel del movimiento intelectual en el orden científico, presentándose en dichos sistemas evidentemente en forma de clara diferencia ó propia oposición, lo que en el desenvolvimiento de las ciencias particulares, se desenvolvía en parte conjuntamente. Para apreciar la utilidad de la significación de las concepciones metafísicas para el desenvolvimiento general del pensamiento científico, hay por lo demás que tener en cuenta que aquellas formas mentales antimetafísicas, que, ó niegan fundamentalmente ante todo la posibilidad de un conocimiento teórico, ó al menos rehusan todos los principios que se desarrollan en el dominio de las ciencias particulares, sólo han tomado su origen principalmente de la filosofía, ejerciendo también desde ella una cierta reacción sobre los dominios particulares, mientras que por sí mismas jamás alcanzaron en ellos un predominio permanente. Puesto que en todo tiempo la metafísica debía resolverse en la filosofía, por



esto fué factible que ésta se encauzase de nuevo hacia los dominios de las ciencias particulares. Esta manifestación explica cómo la ciencia no puede estar privada de ciertos principios últimos, bajo los cuales se coordina el material real de sus investigaciones; pero tales principios contienen partes integrantes cada vez más hipotéticas y en cuanto tales al mismo tiempo antimetáfsicas.

3. En realidad, pues, los conceptos fundamentales, que la metafísica se esfuerza desde hace mucho tiempo en definir, se han originado ya en la experiencia diaria de la vida, trascendiendo de ella, primero á la filosofía, y después á los dominios particulares de la ciencia. Tales conceptos son principalmente tres, y desempeñan ya por lo mismo un importante papel, puesto que todos los principios generales dependen de algún modo de ellos, de modo que, tal como son, imprimen su sello á las concepciones generales del mundo más importantes. Tales son los conceptos de substancia, de materia y de espíritu. Las expresiones de las cuales nos valemos para indicarlas, se han originado también en parte en la ciencia; pero, en realidad, los conceptos mismos tienen origen precientífico. Ya el pensamiento mitológico llega á una idea de la unidad del mundo, de un principio que expresa el conjunto de los fenómenos, que se presenta también en algunas formas representativas sensibles, tan pronto como tras-pasa la forma de concepción más primitiva, la que se refiere á los fenómenos particulares. La filosofía transforma después esta idea en el concepto de un principio substancial de las cosas, en cuyo desenvolvimiento tiene en cuenta en parte motivos de experiencia, y en parte necesidades éticas é intelectuales de carácter general.

De igual modo se prepara también el concepto de materia y de espíritu en el pensamiento mitológico precientífico. También en la ciencia, por su parte, se admite además, por regla general, y se pone al mismo tiempo en relación con el concepto originariamente independiente de substancia. Así, la formación metafísica de conceptos, tanto en la filosofía co-

mo en las ciencias particulares, se manifiesta esencialmente antes en estos tres conceptos fundamentales, en los cuales encuentran su expresión las tres ideas más generales, cuyo estudio está próximo al mundo de los fenómenos: la idea de un conjunto universal, la idea de un abstracto del mundo corpóreo y la idea de un último fundamento de aquellos fenómenos espirituales que el hombre encuentra en parte en sí mismo, y que en parte infiere de las acciones de otros hombres semejantes á él. Pero estos tres conceptos poseen, desde luego, un carácter hipotético, y, por lo mismo, completamente mudable. Sobre la esfera mitológica del pensamiento hay que reconocer dicho carácter en las representaciones fantásticas que cambian, en las cuales toman cuerpo los conceptos. En el pensamiento científico se exterioriza la misma diferencia, principalmente en las relaciones mudables de carácter mutuo, á las cuales se someten los tres conceptos. Son metafísicos, sin embargo, estos conceptos en el sentido más propio y más estricto de la palabra, porque nacen directamente del hecho de concebir el orden del mundo y porque dan su dirección al desarrollo de los otros conceptos, que tienen la misma tendencia. También, por lo mismo, es hipotética toda metafísica, y, por el contrario, toda hipótesis definitiva, es decir, toda hipótesis, que no es una mera suposición de una realidad, demostrable empíricamente, es metafísica y se reduce siempre, en último término, á uno de los tres conceptos originarios hipotéticos: substancia, materia ó espíritu.

4. Las direcciones metafísicas fundamentales de la concepción del mundo, están determinadas desde los orígenes de la filosofía por la forma de relación que se establece entre los conceptos, más especiales y más próximos á la experiencia, á saber: los conceptos de materia y espíritu en relación con el concepto general de substancia. Á las tres relaciones fundamentales que aquí son posibles, corresponden, pues, tres concepciones del mundo, que son las más generales; entre ellas, además, son posibles, desde luego, nuevas transiciones. Si la materia se considera como el fundamento del



mundo corpóreo, y al mismo tiempo se admite como substancia general, se origina el *materialismo*; si, por el contrario, el espíritu, ya sea el espíritu individual, ya sea en la forma de un principio espiritual general, determinado por analogía con la actividad espiritual, se eleva á la categoría de substancia, se origina el *idealismo*. Si se busca, por el contrario, una concepción del mundo basada en igual sentido en las diferentes partes que presenta la realidad, se origina una dirección que consideramos en general como *el realismo*.

Además, hay que observar ciertamente que estas expresiones, empleadas principalmente en la filosofía contemporánea, y que tienen un significado que se adapta á su definición, tienen un valor especial para el realismo, puesto que esta palabra, en su primera aplicación á una determinada forma mental de la escolástica de la Edad Media, tenía carácter idealista y se empleaba principalmente en un sentido esencialmente distinto del actual, según se expresa en el lema *universalis sunt realia*.

Del mismo modo que las direcciones de la teoría del conocimiento, se han desenvuelto también sucesivamente las direcciones metafísicas, lo cual se manifiesta principalmente en la forma de un proceso sucesivo en la filosofía antigua. Comenzaron éstas con el desenvolvimiento de la concepción materialista. De ella nació, después de varios precedentes, en la filosofía platónica una forma definitiva de idealismo, que dió el nombre en la misma forma á la dirección posterior. En ella se comprende también finalmente el sistema aristotélico, que es una forma mental realista. Después cambian estas direcciones á menudo, para presentarse en escena con frecuencia, juntas ó luchando entre sí, como manifestaciones que se desvían de las direcciones científicas del mismo período.

A.—EL MATERIALISMO.

§ 19.—Materialismo dualístico.

I. Con el nombre de materialismo indicamos aquella concepción del mundo que considera como la esencia substancial de las cosas la materia y las propiedades de los cuerpos que se derivan de ella. Según esto, el materialismo considera todos los seres y los fenómenos inmediatamente como corpóreos ó los considera como fenómenos que se derivan de las propiedades de los cuerpos por ellos condicionadas. El materialismo primitivo, en su carácter general, corresponde por completo al empirismo espontáneo en sus comienzos, al que acompaña regularmente como su complemento metafísico. Ambos se refieren á una forma del pensamiento que permanece con carácter estable dentro de una de las primeras especulaciones filosóficas. Los estados de los cuerpos deben ser considerados como realmente dados, y cuando, mediante la necesidad de unidad de la razón se acepta un principio único, que conexas la variedad de fenómenos, debe ser considerado éste como corpóreo. Por esto aparece este principio en la especulación más antigua como una forma originaria, y cuando el pensamiento se mueve bajo el influjo de leyes cuantitativas, deben verse realizadas éstas en formas corpóreas, en las figuras geométricas regulares de los elementos. Los fenómenos espirituales tienen su asiento en los órganos particulares, con cuya actividad se producen conjuntamente. El mismo espíritu en las primeras enseñanzas de los médicos y de los filósofos, así como también en las concepciones animistas de las creencias populares, se compara con el hálito vital. Ya el lenguaje expresa esto en las palabras *Pneuma*, *Psyche*, *Anima*. Pero en cuanto lo espiritual casi siempre se considera aquí como una materia más

fina que el mundo grosero de los cuerpos, este materialismo originario es dualístico.

2. Hay tres motivos que han influido evidentemente al mismo tiempo en el desarrollo de este materialismo dualístico primitivo, que predomina ya en el comienzo de la filosofía. El primero consiste en la necesidad de unidad del pensamiento, que exige una homogeneidad en las cosas y da expresión á esta exigencia en la hipótesis de una materia originaria homogénea, ó de elementos originarios homogéneos. En la filosofía se origina claramente este motivo con la hipótesis de una materia primitiva, única que ya fué aceptada por los antiguos físicos de la escuela jónica. Además, se presenta como segundo motivo el considerar el espíritu, el principio de la vida como una materia que, como tal, es fácilmente movable, y, por lo mismo, puede mover también fácilmente los demás cuerpos. Este motivo se expresó ya en el animismo de las creencias populares; pero principalmente en la concepción desenvuelta por la escuela médica. Esta concepción se hace basar en la relación entre el espíritu y el aliento, y después en la comparación de la misma con las rápidas vibraciones de los átomos, doctrina sostenida por los pitagóricos, según Aristóteles, y que es sostenida también en algunas concepciones de los filósofos más modernos de la naturaleza: así, en el fuego de Heráclito, que es, al mismo tiempo, el principio que piensa, el logos y la materia que más se mueve, el espíritu como el fuego, consiste en los átomos redondos y más movibles. Por esto se incluye finalmente en la filosofía como tercer motivo, que después llegó á predominar dentro de la concepción desenvuelta por el empirismo espontáneo el admitir que en la experiencia sensible el mismo objeto se transmite al sujeto que siente por partículas que se separan de él. (Compárese con el párrafo *Empirismo espontáneo*). En cuanto esta teoría, reduce la experiencia sensible á un fenómeno corpóreo, otorga una especie de apoyo científico al materialismo primitivo; ya no se concreta á la hipótesis de que el espíritu es una substancia corpórea, sino que procura

también interpretar los fenómenos espirituales, sobre los cuales se eleva el conjunto de la vida psíquica con la ayuda de fenómenos de movimiento de la materia.

3. Todos estos motivos se presentan por primera vez juntos en la Metafísica de la *Atomística*. La atomística es la primera que, con conciencia científica, desarrolló la forma del materialismo dualístico. Contiene del modo más palpable, los tres motivos, de los cuales ha nacido esta forma mental. Los átomos son, substancialmente considerados, completamente homogéneos. Por consiguiente, esto ya es bastante para la necesidad de unidad del pensamiento, en cuanto es compatible con la variedad de los fenómenos. Después se concibe el ser espiritual como una fuerza movible, puesto que está asociado a los átomos más movibles. Finalmente, la identidad de la sensación con lo sensible se desenvuelve con más precisión en la doctrina cualitativa de la sensación en cuanto las impresiones que emanan de las cosas como completas sólo son copias reducidas de los mismos objetos. A la unión de estas tres hipótesis corresponden, sin embargo, la exposición de dos principios más importantes para el porvenir: el principio de la constancia de la materia y el principio de la unidad e invariabilidad de las causas eficientes (de las fuerzas). Los átomos ni se pueden producir ni aniquilar, y el choque de los átomos, que desde la eternidad se produce entre ellos y determina siempre nuevos movimientos, es la única causa invariable en cantidad de todas las variaciones. El principio «de la nada nada se produce», es aplicable a la substancia y al cambio de sus estados. El concepto de la causalidad, introducido sin excepciones y de una manera rigurosa, excluye al mismo tiempo en la naturaleza toda realidad creadora; considera el fin como un concepto de fenómenos ilusorios y obliga a aceptar la conclusión de que la esencia de la vida espiritual no es otra que el movimiento mecánico. Así, todas las concepciones del materialismo posterior están ya latentes en esta primera forma consciente del mismo. También el ateísmo de los filósofos posteriores se ha perfeccio-

nado, al menos en las concepciones de Demócrito, puesto que priva á los dioses del influjo en el curso de las cosas, según el carácter antiteleológico de su filosofía. Cuando los deja subsistir aún como seres entre el cielo y la tierra, esto es sólo una consecuencia de su concepción empírica de carácter espontáneo, que no sabe encontrar aún otra explicación á las representaciones de la divinidad, recurso, que naturalmente debe ser eliminado, á medida que las representaciones sensibles se someten á un crítica más rigurosa.

4. Por dos razones, ha degenerado en los tiempos posteriores el sistema materialista en atomismo: primeramente, por la desconfianza escéptica de los sofistas con respecto de todas las especulaciones cosmológicas, y después, de un modo más real y duradero, por el nacimiento del idealismo platónico, que respondía á exigencias y suposiciones completamente opuestas. Si bien en el último, se comprende el sistema aristotélico con una dirección realista, que con especial preferencia se aplica al estudio de las ciencias naturales, se presenta sin embargo ya, en la escuela aristotélica, una inclinación que no hay que echar en olvido, hacia las concepciones materialistas, que, solo por el predominio alcanzado posteriormente por el concepto de fin, podrán atenuarse en su oposición violenta contra el idealismo. Con esto se prepara ya el tránsito á los dos últimos sistemas de la filosofía antigua á los cuales llegó el materialismo: el *estoicismo* y el *epicureísmo*. El estoicismo toma su carácter metafísico del materialismo teológico y teleológico, el cual, por lo demás, determina esta particular conexión por concepciones, que exclusivamente proceden de las antiguas ideas cosmológicas, pero que, sin embargo, parece más bien como un sistema ecléctico que ha nacido de las más diversas fuentes. El epicureísmo retrocede nuevamente de un modo directo al atomismo de Demócrito. Sin embargo suaviza las inflexibles consecuencias del materialismo atomístico, en cuanto junto á la causalidad mecánica de los átomos, deja un hueco en el mundo objetivo para el acaso y otro en la acción humana

para la autonomía de la voluntad. Así cada uno de estos sistemas es un síntoma de las corrientes de la época, que en el estudio general del mundo se inclina al materialismo, pero que hace ciertas reservas respecto á los intereses éticos, en los cuales predomina la dirección teleológica de la filosofía aristotélica. Este es el carácter que subsiste por completo, el cual se conserva también en los sistemas posteriores en el período de transición de la filosofía griega á la filosofía cristiana. El neoplatonismo y el gnosticismo, cuando se atienen á la naturaleza de la divinidad, originariamente de carácter puramente espiritual, en su doctrina sobre la escala de los seres y en las relaciones del espíritu individual con el espíritu divino, están, pues, en condiciones de recibir una gran aclaración cuando se dejan influir por las ideas materialistas que, ciertamente, tuvieron aplicación en el sistema teológico y teleológico, como había sucedido con el estoicismo. Este espíritu de un materialismo producido, no tanto por las concepciones de las ciencias naturales como por una necesidad religiosa, fuertemente moldeada (sellada) por los sentidos, se advierte aún en muchos de los antiguos pensadores del período de la patrística, como en Orígenes y en Tertuliano, cuya influencia se adelanta á la victoria definitiva del platonismo dentro de la concepción cristiana. Por el contrario, la filosofía cristiana de los períodos posteriores está influida primeramente por el idealismo platónico y después por el realismo aristotélico. Ciertamente, en el período de la disolución de la escolástica, dentro del desenvolvimiento del pensamiento nominalista, se producen de nuevo ideas materialistas que, sin embargo, son rechazadas por la tendencia escéptica del nominalismo y por una fuerte acentuación de los motivos de la fe.

5. Así alcanzó el materialismo, en la nueva ciencia de la naturaleza, un poderoso aliado. En cuanto además aquella interpretación mecánica de los fenómenos, que por su parte la atomística de Demócrito, había representado como límite en un bosquejo poco fundamentado, le ayuda á lograr la vic-

toria en muchos dominios de la investigación de la naturaleza, se originará, sin duda, la exigencia de trasladar esta concepción mecánica del mundo á los fenómenos de la vida, y, por consiguiente de éstos á los fenómenos de la vida espiritual y del mundo moral. En dos formas se ha producido en la filosofía del siglo xvii esta dirección materialista derivada de las ciencias naturales. Por una parte se ensayaba encerrar nuevamente la investigación en aquella concepción del mundo de la antigüedad, en la cual habían influido ya aquellas ideas: en el sistema de Demócrito y de Epicuro. Así se originó con Gassendi la renovación del *materialismo dualista*. Por otra parte, se aproximaba la investigación á la concepción mecánica nuevamente alcanzada y principalmente defendida por Galileo, para construir un sistema filosófico único. Así se originó el ensayo, hecho primeramente por Tomás Hobbes, para fundar un *materialismo monístico*.

Literatura.—H. Diels, *Fragmente der vorsokratischen Philosophen*.—T. Lucretius Carus, *De rerum natura*, lib. I et II.—Plutarch, *Moral. Schriften*. (*Kritik der stoischen Philosophie*).—Petrus Gassendi, *Syntagma philosophiae Epicuri*. 1649).

§ 20.—Materialismo monista.

I. Si fué útil en la ciencia moderna de la naturaleza la introducción del concepto de átomo, posteriormente, como concepción del mundo, no llegó á adquirir ninguna significación duradera el materialismo dualístico. Aquí es poco adecuada dicha concepción á la necesidad de unidad del pensamiento, más bien es contrapuesta; y además de esto, merced á una progresiva reflexión sobre las mismas cosas psíquicas, ha sido fácilmente rechazada en unión con el materialismo monístico. En cuanto este se desenvuelve, pues, no sólo en

oposición con la dirección idealista del mismo tiempo, sino también en cierta oposición con el materialismo dualístico de la escuela atomística, se separa de éste, primero, en la concepción fundamental, de que la vida espiritual no es una propiedad específica de los elementos materiales, sino que principalmente es una propiedad general de la materia, que se produce bajo determinadas condiciones. Pero además se opone á dos importantes hipótesis propias del antiguo materialismo: á la admisión de átomos con intersticios vacíos y á la explicación de la experiencia sensible por un desprendimiento de imágenes reducidas de las cosas (comp. núm. 3 *Materialismo dualista*). En cuanto este nuevo materialismo considera el sér corporal de las cosas sólo como lo único que se da á nuestro conocimiento, los espacios vacíos parecen ser, como una especie de dudosa añadidura de carácter metafísico. Así llega en el siglo xvii, no sólo en Hobbes, sino también en la filosofía natural de Descartes, á la admisión de la hipótesis corpuscular. En cuanto aquí los elementos de la materia son considerados como pequeños cuerpos que se tocan por todas partes y son divisibles hasta lo infinito, se cree, en tanto en cuanto es posible, proceder sin suposiciones, permanecer fiel á la exigencia mental, suponiendo, que la materia sólo debe estar provista de propiedades, que nosotros experimentamos en los cuerpos reales. Ciertamente, mucho después, principalmente bajo el influjo de la hipótesis suscitada por la ley química de la asociación, según relaciones simples de peso, el materialismo moderno ha vencido esta aversión contra el atomismo.

2. La antigua doctrina de la emanación de imágenes se presenta, cada vez más, como ineficaz y frente á frente á los resultados de las nuevas ciencias naturales. Aquí ya había preparado el camino Aristóteles al admitir una participación en el proceso de la experiencia para un elemento intermedio entre el objeto y el órgano sensible. Sólo era necesario reemplazar su representación cualitativa por una mecánica y cuantitativa, para encontrar aceptable una exigencia

del materialismo monístico, que fuese suficiente para explicar la teoría de la percepción. Aquí también Hobbes aplicó el punto de vista del materialismo, que posteriormente no fué rectificado en lo esencial. La impresión externa es para él un movimiento, que es producido por el objeto en el órgano sensible, que, como tal produce una modificación en los nervios sensitivos y que conservando su naturaleza material originaria, produce un efecto ulterior en el cerebro. Con esto la misma sensación, según esta nueva forma de concebirla, es un fenómeno mecánico y corporal, como lo era en la forma antigua; pero ya no consiste en una copia directa en la cual se dibuja el objeto en la percepción, sino en la producción de un fenómeno de movimiento externo, que antes de que llegue al órgano sensible — como tal hay que considerar al cerebro — experimenta diferentes transformaciones. En relación con esta nueva teoría de la percepción se debe manifestar, ciertamente también, que la sensación y el fenómeno de movimiento en el cerebro, considerado como el último efecto de la impresión externa, no son propiamente comparables entre sí, puesto que la sensación no nos es dada inmediatamente como un fenómeno de movimiento.

Para vencer esta dificultad, ya utilizó Hobbes una analogía que se conservó también en el desenvolvimiento general del materialismo monístico, en cuanto éste permanece fiel al propósito de reducir todos los fenómenos reales de la naturaleza á movimientos mecánicos: la analogía en la relación de las percepciones objetivas normales con las ilusiones de los sentidos. Las sensaciones y todos los fenómenos espirituales que de ellas nacen, son, según su verdadera naturaleza, movimientos de las pequeñas partículas corpóreas. Estos movimientos los consideramos, sin embargo, solamente de un modo confuso, como verdaderos en nosotros. Así se originan en nosotros fantasmas, y en ellos se cifra, según esto, únicamente toda nuestra vida espiritual. Al admitir la analogía en este punto podrá sin dificultad también, llevarse más lejos. Así aplicaba, ya Hobbes el egoísmo á la conservación

y subsistencia del cuerpo, y partiendo del principio de que el Estado es un cuerpo artificial y compuesto, procuraba explicar el origen de la sociedad y del Estado por esta tendencia natural del individuo á la propia conservación.

3. El elemento de más influencia, contrario á esta forma mecánica del nuevo materialismo, permanece siendo por mucho tiempo el dualismo cartesiano, el cual, tanto para los fenómenos de la naturaleza como para los de la vida, se coloca por completo dentro de la concepción mecánica, si bien procuraba preservar los fenómenos de la vida espiritual, al aceptar una substancia individual independiente, dotada de la facultad fundamental del pensamiento. Muy apropiada se considera aquí también la concepción desenvuelta por Descartes, al sostener que la materia posee solamente propiedades pasivas, y se diferencia, por esto, de todo lo espiritual, cuya esencia originaria es la actividad. Esta concepción era la que en el período siguiente opuso la filosofía y la ciencia de la naturaleza al materialismo mecanicista, puesto que admitía también que en la naturaleza exterior el origen de todos los movimientos deben ser referido á una inteligencia sobrenatural. Así se atuvieron á este punto de vista los dos investigadores más notables de fines del siglo xvii, Isaac Newton y Roberto Boyle. Dicho punto de vista es el que impidió á Newton considerar la acción á distancia de los cuerpos celestes, como algo distinto de una previa expresión de los fenómenos, cuya verdadera causa está oculta. Pues la materia, como un principio completamente pasivo, sólo podía producir efectos externos, en cuanto los mismos se comunican á ella, allí donde por directo contacto se pueden transmitir. En todos los fenómenos de la naturaleza, aun en los de la naturaleza exterior, vió según esto, Newton, en último término, un principio espiritual, el cual para él parecía referirse á una especie de *asistentia supranaturalis* en el sentido del ocasionalismo. Aún acentuaba más Leibniz esta naturaleza espiritual de la fuerza, de tal modo, que en las últimas formas de su filosofía considera la materia sólo como



una forma de manifestación de una esencia interior de las cosas, de carácter espiritual (comp. t. II *Monadología* de Leibniz).

4. Esta dirección antimaterialista, en la ciencia de la naturaleza de fines del siglo xvii y de principios del siglo xviii, se fué debilitando primeramente por la concepción que fué arraigando cada vez más en ella, según la cual, la acción á distancia, no sólo debe considerarse, como parece indicarse en Newton, como un fenómeno producido por una fuerza desconocida, sino que esta es una fuerza particular, que en sí misma considerada, tiene su origen en la materia. Por esto decae la concepción cartesiana de la absoluta pasividad de la materia. Esta se transforma en el elemento productor general de las fuerzas de la naturaleza, y ahora las mismas concepciones teleológicas se pueden asociar de paso con las concepciones fundamentales del materialismo. Desde luego, puede decirse que el materialismo de este tiempo permanece siendo también la única tendencia que prevalece como la única propia para la explicación mecánica y frente al teleologismo y al animismo, con su acepción de una fuerza vital, de carácter específicamente espiritual, la escuela del yatomecanismo que se encierra en Harvey, y en Descartes constituye, según esto, un apoyo fundamental del materialismo de las ciencias de la naturaleza de esta época. Igualmente se desenvuelve á principios del siglo xviii por una transformación particular de uno de los grandes sistemas del período filosófico, inmediatamente anterior, una nueva forma del materialismo monístico. Muy poco influyó el sistema de Espinosa en la filosofía especulativa, que inmediatamente le siguió; pero en cambio, su influjo ha sido poderoso en las investigaciones particulares de la naturaleza y en los librepensadores influídos por la ciencia de la naturaleza. Uno de estos hombres, Juan Toland, es, en realidad, el primero que en su *Panteisticon*, no sólo expone un crudo panteísmo naturalista, aunque obscurecido en conformidad con el sistema de Espinosa, sino que también presenta aquí, de un modo claro, el

pensamiento fundamental de esta nueva forma de materialismo, que nosotros llamamos materialismo psicofisiológico, conciliado ciertamente de la manera más adecuada en los tiempos más recientes con una de estas concepciones. Espinosa había considerado el pensamiento y la extensión como los dos atributos propios de la substancia. Su principio de que el orden de las ideas es el mismo que el orden de las cosas, deja sin dificultad ancho campo á la interpretación, de que lo propiamente real es la cosa externa, siendo las ideas solamente copias subjetivas de las cosas. Pero si se va más lejos en el análisis de estos dos modos, sólo queda como la forma más sencilla del sér real un movimiento material, y como la forma más sencilla de la idea, una sensación unida á este movimiento. Así se origina la hipótesis de que la sensación es, ante todo, una propiedad específica de la materia, que, sin embargo, sólo bajo determinadas condiciones satisfactorias, se hace sensación en la conciencia, y que por ser la primera se transforma en múltiples ideas, compuestas por asociación con otras sensaciones. Voluntad, afectos, sentimientos, fueron, pues, considerados, por regla general, en el sentido de la tendencia intelectualista de la psicología de esta época, igualmente como «ideas» ó representaciones compuestas de sensaciones. Se creía que tal asociación de sensaciones simples, que acompañaba á determinados movimientos de la materia, se formaba por sí misma al originarse aquel movimiento por cualquiera condición del mecanismo corpóreo. Se consideraban, según esto, todos los fenómenos psíquicos complejos, como *fenómenos de sumación de sensaciones simples*, y en las sensaciones se vió solamente una propiedad general de la materia, que sólo se realiza en ella como extensión é impenetrabilidad. Como por éstas se conciben las propiedades externas y mecánicas de la materia, se conciben también por aquella las propiedades psíquicas é internas. Con esto se salvaba la dificultad que preludiaba la doctrina de los «fantasmas» ó imágenes. El nudo gordiano de la dificultad de la explicación de la vida espiritual permanece, sin

embargo, siempre dentro de las propiedades externas y mecánicas de la materia; pues como causas de todas las asociaciones de sensaciones, es decir, de todo aquello en que consiste la única esencia de los fenómenos espirituales, se consideraban aquí en igual caso los procesos cerebrales físicos. Según esto, cae también completamente este sistema dentro del campo de las concepciones materialistas, no siendo extraño ver cómo en un mismo escritor fluctúa la concepción entre una dirección y otra, ó, como en general, se consideran los fenómenos espirituales completamente como «resultantes» de procesos cerebrales físicos, sin que se haya indicado claramente cómo se concibe la realización de estos «resultados». Así, dentro de la filosofía francesa del siglo xviii, Lamettrie y Holbach se colocan esencialmente dentro del punto de vista mecanicista, y Diderot y Helvetio dentro del materialismo psicofísico. Pero en el *Sistema de la naturaleza* de Holbach, se encuentran muchos pasajes que llegan hasta la última concepción. Igualmente, y para estimar en este sentido el concepto leibniziano de la mónada, se aproxima á ella también, en cuanto la mónada se consideraba como un «átomo sensible», según Maupertius lo había hecho primeramente, justificándose así también, la idea atomística en su nueva manifestación.

5. En el desenvolvimiento posterior del materialismo alemán, principalmente en el materialismo de *Luis Feuerbach* y en la moderna fisiología, la concepción fundamental está aún completamente influida por el materialismo psicofísico. Así se acentúa principalmente la subjetividad y relatividad de las sensaciones, en especial por los escritores naturalistas de esta dirección, como L. Büchner y Moleschott, limitándose, por una parte en conformidad con el pensamiento capital del materialismo á hacer resaltar la dependencia general de la vida psíquica de las funciones de los sentidos y del cerebro, y por otra parte, á la exigencia de carácter general, de que, en consideración á esta dependencia, los fenómenos psíquicos se derivan de funciones cerebrales. A

mediados del siglo XIX, y en el mismo sentido que la dirección materialista ó fisiológica se reduce al materialismo psicofísico la dirección *sociológica*, que en Marx y Engels encontró sus principales representantes, sólo que esta dirección materialista se regula aún más que aquella otra, por un pensamiento indefinido de una dependencia general de la idea espiritual, respecto de la corporal. En cuanto aquí toda cultura es considerada como un producto de las condiciones materiales del sér, siendo la parte espiritual de la cultura como una *superestructura* que se eleva sobre la *infraestructura* de las relaciones económicas, desaparece por completo con esta aplicación exclusiva á los problemas sociales el fundamento metafísico de la forma materialista, y hasta se ponen en contradicción con él mismo alguna hipótesis; por ejemplo, el papel que en la teoría de esta dirección sociológica desempeñan los inventos de la técnica con los cambios de sistemas económicos. Pues aquí hay que introducir como fuerzas propulsoras del desenvolvimiento de la cultura material, fenómenos que dependen de la parte espiritual de la cultura, porque no se ha hecho aún el ensayo de derivar inmediatamente estas mismas fuerzas espirituales de condiciones materiales. Esta falta de claridad del fundamento metafísico, tiene, sin embargo, su fundamento intelectual en el hecho de que para el materialismo sociológico sólo poseen interés las cuestiones prácticas. Siempre constituye una falta en este sistema el que para desarrollar el concepto de infraestructura teórica que exige, tiene que apelar necesariamente al materialismo fisiológico.

6. Este último, en los tiempos más recientes, es digno de mención principalmente desde dos puntos de vista; por una parte, ha recibido impulso en el campo de la anatomía y de la patología del cerebro, y por otra parte, de la dirección fisiológica de la psicología. La patología del cerebro, en unión de las localizaciones patológicas de determinadas alteraciones funcionales de carácter psicofísico, como el lenguaje, las funciones centrales de los sentidos, se ha atendido á una con-

cepción de la cual ya se había servido el sistema frenológico de Gall á principio del siglo XIX. Solamente se pretendía que las presunciones de Gall, muy arbitrariamente expuestas, fuesen establecidas de modo que pudiesen armonizarse mejor con los casos patológicos y con la anatomía de los centros nerviosos. Las hipótesis científicas permanecen siendo las mismas, sin embargo. Lo esencial de las mismas, consiste principalmente en que los fenómenos psíquicos complejos se asociaron á determinadas partes limitadas del cerebro, en cuanto se consideran como «funciones» del mismo, sin que, por lo demás, puedan aproximarse á la naturaleza de la relación de tales funciones con sus componentes físicos. Estas concepciones se han hecho valer nuevamente en dos formas que mutuamente se compenetran. Por una parte, se subordina todo un conjunto de funciones cerebrales, como, por ejemplo, el lenguaje ó la memoria de las imágenes visuales y también la «inteligencia», á algún dominio cerebral de mayor ó menor extensión; por otra parte, se localizan los dominios particulares de la vida intelectual, las «representaciones» en determinados elementos de la corteza cerebral, en las células corticales, en donde, por lo tanto, cada vez, las relaciones anatómicas de los conductos nerviosos sirven de punto de apoyo para tal localización en los casos experimentales y patológicos. Aunque puede considerarse dicha hipótesis como una amplificación del pensamiento fundamental originario del materialismo psicofísico, apenas implica una perfección del mismo. Pues mientras la hipótesis de que la sensación es una propiedad fundamental de la materia se presenta como adecuada para la concepción fácilmente admisible de cualquier fenómeno psíquico embrollado—también una «representación» psicológicamente considerada cae desde este punto de vista—como una «función» de determinadas partes limitadas del cerebro, se presenta tan imprecisa, que ni en un sentido fisiológico ni psicológico puede llegar á un concepto exacto.

Frente á esta concepción imprecisa de una dependen-

cia como la que prevalece con las hipótesis frenológicas se pretende ahora lograr una firme base para aquella dirección de la psicología actual, que considera como asunto propio la explicación de los fenómenos psíquicos, retrocediendo nuevamente al pensamiento fundamental del materialismo psicofísico, como ya Juan Toland lo había verificado. En consecuencia de esto, se considera todo fenómeno de conciencia como una «suma de fenómenos» que se produce por una asociación de innumerables sensaciones. Una sólida explicación de los fenómenos psíquicos no se da ciertamente según estas suposiciones, sino que los ensayos de interpretación tienen lugar basándose ya en parte, en una manifestación general é imprecisa de relaciones de dependencia, ya en analogías establecidas sin fundamento entre las cosas físicas y psíquicas.

7. Como el materialismo es la concepción más antigua, parece ser, según esto, con más derecho que cualquiera otra forma metafísica del pensamiento, definida y completa. El materialismo sociológico, se considera solamente, según su dirección general, como una ramificación, que, con respecto á la solución definitiva del problema rehusa las soluciones fisiológicas, y aun en el caso de ser susceptible de ellas, permanecer dentro de su posición respectiva. El materialismo mecánico en la época contemporánea ha desaparecido completamente, puesto que con su afirmación de que los fenómenos psíquicos son movimientos percibidos inexactamente, conduce á un *Asylum ignorantie* de inconsistencia criteriológica. De las dos formas del nuevo materialismo fisiológico, la frenológica conduce necesariamente al psicológico, tan pronto como se pretende analizar de cerca el concepto de «función del cerebro» aplicado á él. Dicho materialismo es, al mismo tiempo, la forma originaria del materialismo psicofísico y considera la sensación como un fenómeno psíquico elemental, pero todo fenómeno de sensación compuesto como un fenómeno de sumación, que se deriva de condiciones fisiológicas.

Esta última forma depende necesariamente de dos cues-

tiones: 1) ¿Los fenómenos espirituales compuestos se deben considerar solamente, en realidad, como meras sumas de sensaciones?, y 2), ¿ofrecen ahora los fenómenos cerebrales ó probablemente ofrecerán en el porvenir medios suficientes para la interpretación del conjunto de fenómenos espirituales? A la primera de estas dos cuestiones, la psicología responde con la negativa, y á la segunda, la fisiología. Pues el análisis psicológico muestra indudablemente que los fenómenos psíquicos, por ejemplo, la formación de una representación, de un afecto, ó de un fenómeno de la voluntad, no son solamente sumas de sensaciones, sino procesos que corresponden á procesos particulares formados de elementos sensoriales y afectivos, según determinadas leyes psíquicas. Por otra parte, el análisis fisiológico de los procesos nerviosos comprueba el principio general de la investigación en las ciencias naturales por el cual de los fenómenos físicos sólo pueden derivarse fenómenos físicos. Los fenómenos mecánicos pueden ser determinados por otros fenómenos mecánicos, y los físicos, por otros fenómenos físicos, según las leyes de equivalencia válidas para éstos. Si según esto se procura explicar en última instancia los fenómenos fisiológicos dándoles una significación mecánica ó sometiéndolos á las leyes de la energía, siempre aparecerán incluídos en el círculo de los fenómenos físicos, desde el cual por ninguna conexión directa de causalidad se podrá ascender al dominio espiritual. Así pierde terreno el materialismo psicofísico aquí, bajo los dos aspectos en los cuales, como su mismo nombre lo indica (el psicológico y el fisiológico) quería adoptar una posición conciliadora. Subsiste solamente en cierto modo en tanto en cuanto los conceptos fisiológicos y psicológicos permanecen suficientemente imprecisos, á causa de que también la vaga representación de relaciones funcionales, sin próxima prueba del modo de la dependencia, desempeña aquí un gran papel. Pero por esto conduce el materialismo psicofísico definitivamente del mismo modo á aquel *Asylum ignorantie*, del cual se había servido á su vez el mecánico.

Literatura.—Hobbes: De corpore, Op. philos. ed. Malesworth, I. Leviathan, ibid. III.—Jonh Toland, Pantheistikon. 1710. (anonym).—Lametrie. Histoire naturelle de l'âme. 1745. L'homme machine. 1748.—Diderot, Pensées sur l'interprétation de la nature. 1754. Entretien entre d'Alembert et Diderot, Rêve de d'Alembert. 1769.—Mirabaud (pseudon. für Holbach), Système de la nature. 1770. Phrenologischer Materialismus:—Gall, Sur les fonctions de cerveau usw. 1822-1825. Deutsch im Auszug 1829. (Frühere Schriften Galls von 1809. an.) Zur Kritik der neueren Umgestaltungen desselben und des psychophys. Materialismus in der Psychologie der Gegenwart vgl.—Wundt, Zur Frage der Lokalisation der Grosshirnfunktionen, Philos. Stud. Bd. Über psychische Kausalität, ebenda Bd. 10. Über die Definition der Psychologie, ebenda Bd. 12.

B.—EL IDEALISMO.

§ 21.—Idealismo objetivo.

I. Con el nombre de idealismo señalamos aquella concepción del mundo que considera el contenido espiritual de la vida como el principal ó como lo único que posee valor exclusivo, suponiendo, según esto, que la esencia de las cosas consiste en un sér espiritual. Pero, además, influyen motivos prácticos á los cuales el idealismo ha de atenerse en sus suposiciones. Además hay que tener en cuenta, que en él el concepto de *valor* desempeña un gran papel. Mientras el materialismo, y también el realismo, parten, desde luego, ante todo, de la concepción del mundo, quiere por su parte el idealismo ordenar los seres particulares de un modo que se adapte á los juicios de estimación fundados en necesidades éticas y hacer influir conjuntamente estos juicios también en la solución del problema del conocimiento. En consideración á estos motivos, que han precisado el origen primordial de las diferentes direcciones metafísicas, se hacen consis-

tir, según esto también, las respectivas posiciones de los mismos, en que en el materialismo, la necesidad del conocimiento, es la que domina, y en el idealismo el interés ético, mientras que el realismo procura dar igual ponderación á ambos. Pero á esto se une, además, un cambio de los mismos intereses teóricos. La concepción del mundo exterior para el materialismo es lo que primero se ofrece á la reflexión, y así son para el materialismo el hombre, su vida, su origen, su destino y esperanzas, el punto de partida del planteamiento de los problemas, y aquí también procura nuevamente el realismo tener en cuenta adecuadamente las dos series de cuestiones. Esta relación se refleja en la serie sucesiva de sistemas en la fase de su primer desenvolvimiento dentro de la filosofía antigua, en donde prevalece la tendencia á una explicación general de la naturaleza en la más antigua cosmología materialista de carácter espontáneo, imprimiendo también su carácter al primer sistema idealista, al platónico, que da preferencia á los problemas antropológicos y éticos, hasta que, finalmente, ambos asuntos encuentran en el realismo de Aristóteles una definitiva consideración.

2. Sin embargo, también se prepara ya, el idealismo, en el pensamiento precientífico, y, ante todo, en el mitológico, pues toda mitología originaria es, en parte, explicación primitiva del mundo, y en parte, concepción ético-religiosa. La primera de estas partes integrantes encuentra su expresión principalmente en el mito natural, y la segunda, se refiere al destino de los dioses, que rodean la vida del hombre como encarnaciones de su alegría y dolor, de sus esperanzas y temores. Cuando estas dos partes integrantes se asocian principalmente del modo más íntimo, resalta ya ciertamente en esta primera escala mitológica el hecho de que los motivos de las diferentes concepciones del mundo, se armonizan en diferentes formas de tal modo, que hay que distinguirlos principalmente, según ciertos móviles existentes. Estas direcciones se oponen una á otra al principio, en Grecia, justamente dentro ya del pensamiento mitológico, en cuanto junto

á aquel mito natural de la religión popular, como nos lo muestra el mundo de los dioses de Homero, progresó el culto de los misterios como una forma de ideas religiosas, de naturaleza esencialmente distinta. Se manifiesta en los dioses de Homero una confianza en la existencia, que dirige el interés principal del hombre hacia el mundo de los sentidos y hacia la unión de sus fenómenos, mientras que, por el contrario, los misterios órficos y dionisiacos se refieren principalmente á un mundo que trasciende la vida terrena y en las formas de su culto que cambian entre la agitación pasional y un profundo desaliento encuentran su correspondiente expresión las esperanzas y temores de la propia alma, que el hombre *proyecta* en todo mundo ultraterreno. Pero las dos direcciones del pensamiento mitológico se implantan en la filosofía más primitiva. Ya los antiguos vieron, según esto, en la especulación cosmológica de los físicos jónicos ampliaciones de aquellos mitos cosmológicos, en los cuales se ponían en relación la formación del mito natural con los problemas del origen del mundo. Por otra parte, formaba la escuela pitagórica una asociación cuyos propósitos tenían estrecha conexión con los misterios órficos, y cuyas especulaciones, desde un principio, se aplicaban á la persistencia y destino del alma después de la muerte. Las dos direcciones comienzan á acercarse en su tendencia ética, en cuanto la dirección cosmológica se vuelve también contra el mito natural con su representación atropomórfica de los dioses como, ante todo, tiene lugar en la escuela eleática. Con esta oposición á la mitología popular, se asocia también, pues en ellos, como en Heráclito, la tendencia á oponer al flujo de los fenómenos un concepto que expresa el sér de las cosas. Cuanto más pugnaba con la investigación el concepto de un sér subsistente y del incesante devenir en su estéril aislamiento, para ponerse en relación con el mundo de los sentidos, tanto más debía resaltar aquí, sin embargo, una oposición entre la realidad y el concepto, que parece aplicarse á la oposición entre el mundo de los sentidos y aquel mundo suprasensible de los deseos y espe-

ranzas humanas, como se demuestra por la doctrina de la inmortalidad de los pitagóricos. Con esto se presentaban aquí bajo un doble aspecto, ya dentro del período cosmológico de la filosofía griega, los precedentes para la separación del materialismo primitivo de la más remota especulación. Con esto se presentó, pues como último y decisivo momento la revolución del pensamiento que se abrió camino con los sofistas y que se completó definitivamente con Sócrates, que coloca al hombre en el centro del interés filosófico, y en cuanto considera en el conocimiento de sí mismo la materia más importante de la vida humana, vinculaba con esto, al mismo tiempo, el valor del hombre en su naturaleza espiritual. Estos tres fundamentos, la doctrina pitagórica de un mundo ultraterreno, el conocimiento de una ciencia de las cosas, considerado como apartado de las manifestaciones sensibles, y, finalmente, la doctrina socrática del valor absoluto del contenido de la vida espiritual, son, según esto, las ideas que sirvieron de pauta para el desenvolvimiento de la primera forma del idealismo: el idealismo platónico.

3. El desenvolvimiento inmediato de este idealismo está, pues, esencialmente precisado, además, por dos oposiciones: de una parte, por la oposición con el escepticismo y el sensualismo, y de otra, con el materialismo de la filosofía de la naturaleza precedente. Contra el escepticismo y el sensualismo acentúa Platón el valor general y la naturaleza ideal de todo verdadero conocimiento. Contra el materialismo consideraba como contenido esencial del conocimiento, el ser espiritual, que sólo se retrata en el mundo de los sentidos en formas manifestativas imperfectas. La concepción en que se apoya el idealismo platónico frente a estas formas mentales, que se diversifican en diferentes direcciones, se descompone esencialmente en los tres siguientes principios:

1). Subjetivamente exige la existencia de la *opinión* como correlativo necesario del *saber*, el cual supone, sin embargo, una *verdad* objetiva, como contenido propio. Así constituye el objeto de la opinión, el mundo cambiante de los senti-

dos, y debe constituir el objeto del *conocer*, un mundo permanente y suprasensible, el mundo de las ideas.

2). La existencia de conceptos en nuestro espíritu prueba igualmente la existencia de cosas adecuadas á él, así como la experiencia sensible se refiere á cosas sensibles fuera de nosotros. Pero así como la experiencia sensible cambia, porque sus objetos cambian también, por el contrario, las ideas como objetos del pensamiento, deben ser permanentes, porque los conceptos, en cuanto contienen asociadas una serie de experiencias que cambian, son constantes, y como nosotros concebimos en el concepto el *sér* de las cosas, debe, por lo mismo, contener la idea objetivamente el *sér* de las cosas. Según esto, el concepto y la experiencia sensible se relacionan entre sí precisamente del mismo modo que el *sér* y el parecer.

3). Toda acción humana supone y exige un *soberano bien*. Pero este soberano bien sólo se refiere al mundo de los sentidos de una manera muy lejana. En realidad, sólo puede alcanzarse dicho bien en un mundo suprasensible; y puesto que en oposición á los bienes variables del mundo de los sentidos, sólo podrá ser considerado como invariable, es por lo mismo también un concepto duradero, que se refiere á una idea inmutable, y eterna. Como el concepto del bien es el más perfecto de los conceptos, la idea de bien debe ser la más elevada de las ideas, y según esto, siendo el objeto más elevado del mundo suprasensible debe identificarse con la idea de Dios.

La primera de estas tres consecuencias se dirige contra los sofistas, cuya doctrina sólo admite la existencia de una opinión, pero no de un conocimiento cierto; la segunda, contra los materialistas de la Filosofía de la naturaleza, para los cuales, las propiedades sensibles de las cosas constituyen su verdadera esencia, porque creían «poder concebirlo todo», como se expresa en el diálogo de los sofistas, y la tercera, se dirige, igualmente, contra los escépticos y materialistas, puesto que convienen en la incognoscibilidad de un mundo

suprasensible, y en el principio de que todos los bienes humanos pertenecen al mundo de los sentidos.

4. El resultado de estas tres consecuencias y exigencias es un idealismo objetivo. Las ideas de Platón son objetos espirituales, y, al mismo tiempo, copias originarias de las cosas reales. Según la analogía del conocer y la opinión, concepto y experiencia sensible, debe considerarse también la relación entre el mundo suprasensible de las ideas y el mundo de los sentidos. Y la formación de conceptos se relaciona con las ideas como objetos de los conceptos, como la experiencia sensible con sus objetos propios. Dos ideas experimentan en su tránsito a las cosas sensibles un obscurecimiento que hace que estos últimos sean copias de las ideas tan incompletas, como la experiencia sensible es una huella incompleta y variable de los conceptos. Pero como objetos influyen las ideas sobre las facultades cognoscitivas, no de otro modo, que los objetos sensibles sobre la concepción de los sentidos. Sólo existe la diferencia en que mientras los objetos sensibles influyen inmediatamente sobre la percepción, el entendimiento necesita ser despertado por el pensamiento. Por esto, para Platón, la formación de conceptos es un proceso que debe ser preparado mediante el pensamiento, y originariamente también por la intuición inteligible de los objetos de los conceptos, y la experiencia sensible alcanza en estos procesos, que mutuamente se compenetran la significación de una causa que se desprende, ó rescata, causa que provoca el pensamiento para volver á reflexionar sucesivamente sobre aquella primera intuición inteligible. Así se incluye el proceso del conocimiento, entre la intuición sensible é inteligible, entre los cuales existe, con carácter de intermediario, el pensamiento dialéctico. En esta intermediación se refleja, al mismo tiempo, la relación entre el mundo sensible y el suprasensible, entre los cuales ocupa el hombre el punto intermedio, y sobre esta base, se presenta, pues, por sí misma, la naturaleza del espíritu humano, que como principio de la vida, incluye también en sí mismo, por tal razón, aquella acti-



vidad espiritual que asciende de la intuición sensible á la inteligible, pero que también originariamente debe pertenecer al mundo suprasensible, del cual procede la intuición inteligible de las ideas. Según esto, el espíritu debe ser eterno, como las ideas. Su preexistencia es teórica; su permanencia, después de la desaparición de la existencia sensible, es una exigencia práctica. Pues así como teóricamente el origen de los conceptos supone la reminiscencia del espíritu en las ideas, debe llegar á alcanzar por él también el soberano bien, según el cual el espíritu, por medio del concepto que en él se encuentra, tiende incesantemente hacia el mismo. Pero como no puede alcanzarse en el mundo de los sentidos, exige una subsistencia del espíritu, en el cual éste deba participar de su inmediata posesión.

5. En esta posición del espíritu como un sér intermedio entre el mundo de los sentidos y el mundo de las ideas, se producen al mismo tiempo las direcciones á las cuales se refieren las soluciones de los tres problemas fundamentales de la filosofía: el problema cosmológico, el psicológico y el ético. Entre ellas, la cosmológica fué la que más tarde llegó á tener aplicación, puesto que, según el punto de vista general de este idealismo, las cuestiones ético-psicológicas son las que tienen un interés más capital, y la solución de las cuestiones cosmológicas se presenta, además de esto, en la forma mitológico-poética, de tal modo, que sólo permanece cognoscible para el bosquejo más general de esta explicación del mundo la conexión con los pensamientos fundamentales de la doctrina de las ideas. Allí es preciso tener en cuenta ante todo la concepción, según la cual, de igual modo que en el hombre, el espíritu del universo se constituye con el mundo de las ideas, de modo que en el mundo, principalmente, el espíritu universal efectúa la participación de las ideas en las cosas sensibles, concepción que debe verificarse mitologizando en la forma que el creador del mundo, el demiurgo, que nuevamente debe considerarse como un sér intermediario entre Dios y el mundo, crea las cosas sensibles según las ideas

como prototipos suyos. Para plastificar esta actividad imitativa se sirve Platón, sin embargo, de un pensamiento que es tomado del dominio de la formación de los conceptos matemáticos y que le ocasiona aquí un apoyo en la cosmología pitagórica. Como los antiguos pitagóricos habían considerado los números, en los cuales fundamentan todas las cosas de un modo espacial en la forma de figuras geométricas regulares, así se desenvolvía la filosofía platónica á consecuencia de aquella aplicación del pensamiento ideal que derivó la doctrina de las ideas, según esta representación numérica intuitiva de los conceptos numéricos abstractos, que ahora se llaman «números ideales» en consideración á las ideas platónicas. Como tales, desempeñan un papel también posteriormente, en la escuela pitagórica existente, bajo el influjo del platonismo. El mito cosmológico que Platón describe en el Timeo, podemos, según esto, interpretarlo según el contenido filosófico de sus pensamientos, considerando aquí la formación del mundo como un fenómeno, en el cual deben producirse las formas espaciales, según conceptos puros, abstractos; es decir, que no son susceptibles de intuición sensible, que se manifiestan, sin embargo también, como copias de los conceptos sensible é intuitivamente. En esta relación de los números ideales ó de los conceptos abstractos de los números con los números reales, la forma regular del espacio, quería ver principalmente Platón, al mismo tiempo, el ejemplo más claro para su concepción de la relación entre las ideas y las cosas sensibles. Un asunto completamente distinto se le presentó al filósofo en los problemas psicológicos y en los éticos incluidos en ellos. Aquí tenía que dar cuenta de la serie de fuerzas espirituales, en las cuales se completa sucesivamente la actividad de las ideas en la conciencia humana. Partiendo de estas exigencias generales, en unión con la observación psicológica inmediata, concibió los elementos del espíritu. Del punto de vista que exigía para las fuerzas psíquicas una perfección ideal, se originó su idea de la virtud. Finalmente, el tránsito de todos estos conceptos sa-

cados de la existencia individual, al hombre considerado en general, al Estado, le conducía á la exigencia de una ordenación ideal del Estado.

6. En cuanto la preponderancia de la doctrina de las ideas, se refiere visiblemente á estas *exigencias prácticas*, á las cuales la especulación teórica sólo debe proporcionar la necesaria fundamentación, adquiere evidentemente actualidad, precisamente en esta primera forma del idealismo, la gran significación, que posee para el origen de esta concepción del mundo, la estimación de los valores (el juicio ético) y la tendencia á una reforma ética de la vida. Teóricamente considerado permanece, sin embargo, este idealismo objetivo sometido á los obstáculos de un dualismo doble: primeramente, á causa del dualismo entre las ideas y las cosas sensibles, en donde también á causa del conocimiento espontáneo, que no se vence ó domina así por la doctrina de la reminiscencia, las ideas se consideran de un modo análogo á las cosas sensibles; y en segundo lugar, por el dualismo entre el cuerpo y el espíritu, según el cual éste debe ser considerado como un sér intermedio entre el mundo de las ideas y el mundo sensible, al cual igualmente debe atribuírsele una existencia independiente de este mundo sensible, de modo que aquí debe suponerse sometido á las condiciones según las cuales debe perderse particularmente la significación de su sér de carácter intermedio, pensamiento que hace poner en duda nuevamente la idea de la inmortalidad, fundada en aquella preexistencia y post-existencia.

Aristóteles reconoció ya esta debilidad del idealismo platónico. En la tendencia á vencerla y á satisfacer mejor las exigencias de la realidad empírica, ha alcanzado por primera vez una forma importante del realismo, en la cual, sin embargo, se conservan dos elementos idealistas del mundo intelectual de sus predecesores: la idea *transcendente de Dios* y el concepto de *entendimiento agente*. Ambos elementos son idealistas, porque en ellos se retrocede al concepto de forma pura, privada de materia, que coincide metafísicamente de

un modo esencial con las ideas platónicas. Pero por la fundamentación criteriológica que debe darse á ambas ideas se aproximan también á una explicación realista. Pues lo que determina el conocimiento de aquellas dos formas mentales puras, ni es un acto de reminiscencia, ni un proceso dialéctico inmediato, sino que, en realidad, son sólo los últimos miembros que se incluyen en un desenvolvimiento que comienza en el orden sensible, empírico. Así como el curso de los movimientos cósmicos exige un primer móvil que no se origine de otro movimiento más remoto, así también los fenómenos espirituales que se elevan desde la experiencia sensible hasta el pensamiento puro, exigen una actividad espiritual, que no se componga como otras de potencialidad y actualidad, sino que sea pura actividad, de donde, por lo tanto, se sigue nuevamente que esta pura actividad del espíritu es principalmente pura también. En los dos casos, en el concepto de Dios y en el de razón pura, exige el desenvolvimiento real un complemento ideal. La forma mental completa ya no es, según esto, idealista. Pero en cada complemento ideal desempeñan, sin embargo, nuevamente un gran papel que sirve de pauta, motivos prácticos. Por una parte, consisten en la exigencia de un concepto Dios puramente monoteísta y por otra, en el deseo de dar un fundamento filosófico al pensamiento de la inmortalidad. Como el idealismo ético propiamente dicho, no tiene un origen puramente teórico, corresponden, según esto, estas añadiduras idealistas del sistema realista, á la exigencia de las necesidades éticas; y esto se repite también en el sistema de los estoicos y de los neoplatónicos, apoyándose en parte para sus especulaciones cosmológicas en el materialismo primitivo de la filosofía de la naturaleza más remota.

7. De un modo semejante á este último sistema de la filosofía griega tiene conexión inmediata con el idealismo platónico desde luego, la concepción cristiana del mundo en su aspecto ético. Pero como el cristianismo no es ante todo ningún sistema metafísico en el sentido filosófico, sino un

sistema de creencias, la íntima armonía de los conceptos no tiene aquí principalmente gran significación, y la proximidad de concepciones idealistas y materialistas es una manifestación que se separa tanto menos de la misma fe, cuanto más se resiste dicha manifestación á compenetrar el contenido de la fe con el conocimiento racional. A consecuencia de las necesidades del ánimo que dominan las convicciones de la creencia, que ya inconscientemente, ya con intencionada oposición se utilizan contra el conocimiento racional, se verifica, sin embargo, dentro del sistema mental cristiano una interiorización de concepciones de importantísimas consecuencias para el desenvolvimiento posterior del idealismo. La doctrina del conocimiento y la cosmología cristiana quieren, también, satisfacer ante todo la necesidad religiosa. Así, para ella la doctrina del conocimiento corresponde á una doctrina de la creencia y la cosmología á la doctrina de la redención. No es el sabio el que está en posesión de la verdad, como sucede en la antigua filosofía, sino el creyente. El capital interés no consiste en la inquisición del origen del mundo sensible, sino en el logro de los bienes del mundo suprasensible.

Esta variación de la concepción de la vida se desarrolla de un modo más claro en aquel pensador del período de la patristica en S. Agustín, cuya concepción del mundo se aproxima nuevamente lo más posible á un sistema idealista cerrado.

Las variaciones esenciales de este idealismo cristiano, frente al platonismo íntimamente ligado á él y que influyó en su origen, toman, sin embargo, tres direcciones principales, correspondiendo á aquella variación del punto de vista general.

1) Las ideas no constituyen ya una jerarquía subordinada á la esencia substancial, á la idea del bien, á la idea de Dios, sino que *llegan á ser* en el pensamiento divino, precediendo á la creación del mismo modo que en el espíritu humano, basándose en la influencia de las cosas creadas, se



reflejan como conceptos. Con esto, las nuevas ideas originarias se han hecho conceptos. Su formación en el espíritu humano es un reflejo del pensamiento divino, no un fenómeno análogo á las concepciones de los sentidos. Del mismo modo, la creación no se ha producido por una mezcla de las ideas con la materia sensible, sino que en todas sus partes se ha formado según la forma como materia, de la palabra, del pensamiento de Dios. Por lo mismo también no es, como en el mito platónico de la creación, ordenación de la materia caótica, sino *creación de la nada*. En Dios el pensamiento precede á las cosas sensibles, así como en nuestro conocimiento sigue á éstas.

2) Aquellos *seres intermedios entre Dios y el mundo*, que el neoplatonismo había introducido entre el sér puro de las ideas y el mundo de los sentidos, encuentran también en la concepción cristiana del mundo su lugar, pues corresponden aquí á la necesidad de la salvación del creyente. Pero, por lo mismo, se transforman ahora de potencias cósmicas en facultades espirituales y morales. Así tendrán carácter personal y, ante todo, aquel sér intermedio, en el cual se concentra el pensamiento de la redención, el *Logos*, será un sér personal y humano; su acción salvadora será una acción libre y personal, así como la culpa humana, la caída del primer hombre, corresponde á una acción libre. Con esto se evitará también la concepción platónica, según la cual el mal procede de la mezcla de las ideas puras en sí con la materia, siendo, por lo tanto, una parte integrante originaria de la creación. Según la concepción cristiana, la creación ha salido pura de las manos de Dios. El mal no es un proceso cósmico, necesario, sino una catástrofe histórica que se produce por la sublevación de la libre voluntad del hombre contra la voluntad de Dios, que por la misma razón, al fin de la Historia, se reintegrará nuevamente á la pureza del pensamiento originario de la creación.

3) Así como toda fuerza creadora, que, asociando la materia á su forma, se manifiesta en Dios, el espíritu termina

por ser una entidad intermedia entre las ideas y la materia. Existe también por un pensamiento de Dios, y se considera así á las cosas restantes de la creación, como producidas por creación. Será, según esto, como una substancia que, como tal, es imperecedera como todas las substancias creadas por Dios. Con esto desaparece la doctrina de la preexistencia unida á la concepción platónica, á trueque de que la inmortalidad futura, supuesta en Platón, por su parte solamente por motivos éticos, y en analogía con la preexistencia, gana una base metafísica propia en el nuevo concepto formado de substancia espiritual.

8. En la escolástica, este idealismo, que en el sistema augustiniano ha alcanzado su punto culminante, y que ha sido producido por las mutuas influencias entre las convicciones religiosas y la filosofía antigua, principalmente la platónica, no ha experimentado variaciones esenciales. En la escolástica posterior, por el influjo del creciente interés secular y de la filosofía aristotélica que le corresponde, se le imprimió un sello de carácter muy realista, de modo que, á consecuencia de esto, forma la escolástica del siglo XIII justamente, un sistema metafísico, que implica antagonismos. El remate idealista del viejo mundo intelectual cristiano se ha conservado; pero se ha basado en una cimentación realista, que ya no es capaz de soportar. En el sistema más influyente de la escolástica, en el de *Tomás de Aquino*, se reconoce principalmente en tres puntos esta transformación realista de las ideas cristianas: en la inclinación á una doctrina del conocimiento, completamente empírica; en la vuelta al concepto aristotélico de alma, en su significación como principio de vida, y en el complemento de las exigencias religiosas de la Ética, de las virtudes teologales, por una moral empírica que satisface las necesidades de la vida secular. De la manera más sutil se expresa esta descomposición del idealismo cristiano, por el realismo y el empirismo, que se introduce en la doctrina del conocimiento, en donde como en la Psicología y en la Ética, pueden ser combinadas ambas for-



mas mentales; pero además, á donde conduce necesariamente el punto de vista de la experiencia, es á la doctrina de la fe sobrenatural, como creación, trinidad, salvación, concibiéndola como puramente mística é irrepresentable, y sólo para buscar una mediación se cree poder encontrar en la experiencia, al menos, una indicación para las ideas transcendentales, como, por ejemplo, en la prueba cosmológica de Dios se encuentra en la naturaleza un signo de su creador. Aquí se prepara ya aquella oposición completa entre la fe y la ciencia, así como definitivamente ha conducido al *nominalismo* en la asociación de un sensualismo y también de un materialismo filosófico, con el misticismo religioso.

9. En completa oposición con este realismo y empirismo de la escolástica, se desenvuelve ahora en la filosofía del Renacimiento un idealismo de altos vuelos que se retrotrae á Platón, el cual, ciertamente, como esto implicaba su mezcla con las concepciones platónicas y la serie fantástica y poética de sus pensamientos, permanece demasiado en los límites entre la poesía mitológica y la filosofía real, para poder alcanzar una forma nueva y permanente del sistema idealista. Así fluctúan los pensamientos de un Paracelso y Giordano Bruno, entre el idealismo y el materialismo exactamente lo mismo que entre el individualismo y el universalismo, el teísmo y el panteísmo. Aún no se ve clara la oposición de estas concepciones del mundo, y el espíritu de la época se abandona más á motivos sentimentales del momento que á un desenvolvimiento mental sistemático. Sólo se separan estas direcciones en un punto en cuanto se inclinan á hacer preponderar el idealismo del antiguo idealismo cristiano y hasta del idealismo platónico originario; es decir, que el interés por la filosofía de la naturaleza adquiere carácter preferente por completo. Este es, al mismo tiempo, el punto de contacto entre el idealismo del Renacimiento con la ciencia de la naturaleza, que surgía de nuevo.

10. Bajo el influjo que impulsa este movimiento de las ciencias de la naturaleza alcanzan preponderancia ahora, sin



embargo, en la filosofía, las direcciones *realistas* del siglo xvii, reguladoras, ante todo, del desenvolvimiento de la nueva dirección intelectual. Entre ellas, la filosofía cartesiana es la más significativa, tanto para el desenvolvimiento del idealismo, como del materialismo. Cuando los sistemas materialistas del siglo xviii, no con gran falta de razón podían ser incluidos en la filosofía cartesiana, que le habían prestado auxilio por su consecuente aplicación á la concepción mecánica del mundo, el dualismo de Descartes, por sus pensamientos metafísicos fundamentales y por su psicología, se ha convertido también en el punto de partida del nuevo idealismo. Ante todo, hay dos concepciones á las cuales corresponden en este respecto una importante significación. Una, consiste en el *concepto del alma* de la antigua filosofía cristiana aceptado y desenvuelto por Descartes. En cuanto aun de una manera más precisa que ésta, concibe el espíritu como substancia y procura definirle de una manera más sutil por su oposición á la substancia material, será el primer acreedor á la paternidad de aquel concepto moderno del alma, según el cual; el espíritu es un sér único é indivisible, cuya propiedad fundamental consiste en la actividad del pensamiento, actividad que coincide esencialmente con la voluntad, de modo que esta actividad del pensamiento constituye, al mismo tiempo, una completa oposición á la materia puramente pasiva. Igualmente, por otra parte, se distingue la última del sér inextenso, es decir, del espíritu que piensa, por su extensión continua y dilatada hasta lo infinito. La otra concepción de Descartes importante para el idealismo naciente consiste en su *Doctrina de las ideas*, entre cuya doctrina y la de Platón ocupa la augustiniana el justo medio. En Agustín, las ideas son pensamientos de Dios que se realizan en la creación y que serán pensadas por el entendimiento humano con motivo de la influencia de la experiencia; también Descartes, bajo el influjo visible de la especulación ontológica de la escolástica primitiva, da lugar preferente entre todas á aquellas ideas, que no sólo se dan en la creación objetivamente como

pensamiento de Dios, sino que viven también en el espíritu humano, como una posesión originariamente implantada en el mismo y que, según esto, deben ser consideradas por él como necesarias. Tales son las ideas concebidas intuitivamente, la idea del propio yo, de las propiedades matemáticas de los cuerpos y la idea del mismo Dios. Encuentran sucesivamente en esta tercera juntamente la conservación de su realidad, porque la idea del ser infinito no se manifiesta por medio del espíritu finito, sino que solamente puede ser comunicada á éste por Dios, mientras que, al mismo tiempo, la veracidad absoluta de Dios, garantiza también la verdad de aquellas otras ideas que nosotros reconocemos como completamente claras y precisas. Según esto, son comunes al espíritu humano con el espíritu divino, anteriormente á todo influjo de la experiencia. Pero igualmente por lo mismo, sólo son verdaderas, sin duda, en cuanto las representaciones sensibles que proceden de la experiencia sean garantidas por los fenómenos sensibles. Así se repite en Descartes la oposición platónica entre el mundo real y el mundo fenomenal. Pero bajo el conjunto de influencias que ejercen en él la nueva ciencia mecánica de la naturaleza, el concepto del alma preparado por la antigua filosofía cristiana y la prueba ontológica de Dios, alcanza esta oposición otro contenido; ya no se relaciona con un mundo ideal, supuesto objetivamente, y el mundo sensible, sino con diferentes formas de representación subjetiva, que dentro del conocimiento humano son subsistentes para el mundo real. Este mismo mundo real, sólo es único. Se refleja en su verdadera esencia y en su dependencia de Dios, en las ideas claras que nos formamos, mientras que la manifestación sensible es una forma inadecuada de conocimiento del mismo mundo. Así como en el mundo sensible de Platón consistía la imperfección del mismo en la sujeción de las ideas á la materia, así también corresponde ahora la manifestación engañosa del mundo de los fenómenos á la sujeción del espíritu al cuerpo. Así también esta oposición entre el ser y el fenómeno del conocimiento á

priori y del conocimiento empírico, que, desde entonces, desempeñan un papel muy importante en el desenvolvimiento del nuevo idealismo, se niegan á la transformación que el concepto de materia, como el de espíritu, ganan sucesivamente en la especulación cristiana, y que en Descartes han conducido á la transformación de ambas en substancias con propiedades idealmente opuestas.

II. De esta fuente han salido en la filosofía posterior dos direcciones de la metafísica idealista, que persisten en parte ejerciendo influencia hasta hoy, pero que por primera vez se oponen mutuamente, á principios del siglo XVIII, en una concepción del mundo vigorosamente marcada. La primera, manifestaba un nuevo idealismo objetivo, en una nueva forma en la *Monadología* de Leibniz, que se separaba esencialmente de la platónica, fundándose en el nuevo concepto del alma y apoyándose en la doctrina de las dos formas de conocimiento. La segunda, producía un idealismo subjetivo, propio, específicamente, de la filosofía moderna, que primeramente encuentra en la Filosofía de Berkeley su expresión.

Entre ellos se presenta el sistema del idealismo objetivo desenvuelto por Leibniz como una consecuencia necesaria del moderno concepto de la substancialidad del alma, al aplicarse á éste la concepción fundamental del idealismo, según el cual el contenido espiritual de las cosas es la misma realidad del sér. Bajo este supuesto exige ciertamente el espíritu individual, que nos es dado inmediatamente en la experiencia subjetiva, una multitud de seres espirituales análogos á él.

Pero en cuanto, por otra parte, los fenómenos naturales señalan como su fundamento substancial una variedad que se origina del proceso general de una multitud de fuerzas particulares, debe colocarse también aquí, junto á esta parte externa de las cosas, la hipótesis de una variedad de unidades substanciales. La naturaleza interior de estas unidades, de las mónadas, según el único caso, en el cual se nos ofrece como manifestación interior inmediata, será considerada, pues, como una naturaleza espiritual; y así, igualmente, se

dan con esto todas las vastas hipótesis del sistema monadológico, tan pronto como se aplica al sér espiritual individual el concepto de substancia, puesto de relieve por la filosofía precedente, y siempre que se presentan contradicciones entre las concepciones metafísicas así establecidas y la experiencia, éste retrocede á la oposición ya preparada en igual caso, entre el sér y el fenómeno. El concepto de substancia exige la persistencia y eternidad de la mónada. De la persistencia se sigue que sus estados, que subsisten como psíquicos en las representaciones y tendencias, no se harán ostensibles desde afuera, sino que, según la forma de su propio desenvolvimiento, corresponden á su único sér interior; y de este propio desenvolvimiento se sigue nuevamente que todas las relaciones de las mónadas corresponden á la armonía interior originaria, que nace del principio de la permanencia de todos los seres, del cual sólo es un caso particular la armonía entre el espíritu y el cuerpo. Pero de la eternidad de la mónada procede no sólo su inmortalidad, sino también su preexistencia; esta renovación de idealismo objetivo vuelve aquí, por necesidad interna, á la forma originaria del mismo, al platonismo. Lo verifica también en cuanto en sus lógicas manifestaciones no concibe á Dios como un sér extraño al mundo, que procede del mismo mundo, sino como una mónada. Así como en el mundo de las ideas de Platón la idea del bien es la más alta de todas las ideas, Dios es aquí la más elevada de las mónadas, el término de perfección de su escala infinita. Para la concepción de la naturaleza, se utiliza en este sistema la oposición del mundo del sér subsistente en las substancias simples, y el mundo de los fenómenos dado en nuestra representación. En los fenómenos de la naturaleza se nos descubre, no el sér como es en realidad, sino como nos es dado en las intrincadas representaciones sensibles de este mundo de los fenómenos ordenado por nosotros; según el principio de razón suficiente contiene, desde luego, también una manifestación del mundo del sér, puesto que las leyes mecánicas que rigen á toda la naturaleza, como la ley



de la igualdad de la acción y de la reacción, y, particularmente, la ley de la conservación de la fuerza, poseen un carácter útil; pero las causas espirituales exigen leyes finales.

12* Según esto, entre todas las formas del idealismo moderno, la más próxima al platónico es ésta, porque es también un idealismo objetivo. Solamente correspondiendo á la transformación, que el concepto de alma y del espíritu experimentan principalmente bajo la influencia de la filosofía cristiana y de la filosofía cartesiana, se han cambiado los conceptos hipostáticos, las ideas de Platón, en seres que piensan, en mónadas. Así es este sistema una pura síntesis de representaciones cristianas y originariamente platónicas. En lo que tiene de contradictorio y de oposición entre sí, se continúa también esta oposición de pensamientos en el sistema de Leibniz. Así, ante todo, en la concepción de la relación entre Dios y el mundo, y como sucede en muchas de sus demostraciones filosóficas, ó bien es la mónada final la cúspide de una serie imperecedera de espíritus, así como la idea del bien lo es en el reino de las ideas, ó ya como ocurre en muchas aplicaciones teológicas, las mónadas del mundo son reflejos de las mónadas divinas, los pensamientos originarios de la creación en el sentido del sistema augustiniano. Como un movimiento específicamente moderno, originado por el pensamiento matemático, se traspasa el límite atribuido en el mundo platónico de la sensibilidad, del mundo objetivo, al conocimiento subjetivo, transformación que se ha desenvuelto según la oposición entre el sér y el fenómeno establecida ahora por la filosofía moderna, en lugar de la oposición entre el sér y el parecer primeramente utilizada por los eleáticos. En el desenvolvimiento de esta oposición está igualmente de acuerdo en un todo este sistema del idealismo objetivo con el materialismo objetivo de Tomás Hobbes, que está frente á él. Ambos se complementan, en cuanto en Hobbes la materia trascendente y en Leibniz la mónada espiritual trascendente, deben considerarse como el verdadero sér frente á los cuales estará sobre el mundo de los sentidos, en uno, el

contenido inmediato de la vida espiritual, y en otro, el contenido general de nuestra experiencia, á causa de un «fenómeno» que corresponde á la representación confusa.

Literatura.—Hobbes: De corpore, Op. philos. ed. Malesworth, I. Leviathan, ibid. III.—John Toland, Pantheistikon. 1710 (anonym).—Lamettrie, Histoire naturelle de l'âme. 1745. — L'homme machine. 1748. — Diderot, Pensées sur l'interprétation de la nature. 1754. Entretien entre d'Alembert et Diderot, Rêve de d'Alembert. 1769.—Mirabaud (pseudon. für Holbach), Système de la nature. 1770. Phrenologischer Materialismus.—Gall, Sur les fonctions du cerveau usw. 1822-1825. Deutsch im Auszug 1829. (Frühere Schriften Galls von 1809 an.) Zur Kritik der neueren Umgestaltungen desselben und des psychophys. Materialismus in der Psychologie der Gegenwart vgl.—Wundt, Zur Frage der Lokalisation der Grosshirnfunktionen, Philos. Stud. Bd. 6. Über psychische Kausalität, ebenda Bd. 10. Über die Definition der Psychologie, ebenda Bd. 12.

§ 22.—Idealismo subjetivo.

Así como en el sistema de Leibniz, junto al concepto del alma de la moderna filosofía, habían ejercido las concepciones matemáticas y naturales un gran influjo, dándole esencialmente carácter propiamente objetivo, en Berkeley el idealismo subjetivo está bajo el influjo de la Psicología. El espíritu se nos da inmediatamente en nuestra conciencia como la única substancia real. Los fenómenos son exactamente los mismos en la realidad, que en la manifestación que ofrecen á nuestra observación interior. Lo que al elaborar nuestros conceptos le añadimos, ó pensamos abstraer de ellos, es una manifestación ilusoria, una mera ficción del entendimiento, y á la cual, según esto, tampoco pertenece ninguna realidad. Así tendrá verdadero carácter real para Berkeley el contenido de la conciencia inmediatamente experi-



mentado y la relación entre el sér y el fenómeno, frente al punto de vista del materialismo objetivo y del idealismo, experimenta una completa inversión. Consiste para ambos el sér real en conceptos que se cambian en nuestra representación subjetiva en nuevos fenómenos, y para Berkeley sólo constituyen el sér real estas representaciones, y los conceptos son meras ilusiones del entendimiento, puesto que, en vez de ellos, sólo existen en nuestra conciencia representaciones particulares. Esta impugnación de la realidad del concepto se dirige en primera línea contra el materialismo y su concepto de la materia, puesto que ésta, en sí misma considerada, tiene un contenido completamente irrepresentable; pero se dirige también contra el idealismo objetivo, en cuanto también traslada al concepto el conocimiento del sér. En la impugnación del valor de los conceptos, es, según esto, el idealismo subjetivo el polo opuesto al platonismo. Tal inversión, á pesar de la conservación del pensamiento fundamental del idealismo, sólo era posible después que el concepto del alma había experimentado aquellas transformaciones, experimentadas también por el sistema de Leibniz.

Pues ahora ya no sucedía como en el antiguo idealismo, que el pensar los conceptos fuese la medida de la realidad, sino que lo era el contenido de la vida espiritual. Leibniz había ya considerado, también por lo tanto, la representación y la tendencia, como las propiedades de lo real, de la mónada. El contenido del mundo debía considerarse como espiritual, armonizándose con el contenido inmediato de la propia vida espiritual, y esto constituyó la exigencia esencial; pero con esto, el punto de vista del idealismo objetivo, fué considerado como el que desenvolvía de la manera más consecuente la forma mental del idealismo. El sistema de Leibniz aparece frente á él como una especie de escala intermedia entre la forma de los antiguos, que corresponde completamente á la deducción intelectual y la de este moderno idealismo propiamente dicho, que, á su vez, se remonta al contenido inmediato de la vida espiritual.



2. En la referencia del idealismo subjetivo al contenido inmediato de la experiencia espiritual, se pone en claro al mismo tiempo, que separándose aquel de una forma originariamente objetiva está asociado á una doctrina del conocimiento completamente empírica. Pero en realidad, para lograr principalmente un concepto metafísico del mundo, ni puede aplicar el punto de vista empírico, ni adoptar una actitud despectiva, frente á toda forma de conocimiento intelectual. Junto á las ficciones ideales de la filosofía y de la ciencia de la naturaleza debe admitir Berkeley también, además, una segunda forma de conocimiento aparential: las apariencias de los sentidos como él se imagina en el sueño y en las ilusiones de los sentidos, nos hacen ver representaciones, á las cuales no concedemos ninguna realidad que pueda fundarse en una prueba próxima, ni particularmente en el testimonio de nuestros semejantes junto á los conceptos ilusorios se dan tampoco representaciones ilusorias, y puesto que éstas pueden igualar por-completo su contenido particular con otras manifestaciones psíquicas nuestras, no se da aquí, como en los conceptos, un criterio de verdad alcanzado por comparación con la experiencia inmediatamente subjetiva, sino que tal criterio debe ser esencialmente alcanzado por la comparación de nuestras representaciones particulares con el testimonio de los demás. De la armonía de ambos debemos deducir, según esto, la existencia del espíritu general, que nos une con nuestros semejantes. Según esto, para Berkeley, la realidad de las cosas consiste en las representaciones, y el criterio para la realidad de estas representaciones lo ve en la armonía de representaciones de los diferentes seres. Esta comunidad de representaciones le demuestra igualmente la existencia de un sér espiritual universal, que une todos los seres que piensan, y que sólo como sér espiritual puede considerarse. Así Dios, como entendimiento infinito, constituye la única realidad de las cosas. Como el idealismo objetivo conduce á un sistema individualista, así también conduce el subjetivo á uno que es panteísta y universalista.

3. Este resultado era evidentemente una necesidad lógica. Como la objetivación del concepto de espíritu conduce necesariamente á una multiplicación del mismo, así también la subjetivación del sér, cuando junto á él es preciso mantener una diferenciación entre el pensamiento puramente subjetivo y el que tiene valor general, conduce á una proyección de la conciencia subjetiva en una conciencia infinita, ó como se puede expresar también de un modo opuesto á la concepción de la conciencia individual, como un reflejo del entendimiento infinito. Pero en realidad, estas últimas consecuencias muestran al mismo tiempo, que tal doctrina del conocimiento, que se funda puramente en la experiencia subjetiva, cuando quiere llegar principalmente á una concepción metafísica del mundo, tiene que apelar nuevamente además á los conceptos primeramente rechazados por él. Pero como también el entendimiento infinito puede ser considerado solamente como la armonía real de las ideas de muchos individuos, procura su suposición en todo caso, buscar para el contenido armónico de la representación, una causa general. Pero tal causa en sí misma no es ninguna representación, ningún suceso, sino un concepto que definitivamente se ha producido atendiendo á consideraciones de orden especulativo. En cuanto se cambian aquí los espíritus individuales, y sus representaciones en reflejos del espíritu divino, se nos presenta, en esto finalmente, una vez más, una metamorfosis del idealismo cristiano, que, al mismo tiempo, bajo la nueva forma, está en la más perfecta consonancia en parte con la idea augustiniana de la creación del espíritu, y en parte con las representaciones neoplatónicas de la emanación y que se aproxima, además, á la forma de expresión que Leibniz en la exposición teológica de su sistema da de la relación entre Dios y el mundo.

4. Durante el siglo xviii se han consolidado dos formas del idealismo moderno: la *objetiva*, en cuanto hace el tránsito en el sistema de Wolff á un dualismo realístico, que en sus suposiciones metafísicas generales era en lo esencial



una renovación de la filosofía cartesiana; la *subjetiva*, en cuanto en la doctrina de Dávid Hume se cambia en un empirismo crítico que fundamentalmente rechaza toda forma de concepción metafísica del mundo. De dos direcciones ha procedido el *idealismo trascendental de Kant*, bajo el influjo de motivos en los cuales, los pensamientos de ambas ejercen influencia en una mezcla particular; pero en definitiva, puede considerarse como conclusión de este período, y, al mismo tiempo, como comienzo de uno nuevo. Forma por una parte el complemento metafísico para la teoría crítica el conocimiento de Kant; pero, por otra parte, las concepciones fundamentales del idealismo trascendental han ejercido ya evidentemente un influjo preciso en las hipótesis del último sistema.

Literatura.—Berkeley, *Treatise on the principles of human knowledge*. 1710. (Deutsch von Ueberweg. 1869.) *Three dialogues between Hylas and Philonous*. 1713. (Deutsch von R. Richter. 1901.)

§ 23.—Idealismo trascendental.

I. La relación del idealismo trascendental con otras formas idealistas, especialmente con las dos que proceden de la forma subjetiva y de la forma objetiva, está precisada esencialmente por tres momentos ó puntos capitales.

1). Del idealismo objetivo se toma la hipótesis del sér real objetivo, al cual se opone el contenido general de la experiencia, como «mundo de los fenómenos». Pero, según el fundamento de la crítica del conocimiento, se añade, sin embargo, á esta suposición metafísica, la hipótesis de que el mundo de los seres ó sea «la cosa en si» es incognoscible, y que el fenómeno sólo debe considerarse como una manifestación de tal sér.

2). El idealismo subjetivo admite que todo conocimiento está encerrado en la experiencia subjetiva. Pero, además de esto, hay que tener en cuenta que el contenido de esta experiencia se descompone en una *materia* dada, la materia de las sensaciones y en *formas* de la *organización de esta materia*, espacio, tiempo y formas del conocimiento. Hay que suponer que toda materia se nos da empíricamente, puesto que cambia, según las condiciones contingentes de la impresión. Estas formas, por el contrario, deben permanecer existiendo *à priori*, en el sujeto que conoce, puesto que deben asociarse á toda experiencia como condiciones de la misma. De la asociación de las formas de conocimiento con la intuición, especialmente con la forma de la intuición del tiempo, se seguirá, sin embargo, que todas estas formas *à priori*, incluso las intelectuales, están incluidas en los límites de la experiencia sensible.

Según esto, el idealismo transcendental en un sentido teórico permanece justamente como intermediario á igual distancia del subjetivo y el objetivo, puesto que en conformidad con el primero limita todo conocimiento á las relaciones de la experiencia, dadas en nuestras representaciones, considerando, por el contrario, estas representaciones, no como referentes al sér de las cosas, sino ateniéndose al idealismo objetivo, las considera como un mero mundo fenomenal, que por medio de la sensación contenida en cada fenómeno, se refiere á un sér independiente de nosotros, á una «cosa en sí». Por esto daba á entender Kant, que su idealismo transcendental era al mismo tiempo un «realismo empírico», mientras que, á consecuencia de una mala interpretación de la doctrina de Berkeley, consideraba ésta como un «idealismo empírico». En realidad no es así, sino que como en el propio sistema de Kant, el de Berkeley, es un «realismo empírico». La diferencia está más bien en que no es al mismo tiempo ningún idealismo transcendental, sino un idealismo transcendente, en cuanto establece la idea de la unidad suprasensible de todo sér, según el contenido del sér espiritual subjetivo.

3). Separándose del idealismo objetivo, como del subjetivo, considera el sér transcendental como aquel que corresponde al mundo de los fenómenos, y que, como tal, es teóricamente incognoscible; pero tiene un valor para las exigencias prácticas, y, por lo mismo, debería determinarse también según el contenido de estas exigencias. Mientras las dos formas precedentes del idealismo consideraban las ideas como cognoscibles y demostrables, explica el idealismo transcendental, solamente su posibilidad como teóricamente demostrable, en cuanto conducen á estas ideas por una parte la materia de la sensación, y, por otra, las tendencias de nuestra razón para elevarnos de lo condicionado á su condición, y finalmente á un incondicionado último. Pero el contenido, propiamente dicho, de las ideas debe dársenos no en el conocimiento, sino en *la voluntad*, que como actividad voluntaria originariamente libre no está subordinada á las formas intuitivas y conceptivas del conocimiento y al mismo tiempo en la ley moral, que se revela en la conciencia humana y que exige el complemento del mundo sensible de los fenómenos en un mundo inteligible del sér. La ley moral comprende, pues, según Kant, tres postulados: *libertad* de la voluntad para su cumplimiento, *ilimitada perfección del hombre* es decir, *inmortalidad*, para su realización y un supremo legislador, *Dios*, para su origen. En esta forma, para el idealismo transcendental, el verdadero mundo del sér no es la realidad cognoscible, sino la fe religiosa. El dominio moral es un dominio intermedio entre el mundo de los sentidos y el mundo suprasensible, en cuanto se eleva perpetuamente desde éste para alcanzar aquél y así el contenido de la fe se cambia en convicción. En esta concepción de una influencia del mundo suprasensible sobre el mundo de los sentidos, se aproxima Kant nuevamente, al platonismo originario bastante más que á las formas precedentes del idealismo.

Solamente se distingue del platonismo en cuanto, lo que en Platón era un fenómeno cósmico exterior, es en Kant, por el contrario, un proceso espiritual interno, y en correspon-

dencia con el mismo elemento ético adopta en él una posición intermedia entre dos mundos distintos, semejante á la que tiene la estética en el sistema de Platón. Pero el elemento estético se concreta á una posición secundaria, de carácter intermedio en cuanto tiene el carácter un ejercicio de las facultades del espíritu, que ocupan un lugar intermedio entre la razón teórica y la razón práctica.

2. En cuanto el sistema transcendental se atiene á la diferencia entre el fenómeno y el sér hecha por el idealismo objetivo, pero sin dar valor á esta oposición dentro del mismo conocimiento teórico, sino que, en la relación del conocer al querer, establece la conexión de lo teórico con lo práctico, se limita en él principalmente el conocimiento al mundo de los fenómenos. Según esto, la relación de oposición establecida por el idealismo objetivo, entre el sér y el fenómeno, alcanza en él ciertamente otra significación; pero no desaparece completamente, pues se restringe, ahora, naturalmente á la relación entre lo teórico y lo empírico, que ahora tienen sus dos objetos solamente en el mundo de los fenómenos. El conocimiento *à priori* encierra en sí la leyes formales de los fenómenos, que se expresan por la asociación de las categorías con las formas puras intuitivas. Su contenido constituye la matemática pura junto á la ciencia matemática de la naturaleza, ó junto á aquella parte de la física que desenvuelve las leyes naturales generales, que se fundan en los conceptos de substancia y causalidad. El conocimiento empírico comprende las ciencias de la experiencia restantes ó las ciencias de la experiencia propiamente dichas. La relación de lo apriórico y empírico, apartándose de la que con el mismo derecho se hace entre el sér y el fenómeno, atribuída á él por el idealismo objetivo, se transforma en otra que coincide con la relación de la materia y de la forma, ó puesto que la matemática es considerada como ciencia puramente formal, con la de la ciencia matemática y empírica.

3. En este punto comienzan, pues, también, los ensayos de un desarrollo fundamental y de una nueva fundamen-



tación del idealismo, que se han introducido en la filosofía posterior á Kant á fines del siglo XVIII y á principios del siglo XIX. En cuanto el interés de esta filosofía, por una parte toma en consideración los dominios científicos de carácter empírico, reducidos por Kant á menor escala, y en cuanto dicha filosofía por otra parte, quiere sustituir el gran número de aquellos principios, que Kant había establecido como base para su estudio, las formas lógicas del conocimiento ocupan el lugar de las formas matemáticas, preferidas por Kant, que se distinguen desde luego, tanto por su regular aplicabilidad como por la necesidad de su empleo en el contenido general de la ciencia. De este modo, los tres principios lógicos de identidad, contradicción y razón suficiente, forman el nuevo sistema en la relación de tesis, antítesis y síntesis establecida en él por el método panlogístico (v. *Panlogismo* § 15). Cada una de estas categorías aspira á ser según esto un desenvolvimiento único y exclusivo de los conceptos en su proceso inmanente y propio del pensamiento, que acepta por sí mismo una idea directiva fundamental en diferentes gradaciones, mientras que en Kant se ofrecen como diferentes fuentes del conocimiento. Así pierden su significación en el sistema panlogístico las diferencias hechas por el idealismo transcendental, entre concepto é intuición, forma y materia, y, por último, entre conocer y querer, en cuanto la misma regularidad inmanente al pensamiento, que como tal, produce las categorías de relación, causalidad, etc., debe también desenvolver en sí mismo con el carácter de producciones necesarias suyas, el espacio y el tiempo y la posibilidad general de la sensación, como las modificaciones particulares de la misma, luz, sonido, olfato, etc., y, por último, los motivos de la determinación de la voluntad y los productos que nacen de la comunidad espiritual, religión, arte, filosofía. Como método panlogístico, se ha transferido también al último de los sistemas, al de Hegel, en esta tendencia universalmente comprehensiva permaneciendo en él, desde un principio. Aquella supresión de las diferencias hechas por Kant entre concepto, intuición, sensa-



ción, conocer y querer, está hecha ya en lo esencial en la doctrina de la ciencia de Fichte y, de un modo muy claro, por lo mismo que originariamente, sólo pretendía ser esta una exposición perfeccionada del mismo idealismo transcendental.

En cuanto de este modo la tendencia de esta filosofía tenía por fin el considerar el mundo real en su conjunto, como un desenvolvimiento necesario del pensamiento que se perfecciona obedeciendo á una ley de consecuencia lógica, se puede aplicar á su sistema el mismo nombre que Fichte empleaba para el suyo: *realismo idealista*. Ante todo, se expresa en esta palabra aquella propiedad característica diferencial de esta nueva forma de idealismo que lo distingue de las anteriores, desde Platón á Kant: de la oposición entre el sér y el fenómeno. Esto se produce expresamente de un modo negativo en la impugnación de la idea de la «cosa en sí» establecida por Kant y positivamente con la afirmación taxativa que sirve de fundamento á todos estos sistemas y principalmente al de Hegel, que es último de los mismos, según la cual el mundo general de los fenómenos no es otra cosa más que el desenvolvimiento del mismo sér. En esto, como en el método que emplean los diferentes sistemas del idealismo, son iguales en lo esencial, pero se ramifican según el punto de partida del proceso inmanente del concepto en sí mismo, en tres direcciones que podemos distinguir con los nombres de idealismo subjetivo, objetivo y absoluto. En el subjetivo, sustentado por Fichte en las primeras formas de su doctrina de la ciencia, y que, además, es el más próximo al idealismo transcendental de Kant, se desenvuelve la pura conciencia de sí mismo, la identidad $yo = yo$, el primer principio ciertamente necesario é incondicional. En el objetivo, que Schelling desenvuelve en diferentes formas en su primer período, el pensamiento capital consiste en que el mundo objetivo sigue también las leyes mentales de posición, negación y composición de ambas en una unidad. Este sistema, según esto, consiste esencialmente en una filosofía de la naturaleza cons-

truída según el método panlogístico. Finalmente, el idealismo absoluto de Hegel sale del mismo concepto de sér, para derivar de él el mundo general de los conceptos y de los fenómenos, es decir, el movimiento abstracto de carácter lógico en los conceptos, el real en el orden gradual de la naturaleza, y, finalmente, el que al mismo tiempo es real é ideal en el desenvolvimiento espiritual de la conciencia subjetiva y del mundo espiritual objetivo. Con esto se convierte el *realismo idealista* en un panteísmo evolucionista. El sér inmóvil de Espinosa se cambia en él en una serie de momentos de desenvolvimiento. Pero estos momentos sólo constituyen un proceso ideal, no real. Solamente se producen en la idea, en el propio movimiento inmanente al concepto; en realidad todos están virtualmente allí. Hegel protesta contra la pretensión de considerar este desenvolvimiento ideal de los conceptos como un desenvolvimiento real, como contra una tosca concepción que él coloca á igual altura de la de Tales, según la cual, todas las cosas han salido del agua.

4. En este tránsito del idealismo objetivo al subjetivo, y finalmente del último al realismo idealista, se deja ver claramente una aproximación sucesiva de la forma idealista á la realista. En el realismo idealista no es solamente el método, según el cual deben ordenarse los conceptos y la concepción en conexión íntima con él, del propio movimiento de la idea, lo que presta un carácter idealista al sistema. Pero (según hemos visto arriba, *Panlogismo*), en cuanto este mismo método se presenta como un esquematismo completamente artificioso de carácter formal, queda rezagado en realidad; pues sólo el contenido de esta forma, que comprende toda la realidad concreta en su conjunto, y que debe ser idéntica con el verdadero sér de las cosas, en este sistema realidad inmediata. Así, en la separación de aquel sistema del idealismo en su primitiva forma, es decir, en la contraposición propiamente dicha entre el mundo sensible y el suprasensible, del sér y el fenómeno, está incluido ya el tránsito al realismo. El realismo idealista no es, según esto, en realidad, más que un realismo

en forma idealista, que tan pronto como esta forma se muestra como inaplicable, se reduce á una concepción del mundo realista.

Desde que desaparece el *realismo idealista* que, según esto, no puede ser reconocido más que como idealismo propiamente dicho, ó solamentè permanecen sus derivaciones que ó bien se aplican por completo al realismo ó persisten en ensayos hechos sin éxito alguno para reanimar el sistema de Fichte ó de Hegel, no se ha vuelto á producir ninguna forma original del idealismo. Más bien se mueven también de modo semejante á las ahora indicadas, todos los otros nuevos ensayos de una renovación del mismo, en caminos retrógrados, ya sea para aplicarse de nuevo como el neokantismo al idealismo transcendental, ó ya para pretender renovar el idealismo objetivo de Leibniz como Lotze, ó el subjètivismo de Berkeley como la llamada «filosofía immanente». También estos ensayos de resurrección se mueven igualmente en general en la dirección del realismo al plantearse la cuestión de transformar los viejos sistemas. Este realismo, con ser el primeramente originado, parece según esto, ser también aquél que primero necesite esperar aún un desenvolvimiento ulterior.

5. Los sistemas del realismo idealista, con su ensayo de asociar el pensamiento idealista fundamental con una aplicación realista del mismo, á consecuencia de un método defectuoso, han fracasado por completo; pero esto, por lo demás, no excluye que por la utilización de ciertas ideas, independientes por sí mismas del método; hayan exigido un desenvolvimiento filosófico más amplio. En este respecto, y prescindiendo de otras muchas combinaciones completamente ingeniosas, son de gran significación dos concepciones fundamentales, acentuadas frecuentemente por Fichte y por Hegel. La primera consiste en la supresión total de la oposición del sér y del fenómeno, oposición que desempeña aún en Kant un papel considerable, y, en parte, completamente contradictorio, y en la cual influye el pensamiento platónico

de una degeneración del mundo sensible, con relación á la pureza de las ideas. La segunda consiste en el concepto de la actualidad del espíritu, que, en verdad, ya fué expresado por Hume y por Kant, pero que en ellos permaneció limitado por completo á su aplicación á la psicología empírica. Fichte y Hegel lo extienden á todos los dominios de la vida espiritual y lo oponen á la concepción de la *substancialidad* del espíritu, exigida antes por los sistemas idealistas y realistas. Por el contrario, *la idea del desenvolvimiento*, que sin duda está muy cerca de este principio de actualidad y que frecuentemente se le atribuye como un particular servicio á aquel sistema, puede atribuírsele, sólo de un modo muy restringido, puesto que aquí, justamente aquella á consecuencia de fundarse en el principio idealista, sólo tiene ante los ojos un *desenvolvimiento* ideal; es decir, que está en la relación mental de los fenómenos, pero no es de ningún modo real, ó sea un desenvolvimiento propiamente dicho.

Literatura.—Kant: Ausser den S. 346 und unten § 48 erwähnten Werken (Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und Grundlegung der Metaphysik der Sitten) vgl. bes. die Kritik der Urteilskraft, die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft und die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.—Hegel, Ausser den S. 332 zitierten Hauptwerken die Rechtsphilosophie, Vorlesungen über Religionsphilosophie, über Philosophie der Geschichte und über Geschichte der Philosophie. Rechtsphilosophie (Werke Bd. 8), Vorrede S. 16: «Die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, ist eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen»..... «Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig». Neukantianismus.—H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung². 1885. Kants Begründung der Ethik. 1877. Monadologische Weltanschauung, modifiziert durch die Annahme einer unmittelbaren Wechselwirkung der Monaden: Lotze, Metaphysik. 1879. Immanente Philosophie.—Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. 1881. Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik. 1894.

C.—EL REALISMO.

§ 24.—Realismo dualista.

I. Como realismo se considera en general toda concepción del mundo que pretende tener en cuenta las diferentes partes materiales y espirituales, en las cuales el mundo real parece ya diferenciarse para el pensamiento precientífico, y hacer prevalecer en cada una la significación que corresponde en realidad á su influjo. El realismo exige, según esto, ó bien reducir cada miembro como particularizado, pero estrechamente unido á los principios ó considerarlos todos como diferentes partes ó formas fenomenales de un mismo ser. Pero en ambos casos, la justificación de la concepción realista del mundo depende del desenvolvimiento precedente de otros sistemas materialistas é idealistas, que valoran en cierto modo aquellos principios asociados por él ó subordinados á un concepto más general. Según esto, el realismo, conforme á su posición adecuada, como á su desenvolvimiento histórico, es la última concepción del mundo, que se opone á las dos que le precedieron. Se relaciona con ellas de un modo semejante al que dentro de la dirección de la teoría del conocimiento tiene lugar con el criticismo, con respecto al racionalismo y al empirismo. Además se producen fácilmente también direcciones en sentido contrario, precisamente también á consecuencia de aquellas relaciones del realismo que provienen de dos concepciones extremas del mundo. Dichas direcciones pueden considerarse en este sentido como un retroceso, mientras que al mismo tiempo pueden originarse constantemente del pensamiento metafísico direcciones, según la más rigurosa unidad y consecuencia lógica. Esta circunstancia trae consigo el hecho de que el desenvolvimiento del realismo esté menos circunscrito á sí mismo que el del materialismo y del idealismo.

Como sucede también ciertamente en el criticismo, análogo a él y de un modo más claro en la forma negativa del mismo, en el escepticismo, corresponde el realismo al menos hasta ahora, más bien á extremos ó momentos particulares, que han entrado en el desenvolvimiento de los sistemas materialistas é idealistas, como una continua serie de fases particulares del mismo pensamiento realista.

2. La primera forma completa de un sistema realista, es la metafísica de Aristóteles. Justamente en él salta bien á la vista aquella doble dependencia de sistemas de dirección contraria y aquella tendencia compensadora. La concepción del mundo que predomina en él, se basa principalmente en dos hipótesis: por una parte, en el materialismo de la antigua filosofía de la naturaleza, y, por otra, en el idealismo platónico. El sistema aristotélico reconcilia las exigencias de ambos, en cuanto asocia, como igualmente necesarios, los principios de materia y forma, y en este sentido, como igualmente justificados, sin aceptar, como los viejos cosmólogos, solamente el principio de la materia como el único originario de las cosas, ni considerarla, como Platón, como «un no sér», por el cual el conocimiento del sér puro de las ideas y de su realidad objetiva está obscurecido en las cosas sensibles. Para Aristóteles tiene más valor el principio «sin materia no hay forma» y «sin forma no hay materia». Por esto se introducen también los conceptos equivalentes para ambas. «Potencia» y «acto» *δύναμις* γ *ἐνέργεια*. Las formas son actividades finales; es decir, fuerzas espirituales (entelequias), y en este sentido tienen afinidad con las ideas platónicas. Pero no son como las ideas seres transcendentales, sino que están inmanentes á la materia: sér, substancia, es solo la *realidad* compuesta de materia y forma, sobre todo la *individual*, puesto que en el mundo real, posee una realidad más inmediata, que los géneros formados de muchas cosas particulares. En el desenvolvimiento lógico de esta concepción de la asociación de la materia y de la forma, en el sér real, alcanza también el concepto del alma en Aristóteles su significación peculiar. El espí-



ritu no es ya un sér intermedio, que se cierne entre el mundo de las ideas y el mundo sensible, sino una de las formas causales, la entelequia de los cuerpos vivos, la fuerza vital para todas sus operaciones, desde la alimentación hasta el pensamiento. Así llega Aristóteles desde su *metafísica general* á una *física realista*, á una *ética* y á una *política*. Sólo para la teología y para la parte abstracta de la psicología, la doctrina del espíritu racional, conserva el sistema un remate ó coronación idealista, pero se ajusta igualmente al carácter realista fundamental del mismo á causa de su relación real inherente á la serie del desenvolvimiento de la esencia.

3. Después que en los siglos posteriores se originaron, en parte, sistemas materialistas, como continuación del principio aristotélico, de la inmanencia, y en parte sistemas idealistas, por la vuelta á la filosofía platónica, y se asociaron con frecuencia á concepciones del mundo mezcladas particularmente con la concepción neoplatónica, y gnóstica sucediendo lo mismo en el comienzo de la escolástica de carácter platónico, se eleva el realismo por medio de una nueva é inmediata anexión, al predominio de la filosofía aristotélica en la escolástica del siglo XIII y en el sistema siguiente de la filosofía cristiana posterior. El pensamiento de este período y la dirección espiritual del período siguiente dependiente de él, corresponden á una concepción del mundo realista en la forma establecida por Aristóteles, con el complemento idealista peculiar á la teología, por lo mismo que Aristóteles no ha desenvuelto únicamente el pensamiento realista, sino que lo dejó terminar en un dualismo entre la idea de Dios y el mundo sensible. Pues este dualismo, al cual daba además una fuerza positiva la teología escolástica al admitir el principio de la revelación y la idea de la fe cristiana, más rica é intensa en relación con el concepto aristotélico de Dios, puso en las manos de la filosofía eclesiástica los medios de responder igualmente en lo posible á las exigencias de la fe religiosa y de la vida del mundo.

4. Así se ha renovado también en esta forma dualísti-



ca en la ciencia del siglo xvii el realismo, después que al comenzar la nueva filosofía, había sido rechazado por la corriente materialista é idealista. Pero en él, junto á las tradiciones de la filosofía eclesiástica, así como en el nuevo materialismo é idealismo, han ejercido un gran influjo las nuevas concepciones matemáticas y de las ciencias naturales. Aquí constituye, según esto, la filosofía cartesiana el punto de convergencia en el cual se unen todos aquellos influjos del viejo realismo eclesiástico y de la moderna forma mental, que adquiere preponderancia con las ciencias exactas y, por otra parte, comienza á alborear la filosofía materialista de la naturaleza que se presente en escena y los sistemas idealistas del período siguiente. Esta misma filosofía lleva en sí el germen de un realismo, al presentar en una unidad de contenido dualista, principios contrapuestos. El carácter de este sistema hace que sea el fundamento inmediato de las subsiguientes concepciones realistas. Comparado con la filosofía aristotélica es el realismo de Descartes algo extraño, pues al hacer la unión de elementos materialistas é idealistas, recuerda la vieja filosofía eclesiástica. La filosofía de la naturaleza gravita hacia el materialismo y la psicología hacia el idealismo. Esto resulta de que los principios de la materia y de la forma que en Aristóteles están unidos en una substancia real, se han dividido en Descartes en dos substancias: cuerpo y espíritu. Este cambio es una consecuencia de la formación de un nuevo concepto del alma. Al substancializar el espíritu debía, desde luego, aceptar el realismo la forma dualista, no tanto para compensar la oposición del materialismo y del idealismo, como para asociarlas ambas en sí. Pero con esto se encuentra ya también en este sistema el germen de su transformación en un monismo. El mismo Descartes no puede menos de someter también á una relación de subordinación al primer concepto de substancia, las diferentes substancias que él admite, Dios, espíritu y la naturaleza extensa, puesto que considera á Dios como la substancia eterna é increada y á las otras dos substancias como creadas por Dios. Al inferir de este pensamiento

de la dependencia, consecuencias más amplias, y además al aplicar con rigurosidad al concepto de substancia, la idea de un sér existente por sí mismo, es cuando se verificó por esto mismo el tránsito á un realismo monístico.

Literatura.—Aristoteles, *Metaphysik, Physik und Psychologie*.—Thomas Aquinas, *Summa theologica*. (Deutsch von C. M. Schneider, 9 Bde., 1892. Vgl. auch Harnack, *Dogmengeschichte*, III, Kap. 8, ³ u. ⁴.)—Cartesius, *Meditationes de prima philosophia, Principia philosophiae*.

§ 25.—Realismo monístico.

1. En el sistema de Espinosa esta transformación del dualismo cartesiano, se presentó inmediatamente en una concepción del mundo monista y al mismo tiempo realista. El nuevo sistema lleva en sí mismo de un modo manifestó la huella de este origen, prescindiendo de sus relaciones anteriormente citadas con las viejas direcciones místicas y con la escolástica. Pues su punto de partida es la reunión de aquellas substancias distinguidas por Descartes, en un concepto. Puesto que el concepto de Dios como tal, es decir, la substancia infinita, es la única que puede admitirse, el espíritu y la materia como opuestas se cambian en atributos que se dan necesariamente en unión en la substancia única. En este sentido renueva el sistema espinosista el pensamiento realista de la unidad de Aristóteles. Pero á la materia y á la forma sustituyen en él, la extensión y el pensamiento. Por esto el objeto individual constituido de materia y forma no es substancia, sino que, á causa de la naturaleza ilimitada que corresponde desde luego á aquellos atributos generales, es sólo una limitación, y al mismo tiempo una forma condicionada de sér, dentro de los dos atributos: una limitación en el espacio, en cuanto es una cosa extensa, y una limitación del pensamien-

to, en cuanto es una representación. El sér individual se cambia así en un mero *modo* de la substancia, pero el mismo concepto de substancia sólo se aplica á aquella superior unidad que comprende en sí mismo los atributos en toda su extensión, y según esto también todos sus modos particulares. Así para el cambio de la substancia aristotélica real, en un concepto transcendente, hay un motivo muy importante en la transformación de los dos conceptos correlativos, materia y forma, en los conceptos de cuerpo y espíritu y en la sustitución de esta dualidad hecha á causa de la separación de las formas dualistas del pensamiento, por la extensión y el pensamiento. Cuerpo y espíritu, extensión y pensamiento, ya no son ciertamente verdaderos conceptos correlativos. No se puede afirmar de ellos, lo que Aristóteles había dicho de la materia y de la forma, considerándolas como mutuamente dependientes, sino que ambas son, en cuanto se consideran como substancias particulares, substancias mutuamente independientes, como sucede en el dualismo cartesiano, pero entre las cuales también, como lo reconoce el ocasionalismo que se deriva de Descartes, sólo se puede establecer una dependencia mutua por medio de la intervención de una substancia, á la que ambas nuevamente se subordinan: la *assistentia supernaturalis*. Pero con esto se da á entender también, que cuando tiene lugar tal dependencia mutua, cuerpo y espíritu, no son ya substancias particulares, sino que sólo puede considerarse como tal aquella substancia suprema que asocia en sí ambas.

2. El tránsito á la substancia de Espinosa se hace así de un modo natural. Pero á este nuevo concepto de substancia se deben aplicar todas aquellas consideraciones que el ontologismo había utilizado contra el concepto de Dios; ciertamente dichas consideraciones logran ejercer ahora todo su influjo, teniendo en cuenta que, en último término, ya no se trata de las representaciones inadecuadas de las substancias creadas y finitas, sino que necesariamente el sér real de las cosas coincide con el concepto de Dios y el de substancia.



Pero además de esto, también está en relación con la substancia aquel empleo del concepto de infinidad absoluta, por el cual se cambia este mismo concepto en otro de carácter absoluto y transcendental, en un sér infinito, que sólo puede ser dado parcialmente en el mundo de los fenómenos y en una forma enturbiada, mediante la forma inadecuada del conocimiento. Así viene á parar aquí el realismo dualístico, por necesidad absoluta, en el momento en que se cambia en un sistema transcendental monista, puesto que ya no puede justificarse el problema que originariamente se plantea el monismo, de dar igual valor á las dos partes de la realidad, el mundo corporal y el mundo espiritual. Estas dos partes integrantes de este mundo real se han hecho, pues, ahora infinitas, de modo que estimadas en su infinitud, la misma realidad desaparece. Este realismo que llega hasta lo infinito, se retrotrae, según esto, á una metafísica transcendente de la misma manera que el idealismo platónico que sólo considera el mundo sensible como una copia del suprasensible. Tampoco se distingue ya esencialmente del mundo sensible de Platón el concepto de realidad empírica que conserva el realismo transcendente, prescindiendo de que el platonismo concibe como una relación *objetiva*, lo que el espinosismo cambia en una relación *subjetiva*. Allí son las cosas sensibles copias borrosas de las ideas transcendentales; aquí, en su forma empírica de representación, son concepciones inadecuadas de la realidad. Pero esta subjetivación es, sin embargo, solamente una consecuencia del concepto de substancia por él admitido. Según esto ha entrado también á formar parte en la misma forma de aquellos sistemas idealistas que, como sucede en el sistema de Leibniz, han sufrido la influencia de estas variaciones.

3. En cuanto las dos substancias, materia y espíritu, por su transformación en atributos de una substancia transcendental pierden la posibilidad de contribuir de algún modo á la interpretación de los fenómenos, predomina en la filosofía del período siguiente la tendencia natural á suplir este realismo transcendente por un realismo empírico, ó al menos



por una forma mental en la cual los conceptos metafísicos de substancia no abandonan su significación esencial y originaria, para servir de auxiliares á la experiencia. De esta tendencia ha nacido el retroceso al dualismo cartesiano, que caracteriza, en general, los sistemas del siglo XVIII extraños al materialismo, y que encuentra su expresión más adecuada en la *metafísica* de Wolff. Este periodo no ha introducido, en lo esencial, ningún pensamiento nuevo en el realismo dualístico fundado por Descartes. La idea de la «armonía preestablecida» inferida por Leibniz, así como la afición á la teleología antropomórfica, que distingue esta dirección filosófica, son ambas más bien complementos religiosos del sistema que miembros propiamente filosóficos del mismo. Pues la armonía preestablecida es considerada por la escuela de Wolff como maravilla completamente originaria de la creación, y el estudio del mundo desde un punto de vista finalista humano, tiene un fondo religioso; se apoya en la fe en un orden del mundo al servicio del fin del hombre. Para la actualidad tiene aún significación el dualismo realista de la escuela de Wolff, que perdura en cuanto en lo esencial corresponde hoy á la filosofía práctica de la llamada «sana razón».

Las aserciones de que el cuerpo y el espíritu son dos seres en sí mismos considerados propiamente independientes uno de otro, de que Dios ha encarnado el espíritu en el cuerpo, y que puede también nuevamente sacarlo de él, y dejarlo subsistir como independiente, y, en una palabra, que el mundo además está hecho para ser útil al hombre, pueden ser consideradas como los axiomas de la mayoría de la humanidad actual, á pesar de las objeciones teóricas, que suscitan, de tal modo, que se consideren estas proposiciones casi como verdades evidentes y á penas se acuerda uno, que tal y como hoy se creen, sólo datan de hace dos siglos.

4. En la filosofía se han producido nuevas formas del realismo, simultáneas con la filosofía crítica de Kant. En cuanto el idealismo transcendental hacía depender esencialmente el conocimiento del mundo de los fenómenos de las

formas ideales del conocimiento, era en su carácter fundamental idealista, por más que ya abrigaba en sí una tendencia realista, como lo manifestó la nueva introducción de los conceptos aristotélicos de materia y forma. Pero por lo mismo este realismo no llegó a adquirir valor, pues por una parte el centro de gravedad del conocimiento del mundo se vinculaba completamente en una forma mental, cuya aprioridad fué acentuada al mismo tiempo, y porque además se apoyaba ajustándose al platonismo, en un mundo ideal transcendente fundado en postulados morales. Pero en cuanto la filosofía de Kant, además, daba un valor al concepto transcendental de la «cosa en sí», y, en oposición al idealismo subjetivo, afirmaba la necesidad de suponer una realidad que existe independientemente del sujeto, realidad que en cada acto del conocimiento se supone por medio de la materia dada en la sensación, se abre al mismo tiempo la puerta á la posibilidad del origen de un nuevo sistema realista. Y en realidad se presentó de hecho desde el momento en que, por otra parte, en contradicción con Kant se *afirmó la posibilidad del conocimiento de la cosa en sí*. El tránsito á este punto de vista se ha verificado, desde luego, en dos formas, dentro de la filosofía del siglo xix. Por otra parte, se originó dicho tránsito mediante una renovación del concepto de substancia individual, pero ateniéndose rigurosamente á la simplicidad de la substancia con una determinación general de este concepto en relación con ella, que debía hacerle más propio para servir al mismo tiempo para la explicación de la naturaleza y para la interpretación de los fenómenos de conciencia. En este sentido se produjo una transformación del idealismo monológico de Leibniz. El segundo paso se verifica en el sentido de una *metafísica universalista*, que por lo mismo se separa en la misma forma de los sistemas inclinados al viejo intelectualismo, principalmente del de Espinosa, puesto que eleva al concepto de voluntad á la categoría de concepto metafísico fundamental. El realismo monológico de Herbart ha seguido el primero de estos cami-

nos, y el segundo la metafísica de la voluntad de Schopenhauer.

Ambos sistemas están en una doble oposición: en primer lugar, el primero es individualista y, el segundo, universalista; en segundo lugar el primero es intelectualista y el segundo voluntarista. Proviene la primera de estas oposiciones de la antigua metafísica, naciendo en sentido análogo en Leibniz y Espinosa; pertenece la segunda completamente a este nuevo desenvolvimiento; la antigua metafísica había sido en todas sus direcciones preponderantemente intelectualista; el voluntarismo entra con Schopenhauer en la metafísica realista. Ambos sistemas se eslabonan finalmente, armonizándose en la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí. Pero el valor que dan a esta distinción tiene diferente sentido. Herbart se vale principalmente de aquella oposición para asociarle la hipótesis de que el fenómeno no es ciertamente el mismo sér, pero se refiere al mismo, y según esto, encierra en sí el compromiso de formar un concepto metafísico cierto del sér. Schopenhauer, por el contrario, hace referencia a la posición que en la filosofía de Kant, se le había conferido a la voluntad, en cuanto consideró la esencia inteligible del hombre independiente en sí misma de la causalidad de la naturaleza. Extiende este concepto transcendental de la voluntad al concepto metafísico del mundo, al cual opone como mundo fenomenal, los substractos mentales encerrados en nuestras representaciones y los conceptos derivados de la misma. Lo que ambos tienen de común con la especulación general que se inspira en Kant, es que no conciben los principios metafísicos aceptados *como transcendentés*, sino *como inmanentes en el mismo mundo de los fenómenos*. Se separan por lo mismo del realismo de Espinosa, que conviene con ellos en su carácter monístico, pero que es completamente transcendente. En ambos, según esto, la oposición del conocimiento adecuado é inadecuado que desempeña un papel tan grande en el antiguo realismo, ya no tiene tampoco significación. El mundo fenomenal nace del sér metafísico á consecuencia de

cierta supuesta regularidad necesaria, y ambos consideran como objeto esencial de la metafísica la interpretación del mundo de los fenómenos.

5. Por estas suposiciones generales se presume ya la próxima evolución de este sistema realista. En cuanto Herbart asigne á la metafísica la misión de desenvolver el concepto de ser con carácter absolutamente evidente, es indudable que éste solamente puede aparecer cuando aquel concepto se define desde luego como substancia absoluta y simple; es decir, como substancia cuya esencia consiste indudablemente en una simple cualidad. Con esto se logra la reforma necesaria del concepto de mónada de Leibniz. La mónada de Leibniz exigía ser, ciertamente, una entidad simple, pero en realidad, como microcosmo era compuesta sin duda alguna, infinitamente compuesta. El ser «real» de Herbart es simple; es también absolutamente irrepresentable, mientras que no es menos trascendente que el microcosmo de Leibniz. Pero para explicar ahora el mundo de los sentidos según este ser simple, metafísicamente inferido, substituye al propio desenvolvimiento interno de la mónada leibniziana una dependencia mutua y externa de los seres reales. Por este doble cambio se convierten éstos en seres espirituales; pueden más bien ser considerados con el mismo motivo más bien como representantes de los átomos puramente físicos, que como fundamentos de fenómenos espirituales internos. En ambos se contiene la concepción según las relaciones que se supongan entre los seres particulares en su naturaleza compuesta. Así desarrolla Herbart paralelamente una filosofía de la naturaleza de carácter metafísico y una psicología metafísica, sin suponer en ellas que el ser de los procesos naturales es un fenómeno propiamente psíquico en sí mismo considerado, como sucede en el idealismo objetivo de Leibniz, ó que la naturaleza de los fenómenos psíquicos consiste en movimientos materiales, como tiene lugar en el materialismo. En este sentido la metafísica de Herbart es un verdadero realismo: aparece como completamente neutral ante ambos dominios, y es al mismo tiempo

también monista: deriva lo físico y lo psíquico de una suposición igual y única. En ella se ha orientado hacia el mundo real. El concepto de Dios no ocupa ningún lugar en la metafísica de Herbart; será tolerado en el sentido de la demostración cosmológica como un concepto límite, y en el sentido de las exigencias morales como un postulado de la fe, porque allí exige el mundo metafísico de los seres un fundamento último para su subsistencia y aquí exige la tendencia moral del hombre un complemento del mundo sensible por el mundo supra-sensible. Las ideas transcendentales así logradas están, sin embargo, fuera del asunto de la metafísica que, según esto, se limita por completo a explicar el mundo de los fenómenos por la naturaleza del fenómeno.

6. También el realismo universalista de Schopenhauer es monista. Pero su principio metafísico, la *voluntad de vivir*, no es un ser simple, sino un ser infinito. Se aproxima por lo mismo igualmente a la substancia de Espinosa, así como el ser real de Herbart a la mónada leibniziana. Así como los seres reales no son representables, sino simples cualidades transcendentales, así también la voluntad, en Schopenhauer, ni es extensa, ni es mental, ni tiene nada de común con los elementos de un fenómeno empírico de voluntad; sino que evidentemente carece de inteligencia, es irrepresentable: debe considerarse como una fuerza activa transcendente, que ciertamente por su influencia en el mundo extenso, produce en éste el hombre con su cerebro, con aptitud para representarlo, pero además produce el mundo fenomenal puesto que éste supone un sujeto que se represente el mundo. Así como la metafísica de Herbart se mueve neutralmente entre la explicación física y la psíquica del mundo, en la filosofía de Schopenhauer se asocia, según esto, una metafísica transcendente de la voluntad con una concepción psicológica tomada del materialismo psicofísico. Sólo se separa de la forma acostumbrada de esta concepción, en cuanto la voluntad del mundo debe ser considerada como la fuerza creadora de la materia. Pero al mismo tiempo esta relación originaria debe

suponerse como constante en el mundo fenomenal. Pues no hay ningún motivo lógico del cual quiera el filósofo derivar tal relación, sino que aquí se apoya en su fantasía creadora y en la serie de sus inclinaciones y aversiones. La filosofía de Schopenhauer es la contraposición más completa al ensayo emprendido por Herbart de hacer una exacta sistematización de la metafísica, en cuanto toma arbitrariamente de diferentes concepciones lo que se adapta á sus tendencias y emociones. Así como en la psicología ha hecho uso del materialismo psicofísico, y en los pensamientos fundamentales de su metafísica de la doctrina de la voluntad, según Kant, en su estética esta influido por la doctrina platónica de las ideas y sobre el conjunto de su filosofía se extiende aquel sentimiento pesimista del mundo, en el cual se nota cierto parentesco con el conjunto de pensamientos de los filósofos indios. Así adquiere ciertamente este sistema un lugar completamente basado en el movimiento general del pensamiento, cuyo concepto metafísico es decisivo para el desenvolvimiento del realismo posterior á Kant. Pero particularmente predominan en él muchas arbitrariedades y caprichos individuales. Así, pues, tiene validez también en este caso el principio, de que lo casual sólo está aparentemente fuera de la ley. Justamente estos elementos arbitrarios son los que perjudicaban las consecuencias de este sistema, al cual se oponen también las tendencias generales de la época, y en el cual se hace notar principalmente una aplicación al interés filosófico, que no tuvo lugar en la época en que se originó este sistema, sino que se manifestó de lleno en el momento en que comenzó á ejercer su influjo (véase 2.º vol., núm. 6, de la *Filosofía del siglo XIX*).

Por el contrario, no se distingue tampoco el sistema de Schopenhauer del carácter general de toda la filosofía posterior á Kant, y que consiste principalmente en el gran interés que tiene por el mundo de los fenómenos, que se manifiesta á pesar de todos los conceptos auxiliares transcendentales. Las ideas transcendentales de Kant y de la filosofía prekantiana,

en las cuales fueron tomadas en consideración los justos deseos y exigencias del hombre de un mundo suprasensible, no encuentran cabida en Schopenhauer. Schopenhauer rechaza por completo del concepto de Dios, que Herbart había considerado como un concepto límite, que está fuera del campo de la filosofía. Todo el interés de la filosofía en este sistema realista se dirige hacia la realidad empírica, del mismo modo que el realismo idealista que se incluye en Kant. Esto se produce de la manera más rigurosa en Schopenhauer, porque en oposición a otros sistemas, y principalmente al de Hegel, para el cual el mundo real es la suma de todos los valores, acentúa la completa falta de valor de la existencia. Pero su filosofía no ve la liberación del mal de esta existencia, sin valor, como el idealismo platónico ó el idealismo cristiano, en la participación de un mundo suprasensible absoluto y perfecto, sino en el aniquilamiento de la existencia, en el olvido absoluto, en el nirvana de la filosofía india. Así está el pesimismo de este sistema en íntima relación con ella, puesto que niega los valores que había encontrado en el mundo real, el realismo idealista que le había precedido, y puesto que para él se ha perdido la idea de un mundo transcendente, que pudiera considerarse como sustituto.

7. Es indudable que con este desenvolvimiento la historia del realismo no está terminada. Con más razón que cualquier otra dirección metafísica, presenta en perspectiva posibles gradaciones de carácter más amplio, puesto que está en contacto más íntimo, que las restantes direcciones, con todos los estados de la conciencia científica general. Pero los síntomas de tales formaciones pertenecen aún por completo a la actualidad, para poder encontrar cabida en una ojeada puramente histórica de los sistemas metafísicos.

Solo dos puntos de vista pueden servir completamente de norma para el desenvolvimiento que entra ahora en escena. La legitimidad general, que se deja reconocer para nosotros en la serie sucesiva de las concepciones del mundo, da motivo para creer que el realismo dualístico en todas sus for-

mas se ha agotado, y que el porvenir, por consiguiente, sólo pertenece á una dirección monista de esta forma mental: tal dirección en si misma considerada, sólo es posible en una doble forma: ó bien debe tender á coronar su edificio con una concepción exclusivamente materialista ó idealista. Después que el materialismo se ha agotado en la serie de las manifestaciones (véase arriba el párrafo correspondiente al *Materialismo*), según todos los caracteres peculiares de sus desarrollos más recientes, sólo queda la segunda posibilidad: el porvenir de la filosofía debe, pues, pertenecer á un *realismo idealista*. Con mirada certera lo habían reconocido ya Fichte y Hegel. Pero como se oponían con funesta ceguedad á los métodos del pensamiento científico y á las relaciones de la filosofía con las ciencias particulares, no podían fundar en una relación viva el pensamiento fundamental de la nueva concepción del mundo, que fuese útil para el desenvolvimiento general del pensamiento científico.

Y aquí se presenta el segundo punto de vista complementario. La filosofía debe ser también realista, en el sentido de que no debe fundar un edificio de conceptos aparentemente lógicos, pero en realidad completamente fantástico, prescindiendo de la ciencia positiva; sino que debe tomar como fundamento las ciencias reales y los métodos observados y practicados en ellos, para que pueda llegar á justificarse de veras la necesidad de una filosofía científica. Esta exigencia es la que en la actualidad, como desde muy antiguo, se manifiesta de un modo perentorio, después que la fantástica asociación de ideas, la filosofía del sentimiento y el renacimiento de supervivientes concepciones del mundo, han ejercido suficientemente su influjo.

Literatura.—Spinoza: *Ethica*, Lib. I et II. *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate*.—Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt usw.* 1719. *Vern. Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge.* 1723.—Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik.* 1808. *Allgemeine Metaphysik.* 1828-1829. (Werke Bd. 3 u. 4.) *Kurze Enzyklopädie der Philosophie.* 1831. (Werke Bd. 2.)—Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellungen*, (Werke Bd. 2 u. 3.)

III.—LAS DIRECCIONES ÉTICAS

§ 26 Ojeada general sobre las direcciones éticas y su desenvolvimiento.

1. Así como en la doctrina del conocimiento predominan motivos puramente teóricos y en la metafísica motivos teóricos y prácticos al mismo tiempo, en la ética se encuentra el carácter práctico de la Filosofía, en un sentido más genuíno. En esta tendencia se complementa la doctrina del conocimiento, en tanto en cuanto está en oposición con ella. La metafísica procura ajustarse á ella en lo posible. La doctrina del conocimiento ejerce solamente, según esto, sobre la dirección ética un influjo indirecto por medio de la metafísica, mientras que la dirección metafísica y ética procuran estar en mutua y directa relación. Pero á pesar de esto, respecto á los sistemas metafísicos, las concepciones éticas logran ocupar un lugar más independiente por lo regular que otros dominios particulares de la filosofía, porque hay momentos en que las concepciones metafísicas desempeñan un papel accesorio, y pueden justificar la división de ciertas direcciones éticas. A esta relación se refiere también el hecho de que cada metafísica, por muy prácticos que sean los motivos que sobre ella ejerzan su influjo, tiende primeramente á ser una concepción general del mundo y, según esto, principalmente, una explicación teórica de los problemas generales del mundo. Por esto se distingue el carácter de un sistema metafísico, en primer lugar, por sus notas teóricas, mientras que el de una dirección ética depende de motivos ó de fines, según los cuales se aspira ó procura explicar las cosas de la vida moral.

2. Ahora bien, frente á las acciones libres de la voluntad del hombre, que constituyen el abstracto de todas las direcciones éticas, se plantean por sí mismas dos cuestiones de cuya contestación depende exclusivamente la solución de

todos los problemas de la ética; la primera de estas cuestiones se relaciona con los fundamentos de la acción que existe en el hombre, la segunda con los efectos externos á los cuales se dirige esta acción. Aquéllos los consideramos como causas interiores, en cuanto para la estimación ética sólo pueden entrar en consideración los *motivos* de la acción moral, que, como condiciones psíquicas de la voluntad, preceden á su acción; estos como consecuencias externas, y puesto que se trata aquí solo de aquéllos que deben ser queridos y deseados con conciencia, los señalamos como *finés de la acción moral*. Ambos juntamente, los motivos y fines de la acción, significan la estimación moral, que según esto, permanece siendo incompleta y parcial en tanto en cuanto no se toman en consideración ambos factores. En realidad, los motivos morales por sí solos, no tienen ningun valor, cuando para ellos no existen en parte propósitos objetivos y acciones correspondientes á ellos, y el valor objetivo de resultados útiles no es, por el contrario, moral, en el caso de que no proceda de motivos que podamos considerar como morales.

Pero solo en cuanto ambos factores, motivo y fin, se relacionan mutuamente, se ha incorporado *al desenvolvimiento de las direcciones éticas* una estimación igual de los mismos. Ciertamente, por muchos conceptos, falta aun tal estimación en direcciones modernas, en cuanto éstas prefieren parcialmente ya el valor interno del motivo, ya el elemento externo del fin deseado. Pero, en general, el desenvolvimiento de las direcciones éticas ha procedido de la reflexión sobre los motivos y se enlazó después con la del fin. En este sentido se ocupa la ética antigua de investigaciones sobre los motivos de la acción individual. Según esto, puede considerarse como *doctrina de la virtud* en sentido estricto, en cuanto, la influencia constante de motivos morales, en una personalidad humana recibe el nombre de virtud (*ἀρετή*). Ante toda consideración se impone, en primer término, la pregunta ¿qué es la virtud? es decir ¿qué asociación de motivos voluntarios debe verificarse en un hombre moral? Según esto,

tiene el valor de una suposición evidente el estimar que la virtud es una satisfacción del que la posee y que de su acción, nacen bienes objetivos; pero la naturaleza de estos bienes, no es, en general, ningún objeto de especial consideración, justificada por ella. Esto se explica fácilmente, puesto que los bienes de la vida y las normas externas de la acción dispuestas para su producción se consideran primeramente como dadas en la religión, las costumbres y el derecho, de donde nace desde luego la cuestión de como debe disponerse el hombre para contribuir en cuanto sea posible á la producción de estos bienes reconocidos como generales; mucho tiempo antes de la formación de una ética científica, se revela también dicha cuestión en los refranes y máximas, como, por ejemplo, en Grecia, en las llamadas sentencias de los siete sabios. Ciertamente mucho después y merced á crisis y transformaciones que las mismas concepciones morales de la vida experimentan, nace la cuestión que pone de manifiesto el valor objetivo de las normas morales. Los fines á cuya consecución ó negación se dirigen aquellas normas, se harán patentes según el fundamento de su estimación. Lo bueno, como fin de la acción moral, ya no tiene el carácter de postulado evidente, sino que debe problematizarse según la naturaleza del mismo y el origen de su valor. Este es, en general, el punto de vista de la ética moderna en sus direcciones existentes. Aquí ya no se pregunta «que es la virtud» sino que se atiende más al fondo. Mas bien se concentra el interés capital en la pregunta «qué cosa es un bien moral?» La ética moderna es preponderantemente, según esto, *doctrina de los bienes*. La gran ambigüedad de esta cuestión corresponde también á la gran variedad de las nuevas direcciones éticas, variedad que, además, debe acentuarse esencialmente por las influencias de la ética antigua, puesto que el concepto de la virtud y los problemas éticos, sugeridos por este concepto primeramente á la filosofía griega, también penetran en la ciencia moderna.

3. La ética antigua se atiende inmediatamente á la con-

ciencia precientífica en sus reflexiones sobre la naturaleza de la virtud. Para la conciencia se representa lo moral como un poder externo que se manifiesta en determinados mandamientos, que desde afuera se imponen al hombre. Pero estos últimos reciben preferentemente su fuerza obligatoria de dos modos: como mandatos, preceptos *religiosos* y como normas *jurídicas* (del Estado). Á ellos se asocia el dominio de la moral, pero con carácter no bien definido y principalmente en una forma que no puede concretarse claramente. Esta condición originaria de la conciencia moral la deja subsistir también la ciencia en sus comienzos. Por esto en un principio descuida los problemas éticos aplicándose exclusivamente á los problemas cosmológicos; los poderes morales, en cuanto se presentan al hombre como externos á él, se reconocen como dados, sin preguntar cual sea su origen. Se considera como virtuoso, el que es obediente á estos poderes y adquiere un alto grado de virtud aquél que se consagra á ellos con toda su personalidad, el piadoso, que honra á los dioses en una medida que se eleva sobre lo acostumbrado, el hombre heroico, que se sacrifica por el Estado ó que le otorga servicios duraderos. Evidentemente se han encerrado las reflexiones sobre la moral, primeramente, en el establecimiento de las diferencias de los hombres, según sus acciones. El problema de averiguar que cosa sea la virtud se resuelve, sin embargo, por sí mismo, según el concepto de acciones que se ajustan á la ley moral, que se desenvuelve así en sus diferentes gradaciones, desde la mera obediencia á mandamientos extremos hasta la sustitución por deberes libremente aceptados. Toda ética comienza, según esto, con una *moral heterónoma*: con un punto de vista, que acepta las normas morales como provenientes de afuera y estima la conducta del hombre, su virtud, de un modo meramente externo, según la relación de sus acciones con estas normas consideradas como poderes objetivos. Esta moral heterónoma predomina además en el comienzo de la filosofía. Se apoya ante todo en que lo moral no se ha hecho principalmente objeto exclusivo de las opinio-

nes de los filósofos, sino que principalmente tiene su salvaguardia en las máximas particulares de la sabiduría práctica, que no tiene aún ninguna relación de semejanza con las opiniones teóricas sobre las cosas.

Así se explica el hecho de que el verdadero momento del nacimiento de la ética científica, se encierra en la conciencia de la heteronomía de los mandamientos morales, que aparece ciertamente de súbito, y en el conocimiento que se asocia en seguida á esta conciencia, de que sólo el hombre puede ser la causa de tales preceptos. La sofística es la que ha hecho en Grecia este notable progreso. Ha puesto á discusión la concepción ingenua, que correspondía á la antigua moral, según la cual, la religión, el derecho y el estado, son poderes objetivos, á los cuales el hombre como tal debe acatamiento. Con esto ha socavado la moral heterónoma que hasta entonces estuvo en auge. Pero en cuanto reconocía en el hombre el creador de la religión, del derecho y de la moral, ha minado después principalmente la moral misma, puesto que consideraba sólo lo moral como creación arbitraria, que por lo mismo puede ser modificada según la libre voluntad del individuo. Esta ruina de la moral seguida hasta entonces con ingenua confianza, era necesaria en el sentido histórico para dejar el camino expedito á una conciencia moral real, con criterio propio. Pero además, se debía reconocer, ante todo, que la norma moral nace de la naturaleza del hombre. Con este conocimiento se ha hecho, pues, posible, el tránsito de una moral heterónoma á una moral *autónoma* y con él á una ética científica. El que dió este paso fué Sócrates. Es su acto más grande, y tal vez, en resumidas cuentas, el acto filosófico más grande de todas las épocas. Sócrates dió pues, con esto á la filosofía, el objeto propio sin el cual toda concepción del mundo alcanzada por otros medios, estaría privada de sus fundamentos más importantes. Pero ciertamente Sócrates dió este paso, en el empeño de retroceder nuevamente á las antiguas costumbres según las normas del bien conservadas por tradición, oponiéndose así á la tendencia

destructora de los sofistas, por donde debían sumarse á su pensamiento elementos de la primitiva moral heterónoma. Cuando hace referencia á los preceptos escritos del Estado y á los no escritos de los dioses, se atiende con esto también inmediatamente á los dos poderes objetivos que son los manantiales principales de la moral heterónoma: derecho y religión. Pero lo nuevo de su concepción ética no consiste en los juicios en los cuales se repiten las opiniones tradicionales, sino en que reduce la virtud al conocimiento y el conocimiento al conocimiento de sí mismo; es decir, *al hombre*, pero no como pretende la sofística, á cualquier hombre, sino al hombre como *género*, que como sér que piensa, según leyes universales, es considerado como el creador de la virtud. Para él el fundamento de la moral consiste, no en la obediencia externa á los preceptos, sino en el conocimiento de su necesidad. Desde el punto de vista de la reflexión ingenua, que es propia de esta primera fundación de una ética autónoma, puede el hombre también ser comprendido completamente como un sér puramente cognoscente; pero lo esencial de la concepción ahora alcanzada, consiste en que traslada el origen de la conducta moral á la conciencia humana. Por lo tanto en la pregunta socrática, como en su respuesta está ya indicado, el límite que no ha traspasado la ética antigua. La cuestión de la naturaleza de la virtud es el único problema de la ética socrática. Queda completamente sin resolver el problema del bien en su sentido objetivo, y el por qué una determinada acción sea completamente moral ó deje de serlo según sus consecuencias externas. El concepto del bien moral debe suponerse, sin duda, como realizado en las normas morales reconocidas como generales, y en esto se encuentra igualmente la significación de aquel llamamiento á los preceptos del Estado y de los dioses. Esta ética es en realidad autónoma, pero sólo en su aspecto *subjetivo*, en la concepción de la virtud como una aptitud que nace de la propia naturaleza del hombre. Pero permanece siendo heterónoma en consideración á los bienes que se consideran como objetos de esta virtud.

4. En cuanto los dos discípulos más grandes de Sócrates, Platón y Aristóteles, consideran como criterio distintivo de la virtud, no la reacción del acto sobre el agente, sino su acción objetiva inmediata, se aproximan ahora los sistemas éticos de estos filósofos, ya al desenvolvimiento de la doctrina del bien ético, como lo ha pretendido hacer también con preferencia la ética moderna. Pero igualmente se produce también en este sistema una nueva oposición que es decisiva para el desarrollo general de la ética. Se apoya en una concepción diferente sobre la naturaleza de la virtud, que encierra en sí también una posición que se deriva del concepto del bien. En Platón se basa la virtud en las propiedades originarias del espíritu; pero estas mismas corresponden á las relaciones del espíritu con el mundo de las ideas, en particular con la más elevada, con la idea decisiva, para formar el concepto de virtud, con la idea de bien. La virtud platónica se apoya de este modo en la relación inmediata del espíritu con el mundo suprasensible; su ética es, ciertamente, autónoma, en cuanto procede de la naturaleza propia del espíritu humano; pero es al mismo tiempo transcendente y forma una especie de transición entre la moral autónoma y la moral heterónoma, en cuanto en ella, desde luego, el ideal transcendente de virtud es considerado como una norma exterior al hombre sensible. En Aristóteles, por el contrario, en relación con su concepción metafísica de la asociación de la forma y de la materia, se presenta la virtud como una propiedad completamente inherente por sí misma al espíritu humano, y es, además, el primero que no la supone simplemente como una facultad originaria del espíritu, sino que procura derivarla de la naturaleza de los afectos humanos de valor universal. Así llega á una moral inmanente, que, como tal, es completamente autónoma, despojándola completamente del carácter de heterónoma.

5. Así, pues, la ética antigua, en el punto más culminante de su desenvolvimiento, había desenvuelto ya las tres direcciones fundamentales de la ética, en las cuales ó entre las



cuales desde entonces se agitan todos los sistemas de moral: el *heterónomo*, el *transcendente* y el *inmanente*. Después que las dos últimas se han desarrollado en los grandes sistemas de la filosofía antigua, experimentan sin embargo, una diferenciación en múltiples formas de carácter secundario en la filosofía moderna. Esto aparece necesariamente bajo el influjo de aquel tránsito de la ética, arriba citado, de la doctrina de la virtud á la doctrina del bien, á la cual ha dado la ética moderna su carácter especial. Este mismo tránsito sufre un influjo semejante al que en la antigüedad evoca el primer despertar de la reflexión ética. La filosofía del renacimiento es la que primero procura explicar el origen de todo lo que hasta entonces fué aceptado como una herencia tradicional, en cuanto advierte que las normas de la religión y de la moral, consideradas como inviolables hasta entonces, se desenvuelven de un modo extraordinario. La filosofía de renacimiento especula, no sólo á cerca del origen del estado y del orden jurídico, de la religión y de la cultura, sino también sobre el origen de la *norma moral*. Según esto, no se trata ya de averiguar qué cosa sea la virtud, sino en qué *consiste la moralidad*, y á qué fin responde, en primer término, que al interés. La multiplicidad de respuestas posibles á esta pregunta, es la que da origen á una gran variedad de doctrinas éticas de tendencias en parte divergentes. La filosofía del renacimiento ocupa, pues, en la historia de la ética moderna, una posición semejante á la que ocupó la sofística en la filosofía de la antigüedad. Así como ésta correspondiendo al subjetivismo de la sofística, había dado á la reflexión ética que despertaba la dirección en el sentido de una doctrina *subjetiva de la virtud*, el interés más universal de la filosofía del renacimiento, aplicado más bien al mundo objetivo, presta, desde luego, á la ética moderna también, el carácter que prevalece de una doctrina *objetiva del bien*, en la cual el concepto de la virtud antes primordial, no sólo recibe una posición secundaria y dependiente, sino que además tiene más significación para la moral práctica que para la misma teoría ética.

§ 27.—Sistemas de moral heterónoma.

I. Aunque, como arriba se ha observado, solamente tuvo comienzo la ética científica, propiamente hablando, con el desenvolvimiento de los sistemas autónomos, con esto, sin embargo, la moral heterónoma no ha sido extraña por completo á la ciencia. En general, donde se presentan en vastas proporciones las concepciones del mundo, en donde han dejado de vivir las antiguas concepciones y aun no se han echado las bases de otras nuevas, nace la suposición de una causa heterónoma de la norma moral, la cual es más adecuada para un sistema crítico que la que en circunstancias análogas se presenta en el dominio de la doctrina del conocimiento, el escepticismo, que atestigua también este parentesco mental con aquélla, en cuanto frecuentemente se asocia á una acentuación enérgica de la necesidad de una fe que viene en ayuda de la ciencia. Entonces se presenta aún otro momento, el cual da lugar á las concepciones heterónomas en una singular manifestación digna de tenerse en cuenta en la historia de la reflexión ética. Consiste en que la acentuación externa del origen autónomo de la norma moral, salta por sí misma por encima de una concepción heterónoma, de modo que se puede observar aquí una singular *coincidentia oppositorum*, pero completamente fundada en la naturaleza de la voluntad. Ahora bien, tan pronto como la autonomía moral se considera como una arbitrariedad subjetiva del individuo, ó de una determinada sociedad culta que obra según determinados intereses, tal autonomía, para cualquier otro individuo, ó cualquiera otra parte de la sociedad que se mantiene fuera de una ley autónoma que da la sociedad, se transforma en una heteronomía. Suponiendo que cada hombre fuese el propio creador de las normas, á las cuales se atiene en su acción, esta ley autónoma para él, sería heterónoma para el prójimo; sí, puesto que además esta ley subjetiva puede ser cambiada

por otra en todo momento por cualquier individuo; en último término para el mismo individuo sería también heterónoma. La arbitrariedad absoluta se convertirá en capricho, que se cierne como un poder extraño sobre su propio autor, poder que en cada momento puede amenazarlo con un nuevo mandamiento inesperado para él mismo. Así pues, en realidad, la sofística imprimió á la reflexión ética aquel vigoroso impulso, porque en lugar de la heteronomía originaria de la moral objetiva, establecía la autonomía subjetiva de la voluntad ilimitada, que, por lo mismo, se convirtió en una heteronomía de la arbitrariedad. Según esto sólo puede considerarse como moral autónoma la que funda sus normas en la naturaleza universal del hombre, no la que las funda en la voluntad ocasional de cada sujeto particular. Este paso de la arbitrariedad, subjetiva á la exigencia de la universalidad, lo ha dado, ciertamente, Sócrates, el cual se ha considerado por lo mismo como el fundador de una moral autónoma.

2. También en el desenvolvimiento posterior de la ética se señala después el nacimiento de formas heterónomas en estado de transición de carácter crítico y general, en los cuales los fundamentos de una moral autónoma existentes hasta entonces y las concepciones generales del mundo, con las cuales están en relación, se han hecho fluctuantes y no se lograron otros nuevos. Pero, además, exigen tales sistemas heterónomos de origen posterior, distinguirse de la forma precientífica originaria de la ética heterónoma, por lo mismo que no retroceden como ésta á los diferentes manantiales, religión, ley, costumbre, uso, sino que reconocen exclusivamente como reguladoras normas externas. Por esta única derivación, que sólo es propia de la teoría y de ningún modo de la realidad, se presentan también igualmente tales sistemas de origen posterior como productos de una reflexión ética. Entre todos aquellos mandamientos que se presentan al hombre como externos, sólo hay dos, según esto, cuya observancia sea relativamente fácil, el precepto *religioso* y el precepto *jurídico*, que deben ser preferidos á las diferentes fuentes de

moralidad; bien se descubra en este origen una muestra de su validez ó, por el contrario, un motivo para combatirlos. Los sistemas de moral heterónoma degeneran, según esto, en la *heteronomía religiosa y política*, y ambos pueden, según las circunstancias, seguir una tendencia ética conservadora ó revolucionaria. En sí misma considerada, la ética religiosa es heterónoma. Es muy dudoso que baste definir la religión como lo hace Kant al considerarla como «una interpretación de la ley moral como precepto divino». Por el contrario, no se puede dudar que toda religión concibe la ley moral como precepto divino. Por esto los sistemas de moral toman siempre un rumbo hacia la heteronomía con una tendencia religiosa fuertemente marcada, é igualmente se produce esto en los periodos y direcciones mentales que al mismo tiempo prestan homenaje al escepticismo místico que se desarrolla en un campo semejante. Así predomina desde el comienzo de la filosofía cristiana la moral religiosa de carácter heterónimo. Retrocede más bien hacia una moral autónoma al admitir la doctrina aristotélica de la virtud, ó se asocia con elementos de la moral autónoma en la escolástica, para oponerse en la decadencia de la misma, en el nominalismo escolástico, nuevamente con intencionada parcialidad, á todas las explicaciones que ponían la mira en motivos mundanos. Una vez más, finalmente, ha acentuado la ortodoxia teológica del siglo xviii, en su lucha contra el librepensamiento, el punto de vista heterónimo, en cuanto se eleva principalmente en el llamado utilitarismo teológico de los ingleses hasta la afirmación de que las normas morales según su propio contenido, son contingentes derivando su valor y utilidad del hecho de ser preceptos divinos.

3. De un modo más raro que la heteronomía religiosa se ha presentado la política en la historia. Pues por segunda vez ha desempeñado un papel significativo, como compañera inseparable de la revolución política; primeramente como una reacción de la revolución inglesa del siglo xvii en la ética de Tomás Hobbes, asociada al mismo tiempo con una dirección

política de carácter conservador, y después en la filosofía que precede á la Revolución francesa del siglo XVIII, con tendencia revolucionaria, asociándose, según esto, con la exigencia de un «cambio» radical del concepto de valor moral que hasta entonces ejerció influencia. Una dirección emparentada con ésta, se origina en el período del marasmo revolucionario, de la literatura alemana, así como también en el período romántico en sus comienzos. En parte se repite también en los esfuerzos de nuestra literatura novísima. Todos estos cambios de una moral heterónoma son al mismo tiempo producidos por una reacción enérgica del yo consciente de sí mismo, contra toda clase de normas impuestas á él desde afuera. Con esto esta reacción puede ya poseer un carácter egoísta único, como sucede en Max Stirner, ó bien buscar la formación del ideal de la libre personalidad ilimitada, como sucede en la moral aristocrática de Federico Nietzsche. Pero también este ideal se apoya en la hipótesis de que la norma moral no es inmanente á la naturaleza del hombre, como la ley del entendimiento, sino que puede ser arbitrariamente creada por el hombre, y según esto, en todo momento, puede cambiarse nuevamente por él. Esta dirección que en parte ha producido en alto grado el nuevo desenvolvimiento del arte y de la ciencia, según las tendencias propias á los nuevos ideales y valores, y que en parte ha nacido del impulso general del individuo á hacer prevalecer la autonomía de su voluntad, comprende en sí, naturalmente, los momentos de la heteronomía religiosa y de la heteronomía política: quiere ser una «transmutación de todos los valores». Pero en cuanto en ella, ya son estimados principalmente los motivos religiosos, ya los políticos y sociales, como el origen de la norma válida dentro de cierto y determinado período, el punto de gravedad fluctúa, entre la heteronomía religiosa y la política.

4. El mal de que adolecen toda moral heterónoma, procede de querer sacar la moralidad del conjunto de los actos humanos de naturaleza espiritual. La moral heterónoma

respecto del problema moral, adopta en parte, el mismo punto de vista ingenuo de una reflexión, que comienza justamente primero, que, el que la sofística había adoptado respecto de todas las creaciones del espíritu humano, tanto de las sociedad y del lenguaje, como de la moral y de la religión, partiendo lógicamente de un punto de vista desenvuelto de una manera rigurosamente subjetiva. Sólo se consideraba, según su opinión, como natural y originario, lo que el individuo posee solamente por sí mismo, lo que él llama suyo independientemente de las relaciones con otros hombres. Consideraba la misma sociedad y sus manifestaciones como el resultado de un desenvolvimiento, como artificial. Pero, en realidad, tiene el mismo valor para todas estas creaciones universales de la vida total del hombre que para el lenguaje, que es la más primitiva de las mismas. Tan absurdo sería querer admitir que el lenguaje se haya originado por un convenio, puesto que tal convenio supone ya la existencia del lenguaje, como que la misma sociedad, la familia, la moral, la moralidad sean creaciones originadas arbitrariamente y, por consiguiente, que también en cada momento puedan ser destruidas ó cambiadas. Mas bien son manifestaciones de un desenvolvimiento y de una intensiva transformación, que, en su proceso más general, son tan independientes del influjo de la voluntad individual del hombre, como las normas de nuestro pensamiento lógico ó las leyes de las sensaciones, de los sentimientos y de los afectos. En todos estos dominios, puede la voluntad individual, dentro de la limitación á ella asignada, obrar á su antojo, lo mismo que con el lenguaje transmitido. Pero ni los ha creado de la nada, ni puede aniquilar arbitrariamente ninguno de ellos, como si se tratase de hacer nuevamente con ellos almoneda adquiriéndolos en pública subasta ó en otra forma.

Tales concepciones, que nacen de la conciencia que sueña con una autonomía absoluta del individuo frente á la sociedad, se apoyan en el desconocimiento de la verdad expresada por el primer fundador de una moral autónoma y al

mismo tiempo inmanente, por Aristóteles, según el cual, el hombre es un «animal político», verdad á la cual está también estrechamente unida la otra, según la cual, la vida social está también regulada por determinadas leyes, como la vida del individuo. Se comprende que esto sea desconocido con muchísima frecuencia en períodos de crisis políticas, religiosas ó sociales. En el momento en que las formas de la vida social tradicionales se conciben sometidas á una poderosa transformación, se enseñorea fácilmente del individuo la opinión de que son por el mismo establecidas, y considera los bienes heredados de la cultura como una norma extraña á él, á la cual podrá oponer una creada por él mismo, mientras pasa por alto las nuevas formas, que, sin su cooperación, cambian la vida y el influjo de la sociedad, sacándola de las viejas. Así se apoyan todas estas concepciones en un error, que igualmente ha procedido de la estrecha relación de la moral con la voluntad: en el error que precisamente considera la ciencia con respecto á las leyes de la acción de modo muy distinto al que tiene lugar con las leyes del conocimiento, no teniendo, según esto, la ética que explicar y desenvolver las leyes de la acción moral, del mismo modo que la lógica las del pensamiento, sino que puede producirlas por sí mismo.

Literatura.—Platon Euthydemos, Protagoras, Gorgias. (Kritische Erörterung der sophistischen Ethik.)—Thomas Hobbes, The elements of law, chap. 6. De cive, cap. 12.—Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum. 1845.—Fr. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. 1876. Zur Genealogie der Moral. 1887.

§ 28.—Sistemas de moral transcendente.

1. La moral transcendente considera las normas morales como leyes, que son inmanentes á la voluntad humana. Pero las considera al mismo tiempo como fundamento de la deter-



minación de la voluntad, que le corresponde, no á causa de su natural disposición y en la medida de su relación con los restantes fenómenos empiricos de la conciencia, sino que proceden además de una relación estrecha del conocer y del querer con el mundo suprasensible. Así, pues, constituye la moral transcendente una transición entre el sistema heterónomo y el autónomo. Pertenece al último, porque procura explicar la acción moral según la naturaleza del hombre; se inclina al primero, porque en esta naturaleza del hombre introduce un doble punto de vista sensible y suprasensible, para poner exclusivamente, á consecuencia de esto, en relación estrecha con el mundo suprasensible la norma moral, de modo que vuelve á presentarse la misma con carácter heterónomo frente á la naturaleza sensible del hombre. Ahora bien; puede tener la heterotomía de la norma moral transcendente un *doble* sentido, según la concepción predominante de la voluntad. Si la voluntad misma se deriva, según parece ser, en toda la filosofía antigua del conocimiento y, por consiguiente, la buena voluntad del conocimiento claro y adecuado, hay que interpretar las normas morales en primer lugar como normas de conocimiento; pero además como verdades que dimanar para el hombre de una fuente suprasensible. Por lo tanto, está próximo también al mismo tiempo el gran adelanto, por el que se retrotrae la oposición de lo moral y de lo inmoral á aquella doble forma de conocimiento sensible y suprasensible. Si por el contrario, se considera la voluntad como una fuerza específica que se diferencia fundamentalmente del conocimiento, será entonces inaccesible el origen de la moralidad á la función del conocimiento, como una función específica, y en cuanto se considera como punto de partida de la oposición moral esta desunión del conocer y del querer, se origina ahora la opinión de cómo, acentuando la asociación del conocimiento á la sensibilidad, se descubre la oposición en la sensibilidad y en las inclinaciones sensibles, á las cuales compensa la voluntad moral en su causalidad empírica. De estas dos formas de la moral transcendente, la *intelectualista* y la *voluntarista*, es la

primera, no solamente la más antigua, sino que también ha permanecido siendo la única hasta el novísimo desenvolvimiento de la filosofía. Kant, justamente, es el que le opuso una moral transcendente en una forma voluntarista.

2. El intelectualismo transcendente ha dado a la filosofía platónica su primera forma que sirvió de modelo por espacio de mucho tiempo. Partiendo del principio socrático de que la virtud y el conocimiento son una misma cosa, considera Platón la acción moral como una manifestación necesaria del conocimiento intelectual, y, en cuanto los conceptos, son copias de las ideas suprasensibles, del conocimiento de las ideas, principalmente de la más elevada, de la de bien. Puesto que en el concepto del bien se refleja la más perfecta de las ideas, la virtud suprema es la sabiduría, que no es otra cosa que el conocimiento de esta idea y la aptitud para encarnarse en cuanto es posible en la sensibilidad. Por esto, las demás virtudes, la fortaleza y la templanza, están subordinadas a ella y juntas originan la cuarta virtud armónica, la justicia, fundándose todas solamente en el predominio de la sabiduría sobre los elementos inferiores del espíritu. Esto se expresa de una manera más clara que en la ética platónica, en su política, porque aquí las virtudes se asocian a clases particulares de la sociedad, por donde la relación interior de predominio de la sabiduría se cambia en la relación exterior de la ciencia ó del conocimiento demostrativo.

3. Puesto que el intelectualismo transcendente de Platón hace nacer la norma moral como los conceptos, principalmente de una intuición intelectual inmediata de la idea objetiva de bien, puede considerarse su moral como objetiva. Como tal es el complemento necesario del idealismo objetivo. Ambas, además, ajustándose a una forma mental seguramente apriorista, están estrechamente unidas al concepto platónico de alma. Pues sin que el espíritu, como un ser intermedio entre el mundo de las ideas y el mundo de los sentidos no fuese apto para la intuición de las ideas, por una parte, y, por otra, para la influencia en el mundo sensible, sería



inconcebible tal relación inmediata del bien en su forma objetiva con su acto subjetivo. Pero por esto se producía también ahora aquel cambio del concepto del alma, que implicaba en *la concepción cristiana del mundo* un cambio correspondiente de estas concepciones éticas fundamentales. A medida que las ideas tomaron un carácter subjetivo, en cuanto primeramente se convertían en el pensamiento de Dios, y después en las ideas humanas, que bajo la influencia de las cosas sensibles son consideradas como pensamientos divinos y, finalmente, teniendo en cuenta las ideas innatas y particularmente las ideas suprasensibles, arraigadas directamente por Dios en el espíritu humano, se cambió también la ley moral en una verdad innata que tiene su origen, no en la concepción de un objeto suprasensible, sino en la participación del espíritu divino en el humano, fundándose, en último término, en una comunicación de los espíritus. Con esto recibe la conciencia una interpretación al mismo tiempo religiosa y filosófica. El «dictamen de la conciencia» es el único acto en el cual se manifiesta en circunstancias especiales esta participación de la verdad moral. Frente a ella subsiste, como un acto histórico análogo, la comunicación de la ley moral a la humanidad, la revelación, que según la vieja concepción cristiana, se transmitió por medio de Moisés a los profetas y a Cristo.

De este modo, desde el comienzo de la filosofía *moderna* se ha cambiado también en este punto el intelectualismo de Platón de carácter transcendente y objetivo, en otro de carácter subjetivo. Se puede considerar este punto de vista como *intuicionismo*, porque lo más importante en él consiste en que el precepto moral es una verdad inmediata é interiormente conocida, que, como tal, se opone a las verdades empíricamente conocidas, que vienen ciertamente por otros medios externos y distintos. De este modo constituye el intuicionismo una parte integrante de todos los sistemas racionalistas anteriores a Kant, tanto realistas como idealistas. En ambos está principalmente unido con estrechos víncu-

los á aquel concepto del conocimiento intuitivo, el que ha perfeccionado el moderno racionalismo, apoyándose en la evidencia matemática. Con frecuencia se pretende también, según esto, considerar el contenido de la ley moral como una evidencia inmediata, y en este sentido es, referido en parte á la universalidad empírica de esta ley y, en parte, á su necesidad para la vida humana, por donde se producen, por consiguiente al mismo tiempo, puntos de contacto con las direcciones éticas empíricas. Pero su desenvolvimiento más vigoroso lo recibe el intuicionismo moral en el sistema de Espinosa, que renuncia expresamente á todas estas relaciones con la experiencia. Justamente se había hecho predominar aquí el mismo concepto de bien sobre el dominio de la moral, en cuanto se aplicaba al amor intelectual á Dios inmediatamente unido con el conocimiento de Dios, idea puramente religiosa, que excluye por sí misma el concepto de la moral activa empírica. Así la piedad, según Espinosa, es un «afecto pasivo», que apoyándose en un conocimiento adecuado, es un estado imperfecto del espíritu. Además, así como las restantes direcciones del intuicionismo, procuraban mantenerse generalmente en inteligencia con la moralidad empírica, había, por el contrario, otra concepción, que está fundada en el intelectualismo de toda esta dirección, que hacía honor con más ó menos predilección á la realidad moral adecuada á otras manifestaciones de la misma dirección, y que consiste en retrotraer las leyes morales de bien y mal, justo é injusto, á aquella oposición intelectual del conocimiento adecuado é inadecuado, claro y obscuro, que en las teorías del conocimiento correspondientes á este sistema, desempeña un papel tan importante. Pero justamente por esto, el carácter moral específico del concepto se borra, y el mismo concepto de la moralidad se oculta á la investigación metafísica.

4. La forma *voluntarista* de la moral transcendente, que Kant ha desenvuelto, puede designarse como «imperativismo» á diferencia del «intuicionismo», porque en él debe considerarse como último fundamento de la moralidad, no una

concepción, sino un precepto originario, un imperativo moral; pero que debe considerarse completamente como origen transcendente del bien, como en su sistema respectivo lo es la intuición. En dos caracteres se diferencia este punto de vista del intuicionismo. En primer lugar, hay que reconocer aquí la voluntad, no sólo en su propiedad específica, sino que además debe ser regulada en cuanto opuesta al conocimiento, puesto que la voluntad, como potencia transcendente, se opone á la actividad intelectual limitada al mundo sensible. En segundo lugar, en vez de aquellas diferencias intelectuales de la representación clara y obscura, que en el intuicionismo deben sustituir á la oposición moral, se presenta la oposición de las tendencias de la voluntad y de las tendencias sensibles. Por estos cambios está impulsado el imperativismo á una aproximación á la moral empírica y á los sistemas de moral inmanente, puesto que no concibe la voluntad como una mera conveniencia de la inteligencia, y la acción humana como un resultado de las ideas aceptadas de afuera, sino como una facultad inmanente, cuya relación real con las tendencias reconoce como motivos originarios de la acción. Pero, por otra parte, se enreda el imperativismo en una doble contradicción con la experiencia, ante todo, con las cosas de la experiencia moral. En primer lugar, según ella, no se deja descomponer precisamente la voluntad en una actividad intelectual; pero tampoco se deja aislar de ella como una facultad que se opone de una manera completamente irregular á las funciones intelectuales, retrotrayéndola á un origen transcendente, independiente de ella. En segundo lugar, la relación que aquí se establece entre la voluntad y el instinto, encierra en sí mismo propiamente hablando, la suposición de una doble voluntad; es decir, de aquella voluntad suprasensible de la cual debe depender la naturaleza suprasensible del hombre, sobreponiéndose á toda la existencia sensible y de aquella voluntad empírica que se manifiesta en los instintos y que también se origina de la naturaleza empírica y sensible del hombre. Esta concepción es, en última

instancia, mística, y en verdad tiene esencialmente más de misticismo que la doctrina intuicionista, porque la última, si bien retrocede á una concepción intuicionista, la considera sin embargo análoga á la concepción sensible y real, de modo que el proceso de la intuición moral aparece siempre como representable. Á tal representabilidad renuncia por completo el imperativismo. Pues una voluntad pura, libre de todo elemento representativo y emotivo, es por sí misma considerada inconcebible, porque es un concepto extraño á todos los hechos reales. No lo es menos la consecuencia general que se hace lógicamente necesaria, según la cual esta voluntad suprasensible en el momento en que se determina á la acción, se «convierte en un fenómeno sensible» subordinado á la causalidad natural de la cual antes no dependía, lo cual constituye una nueva concepción, que viene á ser una aplicación particular de la doctrina mística de S. Agustín de la pérdida de la libertad originaria, por la caída. Pero la concepción es ciertamente una consecuencia necesaria del mismo carácter místico originario del concepto transcendente de voluntad, que únicamente puede aplicarse á las cosas de la experiencia por medio de muchas representaciones místicas auxiliares.

Literatura.—Platon: Philebus, Staat, bes. I-IV, VI, X.—Descartes, Meditations, IV.—Spinoza, Ethica, III-V. De intellectus emendatione.—Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, bes. Abschn. I u. III. Kritik der praktischen Vernunft, 3. Hauptstück. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

§ 29.—Sistemas de moral inmanente.

I. En el desenvolvimiento de la ética se han verificado ensayos de una moral inmanente, de un modo muy distinto al que tuvo lugar en los sistemas de moral heterónoma y transcendente. Pero no en todos ellos se desenvuelve mera-



mente el principio de la inmanencia. Más bien han conservado estos ensayos elementos de la moral transcendente y hasta de la moral heterónoma, como también, por el contrario, algunos, sistemas de la última forma se relacionan más con las cosas empíricas de la vida moral, y con esto al mismo tiempo con los conceptos de la moral inmanente. En cuanto los sistemas de moral inmanente, procuran considerar la naturaleza de la moral según la naturaleza del hombre, según ésta se manifiesta en la realidad empírica, se le ofrecen dos caminos para conseguir este objeto. Pueden fijarse en primer lugar en las propiedades internas, que determinan el concepto de la moralidad: entonces consideran como objeto propio la investigación y organización del concepto de virtud; la misma ética supone en este caso, de un modo preponderante, el carácter de una doctrina de la virtud. Pero en segundo lugar, pueden también procurar dar cuenta de los fines externos, de cuyas tendencias la acción humana saca un fin moral; entonces se ocupan, en primer término, del concepto del bien moral, y la ética tomará entonces el carácter de doctrina del bien. La primera de estas direcciones es la más próxima; la segunda se inaugura, como ya se hizo resaltar, partiendo de una escala general progresiva de la reflexión ética. Por esto la ética antigua se aproxima por completo a una doctrina de la virtud, mientras que la moderna, dentro de un círculo más ó menos reducido, se asocia con una doctrina del bien ético. Pero con esto, la clara distinción del punto de vista, tanto de la doctrina de la virtud como de la doctrina del bien, se enlaza ahora con el desarrollo de los sistemas inmanentes. Por una parte logran ciertamente los conceptos de virtud su significación clara y singular al hacerse el ensayo de derivarlos de la propia naturaleza del hombre, derivando lo moral de las disposiciones psíquicas, como también de los actos religiosos. Pero no se afirman menos, sin embargo, los conceptos de bien y de valor, como específicamente éticos desde el momento en que se ponen en relación con fines humanos empíricamente asequibles. Por lo mismo coinciden también en

muchos sentidos los sistemas heterónomos y transcendentales de la doctrina de la virtud y del bien. Tanto en la ética platónica, como en la de Kant, lo bueno es al mismo tiempo un concepto ético y un concepto religioso, y el conocimiento y la voluntad en cuanto dirigidos al bien, son al mismo tiempo virtud moral y deber religioso. Pero carece de relación directa con los bienes, principalmente con el soberano bien, y á consecuencia de esto en una relación de la virtud dirigida al soberano bien con la vida empírica del hombre, porque el soberano bien al mismo tiempo es un objeto transcendente. Ciertamente, en los bienes subordinados y en las pequeñas virtudes procuran contentarse estos sistemas buscando un suplemento en la realidad sensible. Pero por lo tanto, se mezclan aquí, además regularmente con elementos de una moral inmanente. De esto se deduce que los sistemas de moral inmanente se desdoblan en una dirección subjetiva y objetiva, cuya designación general podemos otorgarle, después de aquella preponderante dirección lograda por el examen de la materia, que se nos presenta primeramente como un *sistema de la virtud*, y después como *sistema de los bienes*. Las formas subjetivas nacen justamente además, para determinar aquellas propiedades de la vida espiritual, que para sus poseedores están asociadas al más grande sentimiento de la dicha. Son, por congruente, únicas, como Aristóteles lo ha manifestado expresamente, en cuanto para ellas el fundamento de la acción humana es la «eudemonia»; es decir, el sentimiento subjetivo de la dicha. En este sentido más general, son eudemonísticas todas las doctrinas de la virtud de la antigua ética, desde Sócrates hasta el escepticismo y el epicureísmo. Pero se separan, según la relación en que ponen este sentimiento subjetivo, con las manifestaciones externas y circunstancias de la vida, y, por consiguiente, también en particular con los objetos que constituyen la felicidad externa. Aquí se bifurcan en dos direcciones opuestas, y en una tercera que ocupa un lugar neutral entre ellas. Las primeras son, el *rigorismo* de los cínicos y de los estoicos, de una parte, y el

hedonismo de los cirenáicos y epicúreos, de otra. Aquél se relaciona negativamente, y éste positivamente con el destino externo de la vida. En la propia satisfacción de la personalidad y en el ejercicio de su independencia del destino externo de la vida, ve aquél la esencia de la virtud; en el goce de los bienes de la vida externa; en entregarse á ellos de modo que se la garantice la forma más duradera de la satisfacción la vincula éste. *El punto neutral* é intermedio entre estos dos extremos, que fué señalado por Sócrates, y después en un desenvolvimiento más completo por Aristóteles, procura determinar el concepto de la virtud, según la relación íntima de las emociones espirituales entre sí, así como puede establecerse de una manera relativamente independiente de la relación con los bienes de la vida. La formación de este concepto de virtud puramente inmanente, conduce así al principio del justo medio formulado por Aristóteles, según el cual, la virtud es un hábito intermedio entre afectos opuestos: la fortaleza ocupa el lugar intermedio entre la cobardía y la temeridad, la generosidad entre la avaricia y la prodigalidad, etc. Pero Aristóteles completa este principio con el diánoético que se añade al sistema de las virtudes éticas, en el sentido del rigorismo, por la particular estimación de tales virtudes en cuyo goce, la personalidad sólo depende de sí mismo.

2. *En la ética moderna* continúa imperando el concepto de la virtud de los viejos sistemas. Constituyen en una ó en otra forma complementos del desenvolvimiento de la cuestión del origen y esencia del bien moral. Pero el objeto principal de este desenvolvimiento se dirige á la determinación del *valor objetivo*, que debe ser reconocido como fin moral. Esta cuestión objetiva nace en el momento en que la ética teleológica retrocede para mezclarse con las concepciones transcendentales platónico-cristianas y aristotélicas, dando lugar á una reflexión filosófica independiente. Ahora, además, se origina la necesidad de fundamentar la moral de un modo puramente natural. Este cambio brusco está, según esto, principalmente unido á la secularización de la filosofía, y por éste al



influjo de la nueva concepción de las ciencias de la naturaleza. Al considerar la naturaleza como un todo, originado por sí mismo según leyes inmanentes, se pretendía también explicar la acción moral del hombre, por su tendencia general al predominio y utilización de la naturaleza para fines humanos. Así se suscita la cuestión por la cual, se deduce esta acción utilizable dirigida hacia afuera, ya en interés del individuo ó de la sociedad, y, en el primer caso, además, ya por el interés del mismo agente ó del prójimo. De este modo se originan primeramente dos direcciones fundamentales de la ética objetiva inmanente: *una individualista* y *otra universalista*, de las cuales la primera se subdividía inmediatamente en dos ramas, una *egoísta* y *otra altruísta*. La segunda dirección universalista, por el contrario, se asocia desde luego con el pensamiento de una perfección gradual del bien moral, puesto que ésta considera toda acción para la sociedad, no solamente como un todo colectivo, sino también como un todo que se desenvuelve en sí mismo, que se eleva con su fin general sobre la actualidad y sobre la existencia individual. La ética universalista se ha transformado, según esto, en una ética que es al mismo tiempo *evolucionista*. La moral que en tal forma acepta como objeto propio la comunidad, puede, sin embargo, ver el valor de la comunidad ó en los mismos sujetos que la constituyen ó en los valores espirituales objetivos que de ella nacen. Por esto degenera otra vez definitivamente el universalismo evolucionista en una forma subjetiva y en una forma objetiva. Estas diferentes direcciones se presentaron en la historia de la filosofía moderna en parte juntas y en parte una después de otra. En general, el proceso del desenvolvimiento se hace mejor desde el sistema individualista al universalista, y desde el subjetivo al objetivo. Tampoco faltan concepciones, que subsisten simultáneamente en varios movimientos de retroceso opuestos á la lucha, de tal modo, que aun se presentan en la ética actual estas direcciones diferentes al mismo tiempo mezclándose también en parte con la moral heterónoma y transcendente.

3. En el comienzo de la filosofía moderna se encuentra el ensayo de fundamentar la moral sobre el egoísmo, como teoría que está más próxima á emancipar la reflexión ética de los vínculos de todas y cada una de las tradiciones. Nace en Tomás Hobbes, mezclada con su heteronomía política, asociación que se verifica de un modo natural y concebible. Por lo tanto, después que el orden jurídico dado es reconocido como el fundamento de la moral subsistente, se responde ahora á la primera cuestión general, que consiste en averiguar como este orden jurídico se ha originado, de un modo más fácil, cuando se suponen como causas del mismo motivos egoístas. En este sentido se encuentran ya en la sofística los primeros fundamentos para esta asociación, así como también después todo ensayo que se hace para elevar el principio de la autonomía de la voluntad al punto más culminante, conduce á á un retroceso en el sentido de la heteronomía pura. Además, la filosofía moderna del siglo xviii, principalmente en su forma racionalista y bajo la dirección de Helvetio, ha defendido la moral egoísta llegando á resultados semejantes. Al mismo tiempo se origina en Helvetio y sus compañeros, aún más que en Hobbes, la necesidad de apelar á aquella relación con la heteronomía política ó religiosa como elemento auxiliar, principalmente cuando, según estos fundamentos, hay que dar una cuenta exacta de las cosas de la vida moral: De este modo se fundamenta ahora el origen de las concepciones morales que implican en sí una abnegación para los demás ó para toda la comunidad, puesto que el prudente jefe de Estado reconoce ciertamente como necesaria tal limitación del amor imaginario de sí mismo, utilizable en interés del individuo, habiendo creado, según esto, un paliativo contra el egoísmo ilimitado. En su derivación de los motivos de la voluntad, según esto, la moral egoísta es siempre moral reflexiva. El hombre, por lo tanto, es solamente un sér que obra según motivos racionales, y la voluntad un facultad que se mueve exclusivamente por convicciones lógicas.

4. El mismo punto de vista ha prevalecido en general tam-

bién en la segunda forma de la moral individualista, en el *altruismo* primitivo. Pues la ética altruista se origina de la egoísta, al suponer que cada manifestación del orden de la vida que se separa de los peligros del egoísmo ilimitado, que hace ostensible la teoría egoísta en un mandamiento heterónomo, debería originarse como autónoma en cada hombre en particular, por una convicción racional acerca de sus verdaderas ventajas. Así, es siempre esta primitiva forma del altruismo, el reflexivo, un altruismo de base egoísta, ó mejor dicho, una forma intermedia entre el egoísmo y el altruismo propiamente dicho. Entra completamente dentro de él, puesto que también la moral reflexiva altruista no puede estar privada de motivos heterónomos en forma de moral religiosa y de ordenación política de la sociedad, y, según esto, exige derivar de una mezcla de estos factores, el orden moral de la vida. El sistema ético de Juan Locke, representa este grado de reflexión moral, y sus fundamentos esenciales están aún contenidos en el «utilitarismo» de Bentham, el cual, procura dar una fórmula exacta de la regla á que debe ajustarse la norma de la acción altruista, en cuanto considera el bien del mayor número posible de individuos humanos, como el fin de la actividad altruista, por donde ciertamente, al mismo tiempo, traspase los límites de la moral individualista.

Un altruismo puro, no fundado ciertamente en la reflexión egoísta, podía, desenvolverse en verdad, de un modo natural cuando se presento el tránsito de la moral reflexiva á *la moral del sentimiento*, en donde ahora el sentimiento inmediato de la simpatía y del amor, podían ser aceptados como motivos desinteresados de acción. Con éxito ha dado este paso Shaftesbury el cual, como á los motivos altruistas, concede también derecho á los motivos egoístas, logrando un sistema de moral, que traslada á la forma de la doctrina del bien ético, el pensamiento fundamental de la doctrina aristotélica de la virtud, el principio del justo medio. Traslada, según esto, la esencia de la moral á una dirección armónica que ajusta y regula la mutua relación entre lo mío



y lo tuyo, y el del interés del bien particular y del bien general. Después se completó el sistema por David Hume y Adán Smith, que con fortuna se sirvieron aquí además del principio psicológico de la asociación. Pero en realidad, existe solamente en esta aplicación la más sutil elaboración psicológica del pensamiento, expresado ya en la moral altruista reflexiva, en cuanto toda acción, para el bien de los otros, procede de una transferencia del individuo mismo al prójimo. Este precedente de la transmisión que en el dominio de la reflexión se hacía difícilmente creíble, ganó, al parecer, una verosimilitud interior por su aplicación al sentimiento.

5. Entre los sistemas universalistas, se cuentan aquéllos que solamente ven en la sociedad la suma de individuos que la constituyen, aproximándose así al altruismo individual, por lo cual también estas dos concepciones, sin límites precisos, se compenetrán mutuamente. Por regla general, está de acuerdo la motivación psicológica con ellos y ciertamente se presenta la diferencia en la fórmula general del principio moral. Así se caracteriza como individualismo el principio de la «simpatía» de Hume, sin duda á causa del carácter subjetivo del sentimiento de simpatía, y, por el contrario, el principio de Bentham «del mayor bien posible para el mayor número posible», como universalismo subjetivo. También pertenece á esta dirección la ética de Leibniz (que se relaciona estrechamente con la «armonía de las mónadas»); pero sólo bajo el poderoso influjo del pensamiento evolucionista y con una adición de la moral transcendente condicionada por un fundamento metafísico; entre los nuevos sistemas con la misma vigorosa acentuación simultánea del evolucionismo, por una parte, y de la autonomía de la voluntad por otra, está el de Herbert Spencer, considerado como un moderno utilitarismo. En cuanto esta concepción considera lo útil, ó sea el bien para todos, como principio fundamental de la moral, es en cierto sentido al mismo tiempo individualista y universalista. El bienestar subjetivo del individuo es el último fin de la vida humana; pero hay que reconocer, que cada in-

dividuo posee el mismo derecho á un bienestar subjetivo. Entre las condiciones del mismo se exige, sin duda, por lo tanto, dar cuenta de todo lo que requiere ser señalado como un bien, tanto en las necesidades diarias de la vida sensible, como en el sentido de lo que corresponde á la vida espiritual superior. Según esto, el utilitarismo se relaciona, por regla general, en estas últimas determinaciones del fin moral, con los postulados prácticos del carácter general adecuados al hombre. Aquí se coloca ahora en una marcada oposición con este universalismo utilitario ó subjetivo, el objetivo. Mezcla principalmente el valor de los bienes morales, no teniendo en cuenta el bienestar subjetivo que pueden producir en estos ó en aquellos individuos, sino según su significación objetiva, como acciones de toda la vida espiritual de la humanidad. Según esto, deben considerarse aquí los valores de toda la vida espiritual, en la religión, el arte y la ciencia, tanto en el desenvolvimiento de los caracteres nacionales como de los universales humanos, como bienes objetivos, que como tales, al ser independientes también del efecto satisfactorio que pueden ejercer sobre este ó sobre aquel individuo, poseen un fin propio. La tendencia á estos bienes y á su perfección, así como también á los medios externos para su realización puestos exclusivamente por su propia voluntad, constituyen, según esto, para esta forma del universalismo objetivo, el único concepto de lo moral. Esta tendencia, que tiene al mismo tiempo un carácter esencialmente evolucionista, se ha originado de un modo preferente en la filosofía alemana del siglo XIX, incluyendo en ella la inclinación á estudios que entran dentro de la historia de la filosofía. Encontró en la filosofía de Hegel, su más comprensiva expresión, llena de gran confusión ciertamente por la influencia de las condiciones de la época y por el embrollado influjo de suposiciones lógicas y metafísicas irrealizables.

6. Desde un principio, como se muestra en esta rápida ojeada, el desenvolvimiento de las teorías morales está dominado por el movimiento entre extremos opuestos. No es

muy probable que tal oposición deje de desaparecer por completo, puesto que es muy difícil introducir principalmente una separación completa entre las concepciones heterónomas y transcendentales y las autónomas é inmanentes. Pero prescindiendo de esto, no se puede dudar que en el desenvolvimiento de las opiniones sobre la naturaleza y el origen de la moral, se presenta una serie histórica, en la cual se retrata también al mismo tiempo una regularidad inmanente del pensamiento científico. Las concepciones heterónomas constituyen el punto de partida. Desde ellas conduce la forma de la heteronomía religiosa primeramente á los sistemas transcendentales, aun en relación estrecha con aquéllas. Entre éstos preceden siempre los objetivos á los subjetivos, y, por lo tanto, los intuicionistas ó intelectualistas á los imperativistas ó voluntaristas. El completo predominio lo logra el principio de la autonomía, pero, ciertamente, en los sistemas de la inmanencia, que primeramente se manifiestan en la forma de la inmanencia subjetiva de la moralidad ó doctrina de la virtud, y además en la forma de su inmanencia objetiva en los valores originados por la acción subjetiva. Esta última forma muestra nuevamente un tránsito progresivo de la concepción individualista á la concepción universalista, que en la primera se hace principalmente de la moral reflexiva á la moral de sentimiento. Pero además constituye ahora exclusivamente la moral del sentimiento una escala de transición entre la concepción individualista y la concepción universalista. Los motivos racionales, pues, permanecen por propia naturaleza limitados al dominio de la convicción subjetiva, de modo que nunca se presentan en el ensayo de derivación del altruismo individual del egoísmo. Los motivos del sentimiento, por el contrario, pueden hacerse extensivos á impulsos que suponen inmediatamente la relación del individuo con la sociedad. El concepto del sentimiento social así originado, constituye la causa próxima del desenvolvimiento de un evolucionismo subjetivo, que se transforma en evolucionismo objetivo, como las consecuencias subjetivas del desenvolvimiento moral se

subordinan como partes integrantes permanentes á las manifestaciones objetivas del mismo.

Literatura.—Aristoteles: *Nikomachische Ethik. Politik, bes. III-V.*—Hobbes, *Human nature*, chap. 7 ff.—Locke, *Essay conc. human understanding*, II, 20 ff., IV. 10 ff.—Leibniz, *Nouveaux essais*, II.—Shaftesbury, *An inquiry conc. virtue and merit*, 1711. Deutsch von Garbe. 1768.—Hélvétius, *De l'esprit*. 1758.—Hume, *Treatise on human nature*, II and III. *Inquiry conc. the principles of morals*. 1751.—Adam Smith, *Theory of moral sentiments*. 1759.—Bentham, *Traité de législation, Oeuvres trad. par Dumont*, t. I. 1829.—Augusto Comte, *Cours de philos. positive*, t. IV. 1842. *Politique positive*. 1851-54.—John Stuart Mill, *Utilitarianism*. 1863.—Herbert Spencer, *Data of Ethics*. 1879. Deutsch von Vetter.—Fichte, *System der Sittenlehre*. 1798. (Werke Bd. 4.)—Hegel, *Rechtsphilosophie*. 1820. (Werke Bd. 8), *Enzyklopädie der Philos.* III. (Bd. 7, 2. Abt.)—Wundt, *Ethik*³. I Abschn. 2. *System der Philosophie*². 6. Abschn.

FIN



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN (trabajo del traductor)

La Filosofía contemporánea en Alemania y la Filosofía científica de Wundt

PRIMERA PARTE

La Filosofía contemporánea en Alemania.

	Págs.
§ I.—La tradición filosófica del siglo pasado en Alemania	1
§ II.—Las direcciones contemporáneas de la Filosofía alemana.	XII
A). Positivismo.—B). Materialismo.—C). Naturalismo.—D). Idealismo.—Los precedentes de la Filosofía científica dentro del idealismo: Herbart, Fechner, Lotze y Hartmann.	

SEGUNDA PARTE

La Filosofía científica de Wundt.

INTRODUCCIÓN.—El desarrollo del pensamiento filosófico y de la actividad científica de Wundt.	XLI
§ I.—Ciencia y Filosofía según Wundt.—Filosofía científica.	XLVI
§ II.—La Metafísica de Wundt: sus caracteres.	LX
§ III.—La Lógica de Wundt.	LXXVI

PRIMERA PARTE

La materia y la forma de la Filosofía

I. MATERIA DE LA FILOSOFÍA

	Págs.
§ 1.º—Definición de la Filosofía	1
1. La Filosofía considerada como ciencia general.—2. Determinaciones empíricas del concepto: Doctrina del conocimiento y doctrina moral. Concepción psicológica.—3. La Filosofía como doctrina de los bienes.—4. Asociación del objeto teórico y del práctico en los grandes sistemas de la antigüedad. Fin general de la Filosofía.—5. La lucha entre las concepciones del mundo. Motivos lógicos y éticos.—6. Planteamiento de un doble problema.	
§ 2.—Filosofía y ciencia	9
1. Variaciones históricas del concepto de la Filosofía.—2. La antigüedad.—3. La Filosofía cristiana.—4. La época moderna. Predominio de determinadas ramas científicas.—Duda respecto al porvenir de la Filosofía: La Filosofía como «poesía de pensamientos» y como ciencia producida por la evolución histórica.—6. Estado de la Filosofía novísima. Los problemas filosóficos en el dominio de las ciencias particulares.—7. Los dos problemas fundamentales de la Filosofía.—8. Definición de la Filosofía según la relación con las ciencias particulares.	
§ 3.º—Filosofía y Religión	18
1. Relación general de la ciencia con la concepción religiosa del mundo.—2. Influjo de la Filosofía sobre la Religión en Grecia.—3. La Filosofía puesta al servicio de la Dogmática cristiana.—4. Mutuo influjo entre la Filosofía y la Religión en los tiempos modernos.—5. Separación de esferas y conciliación de ambos campos	



establecida por Kant.—6. La filosofía del siglo XIX: Schleyer-
macher y Hegel.—7. La Teología moderna. Sucesiva incorporación
de la misma al grupo de las ciencias positivas.—8. Corolario ge-
neral.

§ 4.º—La Filosofía como doctrina de los bienes..... 27

1. Errónea concepción de la relación de la Filosofía con las cien-
cias particulares.—2. El juicio sobre el valor no es del dominio
exclusivo de la Filosofía.—3. La Filosofía como pretendida cien-
cia absoluta del valor.—4. Lógica, Ética y Estética como supues-
tas ciencias normativas.—5. Posición general del concepto de valor
en la Filosofía.—6. Tránsito á lo que sigue.

II. LA CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS

§ 5.º—Ojeada histórica sobre los principales ensayos de cla-
sificación..... 35

1. División platónica.—2. Sistema aristotélico.—3. Sistema de
Bacon.—4. Reforma hecha por d'Alambert del sistema de Bacon.—
5. La división dualista de Bentham y de Ampere.—6. Desenvol-
vimiento del concepto de ciencias del espíritu. Enciclopedia de
Hegel.—7. Ordenación lineal y única de Augusto Comte.—8. Cla-
sificación de Spencer.—9. Stuart Mill.

§ 6.º—Los tres dominios de las ciencias particulares..... 55
(Matemática, Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del espíritu.)

1. Posición debatida de la Matemática y de las ciencias del
espíritu.

A.—Posición de la Matemática..... 55

2. La Matemática como ciencia auxiliar.—3. Asunto propio de
la Matemática.—Carácter de la formación de los conceptos mate-
máticos.

B.—Ciencias de la Naturaleza y ciencias del espíritu..... 58

5. Duda sobre la relación de ambas.—6. Las ciencias del espí-
ritu como ciencias históricas.—7. El fenómeno regular é irregular
como supuesto carácter diferencial de la Naturaleza y de la Histo-
ria.—8. Las ciencias del espíritu como ciencias de la cultura.—
9. Mutua dependencia entre las ciencias del espíritu.—10. Su re-
lación con la Psicología.

§ 7.º—Clasificación de las ciencias particulares..... 67

1. División general en ciencias formales y reales y éstas en



ciencias de la Naturaleza y del espíritu.—2. División de las ciencias reales atendiendo á los procesos y á los objetos (productos).—3. Fenómenos relativos al origen y al desenvolvimiento.—4. Ojeada general.—5. Influjo de la división práctica del trabajo.—6. Serie de sucesión histórica y lógica de los dominios científicos.	
§ 8.º—División sistemática de la Filosofía.....	72
1. Variada posición de la Filosofía respecto de las ciencias particulares.—2. Punto de vista general de la división. Doctrina del conocimiento y doctrina de los principios. Su posición respecto de la Psicología.—3. Lugar de la Historia de la Filosofía.—4. División de la doctrina del conocimiento.—5. Sistematización de la doctrina de los principios.—6. Ojeada general.	

SEGUNDA PARTE

Las direcciones fundamentales de la Filosofía

§ 9.º—Los tres problemas fundamentales de la Filosofía....	81
1. Relación del desenvolvimiento general de la Filosofía con la historia particular de los problemas.—2. Relación de los tres problemas fundamentales con el asunto restante de la Filosofía.	

I.—LAS DIRECCIONES DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

A.—EMPIRISMO

§ 10.—Empirismo espontáneo.....	83
1. Relación general del empirismo con el racionalismo y el criticismo.—2. Formas del empirismo.—3. Característica general del empirismo espontáneo.—4. Distinción entre el sér y el fenómeno en la experiencia inmediata.—5. Ser y parecer en la antigua especulación cosmológica.—6. Los primeros cosmólogos y la teoría de la percepción sensible de carácter espontáneo.	
§ 11.—Empirismo reflexivo.....	90

1. La ciencia moderna de la naturaleza y la doctrina de Locke sobre las cualidades primarias y secundarias.—2. Relación con la concepción mecánica del mundo.—3. Base criteriológica de la diferencia de las cualidades establecidas por Locke.—4. Tránsito al empirismo puro.

§ 12.—**Empirismo puro**..... 94

1. Intuicionismo empirico (Berkeley).—2. Sensualismo (Condillac).—3. Fideísmo (Hume).—4. Reducción de los conceptos de substancia y causalidad a su contenido puro, empirico.—5. Insuficiencia de esta teoría.—6. La Fisiología moderna y el principio las energías sensibles específicas.—7. El Fenomenalismo de la moderna ciencia de la Naturaleza.—8. Principio de la economía del del pensamiento.—9. Ensayo de una Filosofía de la experiencia pura.

B.—EL RACIONALISMO

§ 13.—**Apriorismo**..... 108

1. Tres formas del desenvolvimiento del racionalismo.—2. El apriorismo como forma espontánea.—3. Los eleáticos y Heráclito. El escepticismo como fenómeno de transición.—4. Doctrina platónica del conocimiento.—5. Elementos empíricos del apriorismo platónico.—6. Los principios formales aristotélicos.—7. Poesía de pensamientos apriorísticos en el estoicismo y en el neoplatonismo.

§ 14.—**Ontologismo**..... 115

1. Fundamentos tomados de la dialéctica platónica. Origen de la especulación teológica y matemática.—2. Anselmo de Cantorbéry y la prueba ontológica de Dios.—3. Decadencia del ontologismo en la escolástica de los tiempos posteriores.—4. Transformación psicológica del ontologismo por Descartes; las ideas innatas. 5. La evidencia matemática y el concepto de conocimiento intuitivo.—6. El concepto evidente por sí mismo.—7. Concepto de substancia según Espinosa.—8. Conocimiento adecuado é inadecuado.—9. Ontologismo moderado de Leibniz.—10. Conversión del ontologismo en dogmatismo ecléctico.

§ 15.—**Panlogismo**..... 129

1. Fundación del nuevo método por Fichte.—2. Relación con el ontologismo y con la dialéctica platónica. Postulado de la unidad del pensamiento y del ser.—3. Desarrollo del panlogismo por He-



gel.—4. Crítica del método panlogístico.—5. Cambio brusco del racionalismo en empirismo.—6. Nuevas direcciones ontológicas y apriorísticas.

C.—EL CRITICISMO

- § 16.—**Crítica negativa ó escepticismo** 138
 1. Punto de vista general del criticismo. Forma negativa y positiva del mismo.—2. Desenvolvimiento general del escepticismo.—3. Zenón de Elea y Kratilo.—4. La Sofística. El Pirronismo.—5. El escepticismo puesto al servicio de la mística religiosa.—6. Escepticismo parcial. La duda cartesiana y David Hume.
- § 17.—**Crítica propiamente dicha ó positivo** 143
 1. Desarrollo del escepticismo.—2. Los tres problemas capitales de la teoría crítica del conocimiento.—Material y forma del conocimiento. Formas intuitivas y categorías.—4. Relación de estas partes integrantes con el conocimiento real.—5. Límites del conocimiento.—6. Las ideas de la razón como postulados prácticos.—7. Significación de la teoría kantiana del conocimiento y objeciones críticas al mismo.

I.—LAS DIRECCIONES METAFÍSICAS

- § 18.—**Las tres direcciones metafísicas y principales**..... 151
 1. Relación entre las direcciones de la teoría del conocimiento y las metafísicas.—2. La Metafísica filosófica y los elementos metafísicos integrantes de las ciencias particulares.—3. Substancia; materia y espíritu como conceptos metafísicos fundamentales.—4. Materialismo, idealismo y realismo.

A.—MATERIALISMO

- § 19.—**Materialismo dualista** 156
 1. Origen del materialismo dualista.—2. Tres motivos del materialismo primitivo.—3. La atomística de Demócrito.—4. Estoicismo y epicureísmo. Materialismo de los neoplatónicos en el comienzo de la Filosofía cristiana.—5. La ciencia moderna de la Naturaleza. Tránsito al materialismo monístico.
- § 20.—**Materialismo monista** 161
 1. Tránsito de la atomística á la teoría corpuscular: Hobbes y



Descartes.—2. La nueva doctrina mecánica de la percepción.—
3. Direcciones antimaterialistas en la ciencia moderna de la Naturaleza y en la Filosofía.—4. Escisión del materialismo mecánico y psicofísico.—5. Nuevo materialismo fisiológico y sociológico.—
6. Frenología moderna y psicología materialista.—7. Resultado de este desenvolvimiento.

B.—EL IDEALISMO

§ 21.—Idealismo objetivo..... 172

1. Relación general del idealismo con el materialismo y el realismo.—2. Sus fundamentos en la religión popular y en la Filosofía antigua.—3. Los tres argumentos de Platón.—4. Carácter general de la doctrina platónica de las ideas.—5. Aplicación á los problemas cosmológicos, psicológicos y éticos.—6. Disolución del idealismo platónico. Influencias en la Filosofía griega posterior.—
7. El pensamiento platónico en la Filosofía cristiana.—8. Descomposición del idealismo cristiano en la escolástica.—9. El idealismo del renacimiento.—10. Concepto del alma y doctrina de las ideas de Descartes y su influjo en el idealismo moderno.—11. Monadología de Leibniz. Individualismo y teísmo.—12. Posición general del sistema monadológico.

§ 22.—Idealismo subjetivo..... 191

1. Punto de vista empírico-psicológico de Berkeley.—2. Distinción entre el sér y el fenómeno. Tránsito á la Metafísica panteísta.—3. Relación del idealismo subjetivo con otras concepciones.—4. Tránsito al idealismo transcendental.

§ 23.—Idealismo transcendental..... 195

1. Relación entre el idealismo subjetivo y objetivo. Significación de los postulados prácticos.—2. Transformación de los conceptos del conocimiento apriórico y empírico por Kant.—3. Desenvolvimientos panlogísticos: Idealismo realista (Fichte, Schelling, Hegel).—4. Conversión del idealismo en realismo.—5. Significación permanente del idealismo.

C.—EL REALISMO

§ 24.—Realismo dualista..... 204

1. Relación general con el idealismo y el materialismo.—2. Metafísica aristotélica.—3. Escolástica aristotélica.—4. Filosofía de Descartes.



- § 25.—**Realismo monista** 208
1. Tránsito del dualismo cartesiano á la doctrina de la substancia de Espinosa.—2. Carácter transcendente del realismo espinosista.—3. Desenvolvimientos ulteriores de carácter realista de la doctrina kantiana de la cosa en sí.—4. Intelectualismo de Herbart é individualismo.—5. Universalismo voluntarista de Schopenhauer.—6. Probable desenvolvimiento del realismo en el porvenir.

III.—LAS DIRECCIONES ÉTICAS

- § 26.—**Ojeada general sobre las direcciones éticas y su desenvolvimiento** 219
1. Relación con las direcciones de la teoría del conocimiento y con las metafísicas.—2. La cuestión del motivo y del fin de la acción: Ética antigua y ética moderna.—3. Fundación de la ética por Sócrates.—4. Moral transcendente é inmanente (Platón y Sócrates).—5. Formas principales de los sistemas de moral en su desenvolvimiento en la ética moderna.
- § 27.—**Sistemas de moral heterónoma** 227
1. Origen de la moral heterónoma y condiciones de su renovación.—2. Heteronomía religiosa.—3. Heteronomía política.—Unión de ambas en la «transmutación de todos los valores».—5. Error de toda moral heterónoma.
- § 28.—**Sistemas de moral transcendente** 232
1. Determinación del tránsito á la moral transcendente. Dos formas de la misma.—2. Intelectualismo transcendente de Platón.—3. Variaciones que sufre en la concepción cristiana. El intuicionismo de la filosofía moderna.—4. Forma voluntarista de la moral transcendente: imperativismo de Kant y misticismo.
- § 29.—**Sistemas de moral inmanente** 238
1. Doctrina de la virtud y doctrina de los bienes. Rigorismo y eudemonismo en la filosofía antigua. Principio del justo medio (Aristóteles).—2. Direcciones principales de la ética moderna. Egoísmo y altruísmo, individualismo y universalismo ó evolucionismo. Forma subjetiva y objetiva del último.—3. Moral egoísta.—4. Altruísmo reflexivo y sentimentalismo moral.—5. Sistemas universalistas: Utilitarismo y evolucionismo objetivo.—6. Ojeada retrospectiva.



140/4 2 Vols.

E. 48.3/66
#6.700,00

Esta publicação deve ser devolvida na última data marcada

~~190 JUL 1998~~

Mod. 105 - 63 - B



FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE ASSIS
BIBLIOTECA CENTRAL
REGISTRO DE EMPRÉSTIMO DE LIVRO

Tombo 17.590

Autor Wundt, Guillermo

Título Introduccion a la filosofia

Classificação 100
~~1955~~

TOMBO: **17.590 v.1** d81

**FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS
E LETRAS DE ASSIS**

BIBLIOTECA CENTRAL

Se este livro não for devolvido dentro
do prazo, o leitor perderá o direito a novos
empréstimos.

O prazo poderá ser prorrogado se não
houver pedido para este livro.

MOD. 88 - 63 - B - 20.000

