

muerto, digámoslo así, en que resida esta fuerza? ¿por qué la misma fuerza no podrá ser subsistente? ¿por qué debemos imaginar otro *substratum* en el cual se apoye? Y si esto fuese así, si fuese aplicable á la substancia del alma lo que pensaba de todas las substancias el gran Leibnitz, haciendo consistir la idea de substancia en la idea de fuerza, ¿por qué no podríamos decir que la presencia de sentido íntimo, la conciencia de sí propia es toda la intuición que el alma puede tener de sí misma?

50. Me preguntais qué *es* el alma separada del cuerpo, qué sentirá de sí, qué conocerá de sí, cuando se hallará *sola*. ¿Acaso en la actualidad no siente y no conoce *sola*? ¿Acaso los órganos de que se vale, sienten ni piensan? ¿Sabe por ventura de qué manera se sirve de ellos, ni sabría que se sirve de ellos, sino por la experiencia? ¿No se halla sola en las profundidades de su actividad, con sus pensamientos, con sus actos de voluntad, con sus sentimientos, con su alegría, con su tristeza, con sus placeres, con sus dolores? En hora buena, digase que tal vez no nos formamos ideas bastante claras del *modo* de conciencia que tendremos de nosotros mismos despues de esta vida; digase que quizás son posibles otras intuiciones de nosotros mismos; pero no se pinte como una cosa inconcebible el alma sola: dejadme el pensamiento, la voluntad, el sentimiento, todo presente en lo íntimo de mi conciencia; para hallarme á mí propio, no necesito mas: dadme comunicacion con otros seres que me afecten ó á quienes yo afecte, que me trasmitan sus pensamientos y sus voluntades, que me sausen placeres ó dolores, y no necesito nada mas para tener un mundo que concibo muy bien: me falta el conocimiento de la calidad de los pormenores, no de su posibilidad: alma muda de estado, no de naturaleza.

CAPÍTULO IX

EXÁMEN DE LA OPINION DE KANT SOBRE LOS ARGUMENTOS
CON QUE SE PRUEBA LA SUBSTANCIALIDAD DEL ALMA.

51. Los argumentos psicológicos en favor de la substancialidad del alma, son meros paralogismos en la opinion de Kant; y si bien prueban una substancia ideal, no pueden nunca conducir á una substancia real. Este filósofo, á mas de las razones con que ataca la prueba psicológica de la substancialidad del alma, tenia una personal, que era muy poderosa para él, atendida la flaqueza del corazon humano: ó debia poner en duda la substancialidad del alma, ó consentir en la ruina de todo su sistema. «Seria, dice, un grande, y hasta el único escollo de toda nuestra crítica, la posibilidad de demostrar *à priori* que todos los seres pensantes son substancias simples, y que por consiguiente tienen necesariamente la personalidad y la conciencia de su existencia separada de toda materia; porque de este modo habríamos dado un paso fuera del mundo sensible, habríamos entrado en el campo de los *noumenos*, y nadie nos disputaria el derecho de desmontar este terreno, le edificar en él y tomar posesion del mismo, segun fue lo permitiria la fortuna de cada uno.» (Dialéctica trascendental, lib. 2, cap. 1.)

52. En concepto de Kant, el primer paralogismo de la psicología pura en favor de la substancialidad del alma, es el siguiente. «Aquello cuya representacion es la *substancia absoluta* de nuestros juicios, y que no puede servir de determinacion á otra cosa, es substancia. El *yo*, como ser pensante, es la substancia absoluta de todos sus juicios posibles, y esta

representacion de sí mismo no puede ser el predicado de otra cosa; luego el yo como ser pensante, es substancia. »

En estos términos presenta en la primera edicion de su *Critica* el discurso psicológico que se propone combatir; en la segunda edicion, queriendo ser mas claro, ó quizá mas obscuro, expresa el mismo raciocinio en otros términos. « Lo que no puede ser concebido sino como sujeto, no existe sino como sujeto, y por consiguiente es substancia; es así que el ser pensante, considerado simplemente como tal, no puede ser pensado sino como sujeto; luego no existe sino como tal, es decir, como substancia. » Preciso es confesar que si la psicología no tuviese expositores mas claros que Kant, y en sus demostraciones hubiese de emplear las formas de que se vale este filósofo en los pasajes que se acaban de ver, haria muy escasos prosélitos, por la sencilla razon de que pocos entenderian su lenguaje. Estoy seguro que la mayoría de los lectores no queda convencida por los silogismos favorables á la substancialidad del alma, tales como los presenta Kant: de este modo la posicion del filósofo es muy ventajosa, porque debe probar que no tiene fuerza un argumento, cuya fuerza en verdad no se ha sentido. Pero supongamos que un filósofo se digna descender del olimpo de las abstracciones incomprensibles, y no se desdeña de hablar el humilde lenguaje de los mortales, presentando el argumento psicológico bajo una forma mas sencilla, ¿quién sabe si la conviccion producida seria algo mas difícil de destruir? ensayémoslo.

53. Por substancia entiendo un ser ó una realidad permanente, en la cual se verifican diferentes modificaciones, continuando ella idéntica á sí misma. Es así que en mi interior hay esa realidad, que permaneciendo idéntica, tiene variedad de pensa-

mientos, de actos de voluntad, de sentimientos, de sensaciones, como me lo atestigua la conciencia; luego esto que hay en mi interior es substancia.

Creo que se puede desafiar á todos los filósofos del mundo, á que señalen en este silogismo una proposicion falsa, ni dudosa, ó indiquen un vicio en la consecuencia, si no quieren ponerse en abierta contradiccion, por una parte con el testimonio de la conciencia, y por otra con todas las leyes de la razon humana

54. Pretende Kant que el raciocinio en favor de la substancialidad del alma no es concluyente, porque las puras categorías, y por consiguiente la de la substancia, no tienen absolutamente ningun valor objetivo, sino en cuanto son aplicadas á la diversidad de una intuicion sometida á las mismas; esto es, que el concepto de substancia es una pura funcion lógica que no vale nada ni significa nada objetivamente, sino en cuanto se refiere á cosas sensibles; y que tan pronto como sale de la esfera de la sensibilidad, no puede conducir á ningun resultado. Es evidente que la substancialidad del alma no puede ser objeto de la intuicion sensible; y por consiguiente, aplicar al alma la idea de substancia es extender el concepto mas de lo que permite su naturaleza. Menester es confesar que el raciocinio de Kant es concluyente si se admiten sus principios; y en esto tenemos un prueba de la necesidad de combatir ciertas teorías que á primera vista parecen inocentes por estar en el mundo de las abstracciones, pero que en realidad son funestísimas por los resultados á que conducen. Tal es el sistema de Kant sobre la falta de valor objetivo de las categorías puras; y por esto le he combatido (Lib. IV, Cap^s. XIII, XIV, XV, XVI, XXI, XXII) demostrando: 1^o. Que los conceptos indeterminados y los principios generales que en ellos se fundan,

tienen un valor objetivo fuera del campo de la experiencia sensible, con respecto á los seres que de ningún modo están sujetos á nuestra intuición. 2.º. Que no es verdad que solo tengamos intuiciones sensibles; pues que conocemos intuitivamente un orden intelectual puro, superior á la esfera de la sensibilidad. Con esta doctrina queda arruinado el argumento de Kant, porque se deshace el fundamento en que estriba.

55. El filósofo alemán parece que sentía el punto flaco de su discurso; y así es que procura exponer el argumento psicológico en términos tales que ofrezca un tránsito del orden ideal al real, sin que se vea el punto que une cosas tan distantes. Su lenguaje es puramente ideológico: «aquello cuya *representación* es la substancia absoluta de nuestros juicios y que no puede servir de *determinación* á otra cosa, es substancia,» nótese bien: define la substancia por la *representación* y por la incapacidad de servir de *determinación* á otra cosa, es decir, por atributos puramente ideológicos ó dialécticos. La forma de que se vale en la segunda edición, adolece del mismo defecto. «Lo que no puede ser *concebido* sino como *sujeto*, no existe sino como sujeto, y por consiguiente es substancia.» ¿Por qué no nos dice que la substancia de que se trata aquí, es un ser permanente en que se realicen las modificaciones sin dejar de ser idéntico á sí mismo? ¿Por qué nos habla solo de la *representación*, del *concepto*, de la *determinación* ó predicado? porque le convenia presentar el argumento como un sofisma en que se hace tránsito de un orden á otro muy diferente; le interesaba una forma obscura que le permitiese decir lo que sigue. «En la mayor se trata de un ser, que en general puede ser concebido bajo todos los respectos, y por consiguiente tal que puede ser dado en intuición; en

la menor no se habla del mismo ser, sino en cuanto se considera á sí propio como sujeto, y únicamente con relación al pensamiento y á la unidad de la conciencia, mas no á la intuición por la cual la unidad sería dada como objeto al pensamiento; por consiguiente la conclusión está sacada por el sofisma *figure dictionis*, ó por un falso raciocinio.

«El pensamiento presenta en las dos premisas un sentido totalmente diverso; en la mayor es considerado en relación á un objeto general, y tal por consiguiente, que puede ser dado en intuición; pero en la menor no consiste sino en la relación á la conciencia de sí propio, donde no se piensa ningún objeto, sino que se encuentra uno representado á sí mismo con relación á sí, como sujeto, como la forma del pensamiento; en el primer caso se trata de cosas que no pueden ser pensadas sino como sujeto; en el segundo por el contrario, no se habla ya de *cosas*, sino del pensamiento, pues que se hace abstracción de todo objeto; y en el pensamiento, el yo sirve siempre de sujeto para la conciencia. No se puede pues llegar á la conclusión: yo no puedo existir sino como sujeto; solo se tiene esta otra: yo no puedo, en el pensamiento de mi existencia, servirme de mí sino como sujeto del juicio; proposición idéntica que nada absolutamente dice sobre el modo de mi existencia.» Indignación causa que con semejante embrollo de ideas y de palabras se pretenda arrebatar al espíritu humano su existencia, pues que á esto equivale el negarle que sea substancia; indignación causa el que con una confusión tal se quiera hacer vacilar uno de los argumentos mas claros, mas evidentes, de fuerza mas irresistible, que ofrecerse puedan á la razón humana. Yo pensaba ayer, yo pienso hoy; en toda la variedad de mis situaciones me hallo que soy el mismo, no otro; á esa realidad que

permanece idéntica en medio de la diversidad, la llamo mi alma; luego mi alma es una realidad permanente, sujeto de las modificaciones; luego es substancia. ¿Se puede encontrar nada mas claro?

56. La psicología para demostrar la substancialidad del alma, se vale, es cierto, de la idea general de substancia; mas para aplicar legítimamente esta idea al caso presente, se apoya en un hecho experimentado, en el testimonio de la conciencia. ¿Qué quiere decirnos Kant cuando recuerda haber demostrado que el concepto de una cosa que puede existir en sí como sujeto, mas no como simple atributo, no trae consigo ninguna realidad objetiva? Cuando nos habla de *sujeto*, ¿trata de sujeto real, es decir, sujeto de modificaciones? entonces el alma es sujeto, pero no decimos que sea sujeto *únicamente*, sino que su realidad la concebimos bajo este aspecto, sin que por esto neguemos el que encierre en sí otros caracteres; por el contrario, reconocemos expresamente el de principio activo, lo cual implica algo mas que simple sujeto de modificaciones, lo que mas bien expresa una calidad pasiva que activa. Si por sujeto entiende Kant el sujeto lógico, entonces le negaremos que el alma haya de tener este carácter exclusivamente, de manera que no pueda con legitimidad lógica, ser atributo ó predicado de una proposición.

57. «No es posible saber, dice el filósofo alemán, si á dicho concepto puede corresponderle algun objeto en ninguna parte, pues que no se concibe la posibilidad de una tal manera de existir, y por consiguiente no resulta ningun conocimiento. Para que este concepto pueda designar bajo la denominación de substancia, un objeto que pueda ser dado, que pueda convertirse en conocimiento, es preciso poner por fundamento una intuición constante, como condición indispensable de la realidad objetiva de un

concepto, á saber, aquello por lo cual solo el objeto es dado. Nosotros no tenemos absolutamente nada permanente en una intuición interna, porque el *yo* no es mas que la conciencia de mi pensamiento; si pues nos detenemos en el pensamiento solo, nos falta la condición necesaria para aplicar el concepto de substancia, es decir, de un sujeto existente como ser pensante.» No cabe argumentación mas sofisticada y vulgar: no admite Kant la substancialidad del alma porque no podemos tomar la misma substancia y presentársela en intuición sensible; pero entonces tampoco debiera hablarnos de los *conceptos intelectuales puros, de las funciones lógicas, de las ideas*, pues que todas estas cosas, como que se hallan fuera del orden de la sensibilidad, no pueden sernos dadas en intuición sensible. Y sin embargo estas cosas existen realmente, como fenómenos internos, como hechos subjetivos de los cuales habla Kant incesantemente, consagrando á ello la mayor parte de la *Critica de la razon pura*. ¿Se dirá acaso que la idea pura de relación no significa nada, porque no podemos presentar una relación abstracta en intuición sensible? ¿Se dirá que la idea de fuerza no significa nada, porque no podemos presentarla en intuición sensible? ¿Se dirá que los principios de donde dimanar los fenómenos de la atracción, de la afinidad, de la electricidad, del magnetismo, del galvanismo, de la luz y de cuanto nos admira y encanta en la naturaleza, no existe, no son cosas permanentes, que son palabras vacías, porque no podemos representarlos en intuición sensible? Este modo de argumentar es indigno de un filósofo. Podrá ser excusable que un hombre rudo, solo acostumbrado á los fenómenos de la sensibilidad, y que jamás ha descendido á las profundidades del alma en la esfera intelectual pura, al hablarse de un *espíritu*,

de una *causa*, de una *substancia*, pregunte sencillamente *¿qué es esto?* y exija que se le exponga lo insensible bajo una forma sensible; pero quien se precia de enmendar la plana á todos los filósofos antiguos y modernos, quien desde la inaccesible altura de su sabiduría trata con desden tan soberano todos los discursos que hasta entonces se habian mirado como concluyentes, debiera producir otros títulos de su superioridad, que el decir: no se concibe la posibilidad de un tal modo de existencia; no tenemos intuición interna de eso permanente de que habláis; el *yo* no es mas que la conciencia de mi pensamiento. *¿Y qué*, se necesita mas que esta misma conciencia para demostrar lo que nos proponemos? En la variedad de los pensamientos, la conciencia *¿no es una?* El pensamiento de ayer, el de hoy, el de mañana, *¿no se enlazan en un punto?* Por diferentes y contradictorios que sean, *¿no pertenecen todos á una misma cosa*, á esa *cosa* que llamamos el *yo*, y que nos autoriza para decir: *yo* que pienso ahora soy el mismo que pensaba ayer, y que pensaré mañana? *¿Se puede* discurrir de una manera mas clara, mas convincente, que afirmando una permanencia real que sentimos tan profundamente atestiguada en lo íntimo de nuestra conciencia? Yo no veo, diréis, mi substancia, no tengo de ella una intuición; solo siento mi conciencia; pues bien, esto basta; no se necesita mas; esa conciencia que experimentáis, una entre la muchedumbre, idéntica entre la distinción, constante entre la variedad, permanente entre la sucesión de los fenómenos que aparecen y desaparecen; esa conciencia que no es ninguno de vuestros pensamientos individuales, que dura siempre cuando ellos pasan para no volver; esa conciencia os ofrece la substancialidad de vuestra alma; esa conciencia os la da en cierto modo en intuición,

no en intuición de *sensaciones*, pero si en intuición de *sentido íntimo*, como una cosa que os afecta profundamente, y de cuya presencia no podeis dudar, como no dudais del placer y del dolor en el acto de experimentarlo.

58. Al atacar el argumento psicológico de la substancialidad del alma, supone Kant que los que se valen de dicho argumento, quieren probar la substancialidad del alma, partiendo de las propiedades de la categoría pura y simple de substancia. A esta equivocación podría dar lugar la forma con que presenta Kant dicho argumento; pero ya hemos visto que esta forma, con premeditación ó sin ella, está dispuesta del mejor modo para ofrecer puntos flacos á los ataques del filósofo. Ábranse por do quiera los tratados de psicología, y se verá que si bien se emplea la idea general de substancia, no se hace uso de ella sin legitimarle con un hecho de experiencia; no se infiere de la categoría pura de la substancia que el alma sea substancia; sino que establecida la idea de substancia como un tipo general, se escudriña el fondo de la conciencia para ver si allí se encuentra algo á que dicho tipo se pueda aplicar. Así lo acabo de hacer en los párrafos anteriores; y si Kant hubiese querido ser mas exacto al dar cuenta de las opiniones de sus adversarios, no habria dicho que el primer raciocinio de la psicología racional no nos da sino una luz que se pretende nueva, cuando nos presenta el sujeto lógico constante del pensamiento, como el conocimiento del sujeto real de la inherencia. « Lejos, dice, de que sea posible inferir estas propiedades de la categoría pura y simple de una substancia, por el contrario, la permanencia de un objeto dado no puede ser tomada en principio, sino partiendo de la experiencia, cuando queremos aplicarle el concepto empíricamente usual de una subs-

tancia. » Tiene razon el filósofo; las propiedades de la categoría pura y simple de una substancia no pueden hacernos salir del orden ideal, si no podemos apoyarnos en un hecho de experiencia; pero olvida una parte del argumento psicológico cuando añade que en el caso actual, no hemos puesto en principio ninguna experiencia, y que solo hemos concluido del concepto de la relacion de todo pensamiento al yo, como al sujeto comun al cual este pensamiento se liga. La experiencia existe, en esta misma conciencia de la relacion de todos los pensamientos al yo; en este punto al cual todos se ligan; la relacion al yo no es posible, si el yo no es algo; los pensamientos no pueden ligarse en el yo, si el yo es un puro nada. « Refiriendo, continúa Kant, el pensamiento al yo, no podríamos establecer por una observacion cierta una permanencia semejante; porque si bien el yo se halla en el fondo de todo pensamiento, no obstante ninguna intuicion propia para distinguirlo de todo otro objeto perceptible, está ligada con esta representacion. » Es cierto que el yo permanente no le percibimos de la misma manera que los objetos de las demás intuiciones; pero le percibimos con el sentido íntimo, con esa presencia de que no podemos dudar, y que segun confiesa el mismo Kant, nos hace referir todos los pensamientos al yo como á un sujeto comun en el cual se ligan.

59. « Se puede bien notar, dice, que esta representacion (la del yo) se reproduce constantemente en todo pensamiento; pero no que esta sea una intuicion fija y permanente en la cual los pensamientos variables se sucedan. » En este pasaje hay una contradiccion evidente. La representacion del yo se reproduce constantemente en todo pensamiento; es asi que el yo, ó no significa nada ó significa una

cosa idéntica á sí misma; porque si el yo que piensa ahora, no es el yo que pensaba ayer, la palabra *yo* significa una cosa muy diversa de lo que entiende todo el mundo; luego si la representacion del yo vuelve en todo pensamiento, el yo es el mismo en todo pensamiento; luego el yo es fijo, permanente, luego el yo es una substancia en que se suceden todos los pensamientos variables.

60. No alcanzo qué se puede replicar á este argumento fundado en las mismas palabras de Kant, donde consigna un fenómeno cuya existencia no podia poner en duda: á saber, la presencia del yo en todo pensamiento. Son ajenas de este lugar las cuestiones filosóficas sobre la no interrupcion de la conciencia, esto es, si hay algun tiempo en que el alma no piense, y en que no tenga conciencia de sí propia: muchos filósofos creen que hay en efecto esta interrupcion, para lo cual se apoyan en la experiencia del sueño y de los accidentes de que volvemos sin ningun recuerdo; pero Leibnitz opina que el pensamiento nunca se extingue del todo, que nunca hay una falta absoluta de conciencia, que nuestro pensamiento es una luz que despide á veces muy poco resplandor, pero que nunca se apaga del todo. Sea lo que fuere de estas opiniones, la permanencia de la substancia del alma queda fuera de duda; y es de notar que la interrupcion en el pensamiento y en la conciencia, lejos de favorecer á los adversarios de la permanencia del alma, los confunde de la manera mas concluyente. Porque si en no suponiendo algo permanente, es imposible concebir cómo se ligan en una conciencia muchos fenómenos continuados en una serie no interrumpida, todavía es mas inconcebible cómo pueden ligarse, si suponemos interrumpida dicha serie; interponiéndose un cierto espacio de tiempo entre la existencia de los fenómenos que se ligan.

61. Sean los pensamientos A, B, C, D continuados sin ningun intervalo de tiempos; y que pasan en la conciencia Q; si este Q no es algo, no se concibe cómo se pueden ligar los términos de la serie, y cómo á pesar de la distincion y diversidad de los mismos, se puede encontrar en el fondo de todos ellos esc comun, idéntico que llamamos el *yo*, y que nos autoriza á decir: yo que pienso el D soy el mismo que pensaba el C y el B y el A.

Pero si la conciencia es interrumpida, esto es, si entre el pensamiento C y el D han trascurrido algunas horas, en que no habia ningun pensamiento, ninguna conciencia, todavia es mas inconcebible por qué en el fondo del pensamiento D se ha de encontrar el mismo yo del pensamiento C; todavia es mas inconcebible por qué al pensar D, podemos decir: yo que pienso D soy el mismo que pensaba C, y que he estado un cierto tiempo, privado de pensar. Sin algo permanente, sin algo que dure entre la sucesion, ¿cómo se explica semejante enlace? ¿Y por ventura tratamos de hechos desconocidos? ¿por ventura no es esto lo que experimentamos todos los dias al despertar? Si esto no es concluyente, neguemos la conciencia, neguemos la razon; no perdamos el tiempo hablando de filosofía.

CAPÍTULO X

EXÁMEN DE LA OPINION DE KANT SOBRE EL ARGUMENTO QUE ÉL LLAMA EL PARALOGISMO DE LA PERSONALIDAD.

62. El argumento fundado en el testimonio de la conciencia lo combate Kant de una manera particular, en el examen de lo que él llama *el paralogismo de la personalidad*. Lo propone en esta forma. « Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de si mismo en diferentes tiempos, es por este mero hecho una persona; esto se verifica del alma; luego el alma es persona. » Con harta inexactitud emplea Kant la palabra *persona*; sabido es que para merecer este nombre, no basta ser substancia inteligente; sino que se necesita el ser principio completo de las operaciones, independientemente de la agregacion á otra substancia, y de la union con un supuesto. Como quiera, el filósofo alemán entiende aquí por persona una substancia inteligente; y en este sentido se propone combatir el argumento con que se prueba la personalidad del alma.

63. « Si yo quiero, dice, conocer, por experiencia, la identidad numérica de un objeto externo, aplico mi atencion á lo que hay de constante en el fenómeno, al que todo lo demás se refiere como una determinacion á su sujeto; y noto la identidad del sujeto en el tiempo en que la determinacion cambia. Yo soy un objeto del sentido interno, y el tiempo no es mas que la forma del mismo sentido; por lo cual refiero todas mis determinaciones sucesivas, y cada una de ellas en particular, al mismo numéricamente idéntico, en todo tiempo, es decir, en la forma de la intuicion in-

terna de mí mismo. Según esto, la personalidad del alma no debería ser deducida ó concluida sino como una proposición perfectamente idéntica de la conciencia en el tiempo; por cuya razón esta proposición vale *a priori*, porque no anuncia realmente otra cosa que esto: en todo tiempo en que yo tengo conciencia de mí mismo, tengo conciencia de este tiempo como de una cosa que hace parte de la unidad de mí mismo. Así, tanto vale decir: todo este tiempo está en mí como unidad individual, ó bien: yo me hallo en todo este tiempo, con identidad numérica.»

Sería de desear que Kant nos explicase por qué el sentido íntimo de la identidad numérica puede ser expresado con esta proposición: todo este tiempo se halla en mí como en una unidad individual; ó con esta otra: en todo el tiempo en que yo tengo experiencia de mí mismo, yo tengo conciencia de este tiempo como de una cosa que hace parte de la unidad de mí mismo. Es cierto que la identidad numérica se siente en la diversidad del tiempo; mas no el que tengamos conciencia del tiempo como de una cosa que hace parte de nosotros. Aquí se trata de la conciencia de sí mismo, tal como se halla en la generalidad de los hombres; quienes, lejos de considerar el tiempo como una cosa que hace parte de ellos, le miran como una especie de vaga extensión ó sucesión, en que duran ellos y todo lo variable.

Sabido es que aun entre los filósofos hay disputas sobre la verdadera naturaleza del tiempo; y que el considerarle como la forma del sentido interno es una opinión de Kant, de la cual no participan muchos otros; y que él mismo, según llevo probado (Lib. VII, cap. XIII, XIV), explica muy mal y la prueba peor, por mas que pretenda haber elevado su teoría á la región de las doctrinas incontestables. La identidad numérica de nosotros mismos la sentimos en la suce-

sión del tiempo, prescindiendo de que esta sea una forma interna ó externa; y hasta de que sea una ilusión ó realidad; luego cuando el filósofo alemán para atacar la solidez del argumento de la conciencia, se funda en su teoría del tiempo, estriba en un supuesto que no tenemos ninguna necesidad de admitir; y además, explica este sentimiento de identidad en términos que hasta él nadie había empleado. Si quiere hacer entrar el tiempo en el sentimiento de la identidad numérica, puede decir: yo me hallo en todo este tiempo con identidad numérica; ó bien: ha pasado sobre mí todo este tiempo, como en una unidad individual; pero no que tengamos conciencia del tiempo como de una cosa que hace parte de nosotros. Si nos atuviéramos á la conciencia, mas bien nos inclinariamos á creer que el tiempo es una especie de extensión sucesiva en que nosotros vivimos, y que mide nuestra existencia.

64. « La identidad de la persona, continúa Kant, debe hallarse inevitablemente en mi propia conciencia; pero si yo me miro desde el punto de vista de otro (como objeto de su intuición externa) este observador extraño no me concibe sino en el tiempo; porque en la apercpción, el tiempo no está propiamente representado sino en mí; luego, del yo que él concede, y que acompaña todas las representaciones en todo tiempo en *mi* conciencia y con una perfecta identidad, no concluirá todavía á la permanencia objetiva de mí mismo. El tiempo en que me coloca el observador no siendo el que se halla en mi propia sensibilidad, sino el que acompaña á la suya, resulta que la identidad que se liga necesariamente á mi conciencia, no está ligada á la suya, es decir, á la intuición externa de mi sujeto. » Dificil es comprender bien lo que quiso decir Kant en este pasaje; y parece muy dudoso que lo entendiese él mismo: como quiera,

veamos lo que se puede sacar de aqui contra la permanencia del alma.

Conviene el filósofo aleman en que la identidad de la persona se halla inevitablemente en nuestra conciencia; esto es, que el yo se halla á si propio numéricamente idéntico en la diversidad del tiempo. Es verdad tambien que un observador extraño no concibe al yo sino en el tiempo; esto es, que si un hombre piensa en el alma de otro hombre, no la concebirá sino en el tiempo. Pero no se alcanza por qué dice Kant que el observador no inferirá de aqui la permanencia objetiva del alma observada. Lo que sucederá será lo siguiente. El hombre al pensar en el alma de otro hombre, si cree que pasa en el interior del otro lo mismo que siente en sí mismo, inferirá que la otra alma es permanente, por la misma razon que afirma la permanencia de la propia. Es cierto que no pudiendo entrar en la conciencia del otro, esta no puede serle conocida, sino por señales externas; pero si él llega á convencerse de que estas señales son suficientes para indicarle una serie de fenómenos de conciencia semejantes á los que experimenta en sí mismo, inferirá que el alma observada es tan permanente como la suya propia. ¿Qué quiere pues decirnos Kant cuando advierte que la identidad que se liga necesariamente con *mi* conciencia no está ligada con la del observador? ¿quién duda de esta verdad? ¿quién duda de que la percepción de la identidad con relacion á la conciencia propia, es muy diferente de cuando se refiere á la ajena? La identidad propia la tenemos atestiguada por la conciencia inmediata; la identidad ajena nos la indican una serie de fenómenos externos, que nos inducen por discurso y por analogia á la conviccion de que fuera de nosotros hay seres semejantes á nosotros.

65. « La identidad de la conciencia de mi mismo en

diferentes tiempos, prosigue Kant, no es mas que una condicion formal de mis pensamientos y de su enlace: pero no prueba la identidad numérica de mi sujeto, en que á pesar de la identidad lógica del yo, puede realizarse un cambio tal que sea imposible conservar la identidad de este yo; lo que no impide el atribuirle siempre el yo idéntico que puede sin embargo conservar en todo otro estado, hasta en la metamorfosis del sujeto, el pensamiento del sujeto precedente, y trasmitirle al que viene despues. » Esto es precisamente lo que debia explicarnos Kant: pues el fenómeno del sentimiento de la identidad en medio de la incesante variedad, es lo que nos induce de una manera irresistible á creer que el yo es una cosa permanente. No es verdad que tengamos solo identidad lógica del yo; pues no se trata del sujeto de una proposicion, sino de un sujeto real: experimentado, sentido en lo mas hondo de nuestra conciencia.

Este sentimiento de identidad, Kant se imagina poder explicarle con mucha sencillez. Voy á ensayar si alcanzo á expresar su singular opinion de una manera inteligible. Sean los instantes de tiempo A, B, C, D, E. a, b, c, d, e. á que correspondan. a, b, c, d, e. pensamientos ú otros fenómenos internos de cualquiera clase. En el instante A, existe el pensamiento a. En el instante B, sucede el pensamiento b. En el instante B, el alma que existia en el tiempo A, ya no existe. La del instante B, es una cosa enteramente nueva: ya no es a, sino b. Lo mismo se verifica en todos los demás. Pero, ¿cómo es posible, me diréis, que en todos los instantes el alma se crea siempre la misma? es muy sencillo: el sujeto a trasmite el pensamiento al sujeto b; el b trasmite el suyo y el de a al c. Nada permanece idéntico; pero la conciencia de la identidad siempre dura. Semejante hipótesis

¿no os parece admirable, y sobre todo muy filosófica?
¿Qué cosa mas clara y satisfactoria puede imaginarse?

El lector creerá tal vez que me estoy chanceando, y que presento la opinion de Kant bajo un aspecto ridiculo para combatirla con mas facilidad; pues muy al contrario; la exposicion que acabo de dar á la doctrina de Kant, es todavía mas seria de la que le da él mismo. Hé aquí sus palabras. « Una bola elástica que choca con otra, en línea recta, le comunica todo su movimiento, y por consiguiente todo su estado (no considerando sino las posiciones en el espacio). Admitid ahora por analogia con estos cuerpos, unas substancias tales que la una hiciese pasar á la otra las representaciones, con la conciencia que las acompaña; entonces puede concebirse toda una serie de representaciones semejantes, de las cuales la primera comunica su estado y la conciencia de su estado, á la segunda; — esta su propio estado, mas el de la substancia precedente, á la tercera; — esta del mismo modo los estados de todas las substancias anteriores con el suyo propio, y la conciencia que las acompaña: la última tendria, pues, conciencia de todos los estados de las substancias que la han precedido, como de los suyos propios; porque estados y conciencia de estos estados, todo le habria sido transmitido. Sin embargo ella no habria sido la misma persona en todos esos estados. »

Kant pretendiendo combatir el argumento psicológico fundado en la conciencia, trastorna, destruye el carácter de la conciencia; una conciencia transmitida no es verdadera conciencia, no es mas que la simple noticia de un pensamiento precedente.

Estas substancias que existirían sucesivamente, y se transmitirían sus conciencias, ¿serían algo distinto del acto mismo de la conciencia, ó no? si fuesen algo distinto, deberíamos admitir un sujeto de la conciencia

que en sí mismo, y en cuanto sujeto, no estaria sometido á la intuición sensible, y por consiguiente podríamos argüir *ad hominem* y oponerle á Kant la misma dificultad que él nos objetaba anteriormente. (V. Cap. IX.) Si estas substancias transitorias no fuesen nada mas que el acto mismo de la conciencia, resulta que cuando deja de existir este acto, nada resta de la substancia; y por tanto nada queda transmisible.

La trasmisión supone algo que se puede transmitir: si pues el acto de la conciencia se transmitiese, resultaria que él en sí seria algo permanente, al través de la sucesión de las substancias; y hé aquí una consecuencia bien extraña á que se hallará conducido el filósofo alemán con su teoría de las trasmisiones. Todos los psicólogos habian dicho que la substancia del alma es permanente y que sus fenómenos son transitorios; ahora por el contrario, tendremos que lo transitorio será la substancia y lo permanente el fenómeno, esto es, el acto de la conciencia que se irá transmitiendo.

66. Tal vez se responderá que por trasmisión no se entiende comunicacion de algo constante, sino la simple sucesión de fenómenos unidos entre sí por un lazo cualquiera; de este modo, suponiendo los instantes de tiempo A. B. C. D., los actos de conciencia a. b. c. d. que les correspondan, no serán propiamente idénticos en número, sino sucesivos, y estarán ligados entre sí. Pero esta réplica con que se evita el reconocer la permanencia del acto de conciencia, tiene el inconveniente de no explicar nada, y de hacer incomprensible cómo en el instante D. por ejemplo, puede haber conciencia de los actos c, b, a, y con una irresistible inclinación á creer que en el fondo hay algo numéricamente idéntico. Cuando d existe, ya no queda nada de c; no queda substancia, porque

por el supuesto ó no hay tal substancia, ó es una cosa transitoria; no queda acto de conciencia, porque el d es numéricamente distinto del c, y además hemos visto que no se puede admitir la permanencia del fenómeno; luego es absolutamente inexplicable, incomprensible, cómo en el acto d puede haber la representación del c.

67. Decir que los fenómenos están ligados con un lazo cualquiera, es eludir la dificultad con un vano juego de palabras. ¿Qué significa aquí ligar, qué se entiende por lazo? estas son metáforas que si no carecen de sentido, deben expresar la permanencia de una *cosa* en la variedad de los fenómenos; la ligadura, el lazo, debe extenderse á las varias cosas que liga y enlaza; luego debe ser *comun* á todas ellas; y á esto, sea lo que fuere, que permanece constante en la variedad, lo llamaremos substancia.

68. La simple sucesión de los fenómenos, ó actos de conciencia, no basta para que se vaya transmitiendo la creencia de la identidad numérica; si esto bastase, se seguiria que todos los hombres tendrian conciencia de los actos precedentes de los demás. Sean a, b, dos actos sucesivos de conciencia: si para que el acto b numéricamente distinto del a, represente identidad numérica de conciencia, es bastante que el b suceda al a; como esta sucesión se encuentra entre los actos de conciencia de distintos hombres, resultará que todos tendremos conciencia de todos los actos de los demás. *Risum teneatis?* y sin embargo la consecuencia es absolutamente necesaria; y no puede eludirse con decir que el tiempo es una forma del sentido interno y que la sucesión se verifica en cada hombre en su respectivo sentido interno, y por tanto la sucesión de los fenómenos internos del uno está en un tiempo, en una forma diferente de la en que se hallan los del otro. Las palabras sentido interno *respec-*

tivo, forma interna de *cada* hombre, significan algo, si admitimos en nuestro interior una cosa permanente; pero si no hay mas que fenómenos sucesivos, entonces la palabra *respectivo*, expresa un absurdo; porque no hay sentido interno respectivo si no hay nada á que se pueda referir. Puesto que el hombre M y el N no serán mas que simple sucesión de fenómenos; y en *cada* uno, no hay mas que simple sucesión; tanta razón hay para que se enlacen los fenómenos de M entre sí, como con los de N; luego si en los de M hay una comunidad de conciencia, y para esto no hay mas razón suficiente que la simple sucesión, esta comunidad deberá hallarse en todos, pues que para todos hay la misma razón suficiente.

69. Nótese bien que en toda esta argumentación prescindo de la naturaleza de la substancia del alma; y solo me propongo demostrar que es necesario admitir algo constante en medio de la variedad de los fenómenos internos, y comun á todos ellos. Llámese á esto, lazo, forma, acto de conciencia, ó como se quiera; ¿es algo real ó no? si no es real, quien lo expresa emplea una palabra vacía; si es algo real, está confesada la substancialidad del alma, pues que está confesada una realidad permanente en medio de la variedad de los fenómenos. Los que admitimos esta substancialidad, no pretendemos que el alma pueda ser dada en intuición sensible, ni tampoco que podamos expresar en una definición exacta sus propiedades íntimas, prescindiendo de los fenómenos que en ella experimentamos; lo que decimos es que conocemos su existencia real, y su permanencia, é identidad numérica, entre la sucesión y la diversidad de los fenómenos; luego desde el momento que se concilia que hay en nuestro interior algo real, permanente, numéricamente idéntico en medio de la diversidad, se contiene la substancialidad del alma que

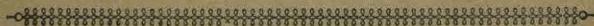
nosotros defendemos. Podrán suscitarse disputas sobre el carácter distintivo de esta naturaleza; sobre si es ó no una fuerza, como pretendia Leibnitz, ó si su esencia consiste en el mismo pensar, como opinaba Descartes; pero estas cuestiones son ajenas de la que ahora ventilamos; ¿hay algo real y permanente entre la variedad de los fenómenos internos? si ó no. Si no hay algo, la conciencia de la identidad numérica es absurda; si hay algo, queda demostrada la substancialidad del alma.

70. « Aunque la opinion, dice Kant, de algunos filósofos antiguos de que todo es transitorio y no hay nada constante en el mundo, no sea sostenible desde que se admiten substancias, no se la puede refutar por la unidad de conciencia; porque nosotros no podemos ni aun juzgar por la conciencia, si como algo, somos ó no permanentes; porque no atribuimos á nuestro yo idéntico, sino aquello de que tenemos conciencia; y así debemos necesariamente juzgar que somos precisamente los mismos en todas las duraciones de que tenemos conciencia. » Nótese bien; Kant reconoce expresamente que el juzgar que somos los mismos, lo hacemos por necesidad; esto es, que la identidad del yo es para nosotros un hecho de conciencia necesario. Dificilmente se puede hacer una confesion mas ingenua y concluyente para destruir los argumentos del filósofo alemán. Si estamos precisados á juzgarnos idénticos, si esto nos lo dice la conciencia, ¿podremos negar ni poner en duda esta identidad, si no queremos faltar al hecho fundamental de todas las investigaciones psicológicas, y por consiguiente caer en el mas completo escepticismo? Si no es valedero el testimonio de la conciencia, sino es seguro el juicio á que él nos impele por necesidad, ¿de qué podremos asirnos para no precipitarnos en el escepticismo mas absoluto? ¿dónde podremos

buscar un cimiento sólido para levantar el edificio de nuestros conocimientos?

71. « Pero, continúa Kant, desde el punto de vista de un extraño, no podemos tener por valedero este juicio; porque no hallando en el alma otro fenómeno constante que la representacion *yo*, que los acompaña y los une todos, no podemos jamás decidir si este yo (un simple pensamiento) no es tan pasajero como los otros pensamientos, que están respectivamente ligados por él. » En hora buena, no se admita que la representacion del yo, á pesar de representar esencialmente una identidad, no es valedera; digase que aunque transitoria, nos induce necesariamente á la ilusion de la permanencia; pero sáquense todas las consecuencias de esta doctrina, y sosténgase que la razon humana no vale nada, absolutamente nada; digase que el recuerdo es una pura ilusion, que aunque por necesidad nos hallamos inducidos á creer que el pensamiento que tenemos ahora, es un recuerdo de otro pensamiento anterior, todo esto es pura ilusion; que no estamos seguros de que haya la relacion de recuerdo, y no sabemos mas sino que en la actualidad tenemos conciencia de un pensamiento que nos parece ligado con otro anterior; digase que el valor de los racionios es nulo, porque todo enlace de ideas es imposible si nos falta la memoria; y si á pesar de que una representacion interna nos produce por necesidad un asenso, no debemos fiarnos del juicio que la necesidad nos arranque; digase que todo cuanto pensamos, todo cuanto sentimos, todo cuanto queremos, todo cuanto experimentamos en nuestro interior, no puede servirnos para conocer nada, que estamos condenados á una impotencia completa de adquirir ninguna seguridad sobre nada; y que el lenguaje de todo filósofo deberá ser el siguiente: « ahora me parece esto; tengo conciencia

de esto; ignoro todo lo demás; experimento una necesidad de creer tal cosa, pero quizás esta creencia será una pura ilusión; nada sé del mundo externo; nada sé tampoco del mundo interno; todo conocimiento me está negado; yo mismo no soy nada más que una sucesión de fenómenos que pasan y desaparecen; una necesidad irresistible me impulsa á creer que estos fenómenos tienen un lazo común, pero este lazo no es nada; pues en desapareciendo un fenómeno, nada queda de él; si confieso una realidad permanente, sea la que fuere, ya caigo en la substancialidad del alma, que me habia propuesto no admitir; todo es ilusión, todo es nada; porque no estando seguro ni aun de los hechos de conciencia, no estoy seguro de la ilusión misma. » ¿Quién tiene valor para arrostrar semejantes consecuencias?



CAPÍTULO XI

SIMPLICIDAD DEL ALMA.

72. En los capítulos anteriores me he ceñido á probar la substancialidad del alma; para lo cual me bastaba demostrar por el mismo testimonio de la conciencia, que hay dentro de nosotros una realidad permanente, sujeto de las modificaciones que experimentamos. Ahora voy á demostrar que esta substancia es simple.

Para proceder con buen método fijemos el sentido de la palabra, *simple*. Cuando hay muchos seres reunidos que forman un conjunto, el resultado se llama compuesto; por manera que hay verdadera composición, siempre que hay varios seres substancialmente distintos, pero unidos ~~en~~ ^{por} un lazo; este lazo puede

ser de diferentes especies, lo que da origen á la diversidad de compuestos. La simplicidad se opone á la composición, de suerte que la idea de simplicidad excluye esencialmente la de composición, y como en esta última se comprende un número de cosas distintas que se reúnen para formar un todo, resulta que la idea de simplicidad excluye esencialmente la de número de cosas reunidas, para formar un todo; luego lo simple es propiamente uno; y hay verdadera simplicidad en una substancia, cuando ella no es un conjunto de substancias.

Al decir pues que la substancia del alma es simple, significamos que no es un conjunto de substancias, sino que es una substancia.

73. Fijada con exactitud la idea de simplicidad, veamos si conviene á nuestra alma. Como el alma no nos es dada en intuición á la manera de las cosas sensibles, y solo la conocemos por la presencia de sentido íntimo, y por los fenómenos que experimentamos en el fondo de nuestra conciencia, debemos examinar estos dos manantiales para ver si encontramos en ellos la simplicidad.

Es un hecho incontestable que en todos nuestros actos, en todas nuestras afecciones internas, sentimos la identidad del yo (Cap. VI, VII, VIII, IX, X). No hay identidad entre cosas distintas; y por consiguiente el sentido íntimo rechaza desde luego la multiplicidad del alma. Se dirá tal vez que esta identidad no existe entre las substancias distintas; pero que una substancia compuesta es idéntica consigo misma, y que quizás la identidad atestiguada por la conciencia, no es más que la identidad de un compuesto consigo mismo; pero esta réplica se desvanece con solo atender al mismo testimonio de la conciencia. Lo que sentimos vario y múltiple, no es el yo, sino lo que sucede en el yo; pensamos, queremos, sentimos