

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

cosas diferentes : pero la conciencia nos atestigua que quien las piensa, las quiere, las siente, es uno mismo : el yo. Luego con el solo testimonio de la conciencia está probada la simplicidad del alma ; pues no de otro modo se puede explicar cómo sentimos dentro de nosotros esa unidad permanente entre la muchedumbre de fenómenos que se suceden en nuestro interior.

74. Prescindiendo del testimonio del sentido íntimo y ateniéndonos únicamente á la naturaleza de los fenómenos internos, se puede demostrar que el sujeto de ellos es una substancia simple. Si esto no se verifica, la substancia pensante será compuesta de varias substancias ; veamos lo que resulta en este supuesto. Sean las substancias componentes tres, por ejemplo, que llamaremos A B C : digo que este conjunto no puede pensar. Para demostrarlo hasta la última evidencia, tomemos este juicio : el metal es cuerpo ; y veamos si es posible que el conjunto de A B C forme dicho juicio. Supongamos que la representación del sujeto metal, se halla en la substancia A ; que la idea del predicado cuerpo, está en la B ; y la idea general de la relación del predicado con el sujeto, ó la cópula *es*, se encuentra en C ; ¿ puede resultar un juicio ? no : de ningún modo. A percibirá el metal ; B el cuerpo ; C la idea general de cópula, *es*. Cada una de estas substancias tendrá conciencia de lo suyo ; y como no la tendrá de la que hay en las demás, no formará juicio, que consiste esencialmente en la relación del predicado con el sujeto.

75. Si se dice que en cada una de las substancias se halla la representación de las tres cosas, tendremos tres juicios, y no resultará un solo ser pensante, sino tres.

Además, ó cada una de las substancias A B C está compuesta de otras ó no ; si no está compuesta,

es simple, y nos hallamos con una substancia simple y perceptiva ; entonces, ¿ á qué poner tres bastando una ? si está compuesta, todavía se aumenta la dificultad : porque supongamos que A está formada de dos substancias que llamaremos m, n ; la representación de metal que habia en A, tendremos que distribuirla en m, n, en cuyo caso lejos de poder llegar á un juicio, no tendremos ni aun sujeto, pues que no será dable formar la representación de metal, supuesto que m, n, se la tendrán repartida.

Si no es posible formar un juicio, ni aun idea de un término, es evidente que no se podrá racionar ni pensar de ningún modo : el racionio implica un enlace de juicios, pues que se trata de sacar una consecuencia ligada con las premisas.

76. Los actos de voluntad son tambien imposibles en una substancia compuesta ; no hay voluntad cuando no hay conocimiento ; y este, como acabamos de ver, es inseparable de la simplicidad. Pero todavía se puede esforzar mas la demostración. El acto de voluntad implica una inclinación, tendencia ó llámese como se quiera, hácia un objeto conocido ; supongamos que las dos substancias A, B, que componen la substancia que tiene voluntad, se reparten entre si lo necesario para el acto de querer, de modo que el conocimiento del objeto querido se halle en A, y la inclinación ó tendencia esté en B ; digo que semejante acto de voluntad es un absurdo. Para sentir la fuerza de esta verdad supongamos que se pretende formar un acto de voluntad con el conocimiento de un hombre y la inclinación de otro, hácia el objeto conocido ; el puro conocimiento del uno no es acto de voluntad ; y la inclinación del otro hácia un objeto, es imposible, si no tiene conocimiento del objeto á que se ha de inclinar : esto equivaldría á poner una relación sin un punto de referencia. Semejantes contradiccio-

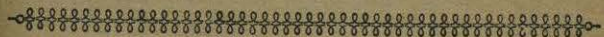
nes debe admitir quien niegue la simplicidad de las substancias que quieren; porque ó debe repartir entre las partes de las mismas la inclinacion y el conocimiento, ó debe concentrarlo todo en una, en cuyo caso las otras están de sobras.

Además, las substancias componentes de la substancia que quiere, ó son simples ó compuestas; si son simples, hemos llegado á substancias simples que entienden y quieren; si son compuestas, cada acto de voluntad será un conjunto de la accion de muchas partes; ¿y qué será un acto de voluntad que consiste en un conjunto?

77. La reunion que nosotros concebimos en substancias distintas es, ó de yuxtaposicion en el espacio, ó de simultaneidad en el tiempo, ó de concurso de fuerzas para producir un efecto comun: la yuxtaposicion en el espacio y la simultaneidad en el tiempo, nada nos dicen para explicar ni el pensamiento ni el acto de voluntad, ni ninguno de los fenómenos internos; el concurso de fuerzas para producir un efecto comun, tampoco puede servirnos para resolver el problema. En este supuesto deberíamos concebir los fenómenos internos como productos de una elaboracion á que han concurrido varias substancias: admitamos por un momento semejante absurdo, tampoco se adelanta nada; porque entonces preguntaremos, ¿dónde reside el fenómeno elaborado? si en todas las substancias juntas, él en si, será una cosa compuesta, y la conciencia del mismo deberá ser tambien una cosa compuesta; ninguna de las substancias componentes podrá decir *yo*, con respecto á dicho fenómeno; luego habrá multiplicidad de conciencias. Ahora bien; estas conciencias se reunirán en un punto para formar una conciencia comun, ó no. Si se reunen, el punto de reunion deberá ser una substancia simple so pena de caer de nuevo en

la multiplicidad de conciencias; si no se reunen, las muchas conciencias internas de cada hombre se parecerán á las conciencias de distintos hombres; cada substancia pensará lo suyo, sin saber nada de lo que piensa la otra.

78. Por fin esta divisibilidad de substancias y de conciencias, ó se llevará hasta lo infinito ó no; si lo primero, en vez de un ser pensante habrá infinitos en cada uno de nosotros; si no se lleva hasta lo infinito la divisibilidad, vamos á parar á substancias simples con pensamiento y con conciencia, que es precisamente lo que se proponian huir los adversarios. La misma divisibilidad infinita no los salva tampoco de la simplicidad; la division separa las partes, pero las supone distintas; luego la division infinita debe suponer una muchedumbre infinita de seres simples que hagan posible la division.



CAPÍTULO XII

EXÁMEN DE LA OPINION DE KANT SOBRE EL ARGUMENTO CON QUE SE PRUEBA LA SIMPLICIDAD DEL ALMA.

79. El argumento con que acabamos de probar la simplicidad del alma lo apellida Kant el segundo paralogismo de la psicología, y lo propone en estos términos: «aquello cuya accion no puede nunca ser concebida como el concurso de muchos agentes, es simple; el alma ó sujeto pensante, se halla en este caso; luego el alma es simple.» Conviene el filósofo alemán en que este argumento no es un juego puramente sofístico, imaginado por algun dogmático, para dar á sus aserciones una ligera apariencia de verdad; y confiesa que es un raciocinio que parece

desafiar el exámen mas atento y la reflexion mas profunda. Sin embargo, él se lisonjea de poder reducirle á polvo, manifestando que este principal apoyo de la psicología racional, es un cimiento falso, y que por consiguiente todo el edificio de esta ciencia se halla fundado en el aire.

80. Kant observa que el *nervus probandi* del argumento se halla en que muchas representaciones no pueden formar un pensamiento, sino en cuanto están contenidas en la unidad absoluta del sujeto pensante; « pero nadie, dice, es capaz de probar *por conceptos* semejante proposicion. En efecto, ¿ por dónde comenzaremos la tarea? La proposicion: « un pensamiento no puede ser sino el efecto de la unidad absoluta del ser pensante, » no puede ser tratada analíticamente; la unidad del pensamiento (y todo pensamiento resulta de muchas representaciones) es colectiva; y en cuanto á los simples conceptos, del mismo modo puede referirse á la unidad colectiva de substancias que contribuyen á producir el pensamiento (asi como que el movimiento de un cuerpo es el movimiento de todas las partes de este cuerpo) que á la unidad absoluta del sujeto. La necesidad de la suposicion de una substancia simple no puede por tanto ser conocida por la regla de la identidad en un pensamiento compuesto; quien conoce la razon de la posibilidad de los juicios sintéticos *à priori* tal como la hemos expuesto mas arriba, no osará afirmar que esta proposicion deba ser conocida sintéticamente, y perfectamente *à priori* ó por conceptos puros. » Esta argumentacion es un puro sofisma que voy á desvanecer á la luz de la evidencia.

81. En primer lugar, no es exacto que todo pensamiento resulte de muchas representaciones; en la percepcion de una idea simple, por ejemplo, ser, no hay muchas representaciones; luego flaquea por su

base el argumento de Kant; pues que si encontramos un solo pensamiento que exija simplicidad, la tenemos ya demostrada; si el alma es simple para un caso no dejará de serlo para los otros.

82. Examinemos ahora cómo entra la diversidad de representaciones en los pensamientos que las admiten. Cuando estas forman lo que se llama un pensamiento, se reunen, por decirlo asi, en un punto que hace necesaria la unidad de la percepcion y del sujeto que percibe. En el pensamiento apellidado juicio, se combina variedad de representaciones; la del sujeto y la del predicado; pero estas varias representaciones no constituyen el pensamiento llamado juicio, sino en cuanto se ofrecen enlazadas con la relacion, que autoriza para afirmar ó negar el predicado del sujeto; luego en el fondo de la diversidad hay la unidad, es decir, la relacion; luego el pensamiento con que se percibe esta relacion es uno, y por tanto la accion de percibir es esencialmente una, á pesar de la variedad de las representaciones.

83. No hay en nuestros pensamientos ningun orden sino en cuanto los comparamos unos con otros: todos nuestros actos intelectuales se reducen á percepcion de ideas y á comparacion de las mismas; en la percepcion hay simplicidad; en la comparacion la hay tambien, pues no hay comparacion de lo vario, sino en cuanto lo vario se reduce á lo uno, esto es, á la relacion que se percibe en la comparacion. Luego en todo pensamiento hay unidad; luego el pensamiento no puede ser concebido jamás como el concurso de muchos agentes; luego queda demostrada esta proposicion que Kant considera indemostrable: muchas representaciones no pueden formar un pensamiento, sino en cuanto están contenidas en la unidad absoluta de un sujeto pensante.

84. Presentemos la misma demostracion bajo una

forma mas rigurosa ; supongamos que han de concurrir á la formacion del pensamiento tres agentes A B C : cada parte pondrá su contingente ; á la primera supondremos que le corresponda a, á la segunda b, á la tercera c ; el resultado del concurso será el conjunto compuesto de a b c, esto será el pensamiento ; luego será triple, luego no puede constituir jamás un punto de comparacion : luego, ó es menester rechazar esta hipótesis, ó negar el pensamiento. El sofisma de Kant se funda pues en que atiende solo á la diversidad de las representaciones, y prescinde de la unidad que siempre se encuentra en la percepcion de esta diversidad ; así no es extraño que en el concepto del pensamiento no encuentre la unidad. Este concepto lo presenta incompleto, ó mas bien falso ; nos ofrece el pensamiento como un conjunto de las representaciones, cuando deberia ofrecérsenosle como un punto simplicísimo en que las representaciones se reunen para ser percibidas en la relacion que entre si tienen. La diversidad de las representaciones no forma un conjunto á la manera de los objetos sensibles ; el pensamiento en que se conoce la relacion de dos triángulos diversos, no puede ser expresado por la suma de las figuras de los dos triángulos ; es algo diferente de ellas ; algo que está en medio de ellas, que las reune comparándolas, y que hace confluír su diversidad en la unidad de su relacion.

85. El ejemplo que aduce Kant manifiesta la grosseria de la idea con que concibe el carácter de la reunion de las representaciones para formar un pensamiento total. «La unidad del pensamiento, dice, es colectiva, y puede referirse á la unidad colectiva de muchas substancias, como el movimiento de un cuerpo es el movimiento compuesto de todas las partes de este cuerpo.» Aquí se presenta de bulto la equivocacion

de Kant : toma el conjunto de las representaciones por el pensamiento que se refiere á ellas ; así no es extraño que no eche de ver la unidad implicada en la diversidad, supuesto que esta diversidad haya de ser pensada.

Para llevar la conviccion hasta el último punto atengámonos al mismo ejemplo del movimiento ; supongamos movido un cubo, y llamemos á sus ocho vértices A. B. C. D. E. F. G. H ; todos se mueven ; y el conjunto de sus movimientos, así como de los puntos que están entre ellos, forma el movimiento total. En el resultado de este concurso de agentes ¿qué hay de comun ? nada, sino la yuxtaposicion en el espacio, y la relacion que van conservando con la velocidad igual del movimiento. Pero el movimiento del vértice H. no es el del vértice A, como lo demuestra el que si suponemos que el vértice A. queda cortado del cubo y permanece quieto, el movimiento del vértice H. podrá continuar sin ninguna alteracion ; luego los dos movimientos eran cosas absolutamente distintas. Es evidente que lo mismo se verifica respecto á los demás puntos ; luego la unidad del movimiento compuesto es puramente facticia ; lo que hay realmente es una multiplicidad de substancias y de movimientos, sin mas lazo que una cosa puramente extrínseca : la relacion de las espacio.

Troquemos ahora los vértices en representaciones y veamos lo que resulta. ¿Se las supone existentes sin mas lazo que su coexistencia ? entonces no forman un pensamiento, sino un conjunt de fenómenos que podrá ser considerado como una reunion de cosas, pero no como un pensamiento ; en tal caso el conjunto de todas las representaciones será semejante al conjunto de los movimientos, pero no producirá ningun resultado para el objeto que nos proponemos.

Si á estas representaciones se les señala un punto de reunion, esto es, la relacion bajo la cual son percibidas, tendremos ya pensamiento; pero ¿qué semejanza hay entre este acto *uno*, simplicísimo, y la totalidad de muchos puntos que se mueven?

86. Si Kant hubiese querido presentar un ejemplo mas seductor, debia echar mano de una teoria mecánica, cuya aplicacion al presente caso ofrecia, si no mas dificultad, cuando menos una apariencia mas engañosa: hablo de la resultante de un sistema de fuerzas y de su punto de aplicacion.

Cuando muchas fuerzas obran sobre una línea, un plano ó un sólido, producen un efecto igual al de una fuerza única, que se llama resultante; la que tiene una direccion determinada, y un punto de aplicacion, cual si fuera simple, ó si no hubiese dimanado de otras; ¿por qué no se podria aplicar lo mismo al pensamiento? ¿por qué, á pesar de ser una cosa simple, no podria ser el producto del concurso de varios agentes? Este ejemplo es mas especioso, porque presenta el resultado de la composicion concentrado todo en un punto; pero bien examinado tampoco prueba nada para el caso presente.

La disparidad está en que el pensamiento es un acto simple en sí mismo, y la resultante de las fuerzas lo es únicamente en su relacion al efecto experimentado, único que nosotros podemos calcular. Cuando dos fuerzas se aplican á los dos extremos de una recta inflexible, el efecto es el mismo que si aplicásemos á un punto de la línea una fuerza sola igual á la suma de las componentes, y en una distancia del punto de aplicacion de las mismas, inversamente proporcional al valor de cada una de ellas. Pero la unidad de este efecto depende de la cohesion de las partes, que no permitiendo movimientos aislados, debe hacer refluir la fuerza en un

solo punto; mas las fuerzas componentes no dejan de ser distintas, y de estar separadas, de tal suerte que en el momento que cesase la cohesion, los puntos respectivos sentirian cada cual la accion de la fuerza que les corresponde, y marcharian en la direccion y con la velocidad que esta les imprimiese. Si mientras dura la cohesion fuese posible dar á cada una de las fuerzas componentes conciencia de la accion que están ejerciendo, habria dos conciencias realmente distintas, que no llegarian á formar una conciencia comun, y que no se reunirian en otra cosa que en la produccion del efecto. Si el punto á que se aplican tuviese conciencia de la accion que experimenta, podria tener una conciencia semejante al de la accion de una fuerza sola, igual á la suma de las componentes, si desconociese el modo con que se le trasmite la accion de estas; pero desde que tuviese conciencia de la accion respectiva de las mismas, sabria que el resultado se debe á la imposibilidad de que cada una de ellas produjese aisladamente el efecto respectivo. Por manera que si comparásemos el sujeto pensante á este punto de aplicacion de las fuerzas, deberiamos atribuirle conciencia de la diversidad de origen de las representaciones que concurririan á la produccion del efecto total.

Se nos objetará tal vez, que por el análisis mismo del ejemplo hemos proporcionado el triunfo á los adversarios de la simplicidad del alma; porque merced á suposiciones arbitrarias, hemos venido á parar á un efecto simple, inherente á una cosa simple, y todo producido por el concurso de varios agentes; pero si bien se reflexiona, el pretendido triunfo nunca habia estado mas lejos que en el último caso á que nos conduce el análisis de las fuerzas. Porque para llegar á un resultado simple producido por el concurso de varias

fuerzas, necesitamos tambien un punto simple en el cual se concentre dicho resultado. Entonces, y precisamente solo porque hemos llegado á esta simplicidad, podemos prescindir de las fuerzas componentes, y considerar la resultante en la clase de un efecto simple producido por una fuerza simple é inherente tambien á un sujeto simple que es el punto indivisible, al cual se considera aplicada; luego continuando la comparacion, deberiamos tambien decir que sea cual fuere el número de agentes que concurren á la produccion del pensamiento, este reside en un sujeto simple, en cuyo caso está confesada la simplicidad del alma. Es verdad que entonces se fingiria un cierto número de agentes que influirian sobre el alma para producir en ella el pensamiento; pero una vez producido, ella sola seria el sujeto pensante, á la manera que el punto indivisible es el solo en que se reune toda la fuerza de las componentes. Así nuestros adversarios no habrian ganado nada sino el cargar con la ridícula extravagancia del concurso de agentes, para venir á parar á una substancia simple pensante, que es lo único cuya existencia nos proponiamos demostrar.

87. Pretende Kant que es imposible el sacar de la experiencia la unidad necesaria del sujeto pensante como condicion de posibilidad de todo pensamiento; porque la experiencia no hace conocer ninguna necesidad, y el concepto de la unidad absoluta se halla en una esfera muy diferente de la que conviene á este caso. Es cierto que la sola experiencia no nos hace conocer la necesidad, porque limitándose á hechos particulares, todos contingentes, no se extiende á la razon universal de los objetos; pero no se verifica lo mismo de la experiencia considerada objetivamente, esto es, en cuanto al conocimiento de las razones generales de las cosas: porque si bien

este conocimiento considerado subjetivamente, como un acto individual, es un hecho contingente sin embargo, en cuanto existe, nos representa verdadera necesidad en ciertos objetos, á no ser que queramos renunciar á la certeza de todas las ciencias, incluidas las matemáticas.

Es claro que al hablar del pensamiento y del sujeto pensante, no podemos desentendernos de la experiencia, pues que nos es imposible prescindir de la base de todas las investigaciones psicológicas, *yo pienso*, cuya proposicion expresa un hecho de conciencia, un acto de experiencia interna; pero con esta experiencia se combina la idea de unidad en general, es decir, de la exclusion de la distincion y multiplicidad en el acto del pensamiento y en el sujeto pensante. Por manera que la demostracion de la simplicidad del alma sigue los mismos trámites que cuantas no se limitan á un órden puramente ideal, y que por consiguiente se forman de una premisa que contiene una verdad necesaria, y de otra que consigna un hecho de experiencia. La premisa necesaria es aquí la misma definicion de la unidad y simplicidad; y la otra expresa el hecho experimentado, esto es, la naturaleza del pensamiento, tal como lo sentimos en nuestra conciencia.

88. De esta suerte, la demostracion de la simplicidad de los seres pensantes no se limita á los espíritus humanos, sino que se extiende á todos los sujetos donde se halle el hecho de conciencia. Cuando Kant nos oponga que no podemos extender esta demostracion porque entonces salimos del campo de la experiencia, le replicaremos con este raciocinio: nuestra demostracion se funda en la idea de unidad y en el hecho de conciencia; la idea de unidad es general, y de consiguiente vale para todos los casos; el hecho de conciencia es una cosa que se encuentra

en todo ser pensante, pues el pensamiento no es concebible sin un sujeto que pueda decir *yo pienso*; luego procedemos legítimamente al extender la demostración de la simplicidad, á no ser que se pretenda dar á la palabra *pensar*, una significación muy diversa de la que le damos todos, en cuyo caso salimos del terreno filosófico y entramos en una cuestión de palabras.

89. La idea de un ser pensante la hemos debido recibir de la experiencia que hallamos en nosotros mismos; esta idea la dilatamos ó la restringimos aumentando ó disminuyendo su perfección; pero en el fondo queda siempre la misma; y no concebimos el pensamiento en otro ser, sin atribuirle algo semejante á lo que sentimos en nosotros. En este concepto tiene razón Kant cuando dice que al querer representarnos un ser pensante, debemos ponernos á nosotros mismos en lugar del objeto. Según el mismo filósofo, no exigimos para el pensamiento la unidad absoluta del sujeto, sino porque sin esta unidad sería imposible decir, yo pienso; pues que si bien la totalidad del pensamiento puede estar distribuida entre muchos sujetos, el yo subjetivo no puede estar dividido ni repartido, y este *yo* le suponemos en todo pensamiento. La proposición, yo pienso, es el fundamento sobre el cual la psicología edifica sus conocimientos; esto lo confiesa Kant, y no se comprende por qué admitiendo que esta proposición es la forma de la apercepción que se liga con toda experiencia y la precede, dice que no es experimental; como si no estuviese sujeto á verdadera experiencia tanto el pensamiento como su forma; cuando si bien se considera, mas bien debe ser experimentada la forma que el mismo pensamiento, supuesto que este es distinto en cada caso; mientras la forma es idéntica en todos; porque ella en si no

es otra cosa que la conciencia de la unidad, idéntica en medio de la diversidad.

90. Al concebir esta unidad absoluta en el yo, no concebimos una unidad lógica, como pretende Kant; sino una unidad real, supuesto que permanece la misma realmente entre la variedad del pensamiento. Cuando enunciamos esta unidad en la proposición, yo pienso, no hablamos de una forma en abstracto, comun á todas las percepciones, sino de una cosa positiva que hay en nosotros, y cuya realidad es indispensable para que el pensamiento sea posible.

91. Dice el filósofo alemán: « esta condición subjetiva de todo conocimiento no sería justo convertirla en condición de la posibilidad de un conocimiento de los objetos, es decir, en un concepto del ser pensante en general, atendido que nosotros no podemos representarnos este ser sin ponernos á nosotros mismos en su lugar, con la fórmula de nuestra conciencia. » No creo que los psicólogos que han pretendido poder demostrar la simplicidad del alma, se hayan lisonjeado de llegar á una idea perfecta de los seres pensantes, ni tampoco negado el que el tipo de esta idea lo sacamos de nuestra experiencia; lo que han pretendido es que la razón los conducía á inferir que había unidad absoluta de sujeto, donde quiera que hubiese un ser pensante; aunque su pensamiento perteneciese á una escala mas ó menos perfecta que la nuestra.

92. Cuando Kant observa que el sujeto de la inherencia del pensamiento está solo indicado de una manera trascendental sin que se descubran sus propiedades, y que por esto no conocemos la simplicidad del sujeto mismo, consigna un hecho que en algun modo se puede admitir, pero saca una consecuencia falsa. Es verdad que no conocemos la substancia del alma sino por la presencia del sentido

íntimo, y por su relacion con los actos, y que por consiguiente ella en sí misma, con abstraccion de todos los fenómenos que experimentamos, no nos es dada en intuicion inmediata, y que cuando llegamos á este punto nos quedamos reducidos á la idea de un ser simple; pero esta indeterminacion y vaguedad en el conocimiento de la substancia del alma, no nos impide el conocer su simplicidad, si esta se halla atestiguada por el sentido íntimo, y además por la naturaleza de los fenómenos que nos dan á conocer al sujeto pensante.

93. Creerán algunos que la indeterminacion en el conocimiento de la substancia del alma, es un hecho descubierto recientemente por el filósofo alemán; pero es fácil probar que este hecho habia sido notado de muy antiguo, hallándose consignado de una manera muy especial y muy interesante, en los escritos de Sto. Tomás. Este metafísico eminente se propone la cuestion de si el alma intelectual se conoce á sí misma, por su esencia; *utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam*; y despues de varias consideraciones sobre la inteligencia y la inteligibilidad de los objetos, la resuelve con las siguientes notabilísimas palabras. « El entendimiento no se conoce pues á sí mismo por su esencia, sino por su acto, y esto de dos maneras: en particular, en cuanto Sortes ó Platon percibe que tiene alma intelectual, por lo mismo que percibe que entiende; y en universal, en cuanto consideramos la naturaleza de la mente humana por el acto del entendimiento. El juicio y la eficacia de este conocimiento de la naturaleza del alma lo tenemos por derivacion de la luz que nuestro entendimiento recibe de la verdad divina, la cual contiene la razon de todas las cosas, segun lo dicho mas arriba; de aquí es que san Agustin en el libro 9 de *Trinitate*

dice: vemos la inviolable verdad, por la cual en cuanto podemos, definimos perfectamente, no cuál es el alma de cada hombre, sino cuál debe ser, segun las razones eternas. Entre estos dos conocimientos hay una diferencia; porque para tener el primero, basta la misma presencia del alma, que es principio del acto, con el cual el alma se percibe á sí misma, y así decimos que se conoce por su presencia; mas para el segundo conocimiento dicha presencia no basta, sino que se necesita una investigacion diligente y sutil, y por esto muchos ignoran la naturaleza del alma y muchos erraron sobre ella, por lo cual dice san Agustin en el libro 10 de *Trinitate*: no se busque el alma á sí misma como para ver una cosa ausente, sino procure discernirse como una cosa presente; esto es, conocer lo que la diferencia de las otras cosas, en lo que consiste el conocer su esencia y su naturaleza (1).

(1) Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster, et hoc dupliciter. Uno quidem modo particulariter, secundum quod Sortes, vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc, quod percipit se intelligere. Alio modo in universali secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod judicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri à veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde August. dicit in 9 de Trini. Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Est autem differentia inter has duas cognitiones: nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus ex quo mens percipit seipsam, et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ cognoscunt, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod

94. Aquí es de notar que santo Tomás admite dos conocimientos del alma para sí misma: el de presencia, en cuanto la sentimos por lo mismo que pensamos, «*percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere,*» y después otro que es el que sacamos del análisis del acto intelectual discurriendo por consideraciones generales, ateniéndonos á la luz que las razones eternas arrojan sobre este hecho de experiencia; hé aquí pues cómo se hallan explicados en Sto. Tomás el conocimiento de presencia ó de conciencia contenido en la proposición, yo pienso; y el general que es el que se saca del acto mismo intelectual en sus relaciones con la unidad del sujeto que lo ejerce: este último conocimiento tiene algo de abstracto, de indeterminado, nadie lo niega; y cuando Kant nos lo hace notar, no nos dice nada que no hubiese enseñado el Sto. Doctor cuando afirma expresamente que el alma no se conoce á sí misma por su esencia sino por su acto: «*non per essentiam suam sed per actum suum.*» Todo cuanto se halla de verdad en la dilatada exposición de Kant sobre la limitación de nuestro conocimiento á los actos de conciencia y sobre la falta del conocimiento intuitivo de la misma substancia del alma, del sujeto trascendental del pensamiento, está expresado en aquellas lacónicas palabras: no por su esencia sino por su acto.

August. dicit 10 de Trinitate, de tali inquisitione mentis: Non velut absentem se querat mens cernere, sed presentem querat discernere, id est cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem, et naturam suam. (1. P., Q. 87, Art. 1.)

CAPÍTULO XIII

COMO LA IDEA DE SUBSTANCIA ES APLICABLE Á DIOS.

95. En la idea de substancia, tal como nos la formamos por las cosas que nos rodean, y por el testimonio de nuestra conciencia, hemos encontrado la relación á las mudanzas que en ella se verifican como en un sujeto ó recipiente. Pero ya hemos observado también, que á mas de esta relación, habia la negación de estar inherente á otro ser, como las modificaciones lo están á ella; cuya negación supone una perfección que exime de la necesidad de inherencia á que están sometidos los seres endebles y transitorios que apellidamos accidentes ó modificaciones. Como nosotros no conocemos la íntima esencia de las substancias, ignoramos lo que sea esta perfección; pero no podemos dudar que existe en la misma naturaleza del sujeto, y que es independiente de las modificaciones que le transforman. Así pues, si en algo se ha de constituir la esencia misma de la substancia, ha de ser en esa perfección, de que tenemos noticia, mas no conocimiento intuitivo; y por tanto, cuando se define la substancia con relación á los accidentes, «*quod substat accidentibus,*» mas bien se la define por el modo con que se nos presenta á nosotros, que por lo que ella es en sí misma.

96. De aquí resulta, que de las dos definiciones que á veces se daban en las escuelas, «*ens per se subsistens,*» un ente subsistente por sí mismo, «*id quod substat accidentibus,*» el sujeto de los accidentes; la primera es la mas propia, porque se acerca

mas á expresar la cosa como es en si. Aunque sea verdad que nosotros no conocemos las substancias finitas, sino en cuanto se nos revelan por los accidentes, y hasta nuestro mismo espíritu no se conozca á sí propio sino por sus actos, la razon nos dice que las cosas para ser conocidas, es necesario que existan, y que para que nuestro entendimiento halle en las mismas algo permanente, es preciso que ese algo esté en ellas. Nuestro conocimiento no es productivo de sus objetos; para que sean conocidos, es necesario que existan.

97. Estas consideraciones nos manifiestan la posibilidad de que exista una substancia no sujeta á modificaciones, ni á mudanzas de ninguna clase; y que esta substancia lejos de perder el carácter de tal, por su inmutabilidad, le poseería en un grado mucho mas perfecto. La perfeccion de la substancia no está en las mudanzas, sino en lo permanente que encierra; no está en tener una sucesion de modificaciones inherentes á ella, sino en existir de tal modo que no necesite estar adherida á otro ser. La substancia que reuniese esa permanencia, esa perfeccion que le diese fuerza para existir por sí misma, y que al propio tiempo no tuviese ninguna modificacion, no experimentase ninguna mudanza, seria la substancia por excelencia, infinitamente superior á todas las demás. Esta substancia es Dios.

98. Ahora es fácil resolver la cuestion, si cuando la idea de substancia es aplicada á Dios se la entiende en el mismo sentido que al aplicarla á las criaturas; ó hablando en términos de las escuelas, si se toma en sentido univoco ó análogo.

99. En la idea de toda substancia entra la de un ser; lo que no existe, no puede ser substancia. En cuanto concebimos el ser como una realidad, como contrapuesto á la nada, la idea de ser conviene á

Dios y á las criaturas: Dios es, es decir, Dios es una cosa real, no la nada. Pero si de esta idea general, tal como nosotros la concebimos, en oposicion con la nada, pasamos á su realizacion en los objetos, á modo, por decirlo así, con que se la aplica, entonces encontramos la diferencia que va de lo contingente á lo necesario, de lo finito á lo infinito. Aunque no vemos intuitivamente al ser infinito, ni la esencia de los seres finitos, no obstante conocemos con toda evidencia que la palabra *ser* aplicada á lo infinito, significa una cosa muy diferente de cuando se la aplica á lo finito.

100. En la idea de substancia entra la de una cosa permanente; esta permanencia conviene tambien á Dios; el ser infinito es permanente por esencia.

101. En las substancias que nos rodean, hallamos esa permanencia combinada con la sucesion de las modificaciones que las afectan; estas mudanzas son imposibles en Dios. Esta cualidad de relacion á las modificaciones, es característica de las substancias finitas.

102. Las substancias no están inherentes á otras, como las modificaciones lo están á ellas; esta no inherencia conviene tambien á la substancia divina.

103. Las substancias deben encerrar algo en sí que las exima de la necesidad de la inherencia, que las eleve sobre los seres que se suceden con tanta rapidez, y que en su existencia han menester siempre de otro que los sustente; esta perfeccion se halla en la substancia divina, ser por esencia, piélagos de perfeccion.

104. Resulta de este análisis que todo cuanto se encierra de perfeccion en la idea de substancia, puede aplicarse al ser infinito; y que lo único que de esta idea no se le puede aplicar, es lo que supone negacion, imperfeccion.

CAPITULO XIV

UNA ACLARACION IMPORTANTE; Y UN RESÚMEN.

105. Cuando se dice que la substancia es un ser subsistente por sí mismo, no se entiende que sea un ser que absolutamente no haya necesitado de otro para su existencia. El confundir estas dos cosas es dar pié á una monstruosa confusion de ideas; y nace á su vez de otra confusion no menos monstruosa, de la relacion de causa y efecto, con la relacion de substancia y accidente.

106. La relacion de causa y efecto está en que la causa da el ser al efecto; y la relacion de substancia y accidente está en que la substancia sirve de sujeto al accidente. Tanta diferencia va de una cosa á otra, que no solo la razon nos las muestra distintas, sino que á cada paso la experiencia nos las ofrece separadas. Nuestra alma es sujeto de muchos accidentes en cuya produccion no tiene ella ninguna parte; antes por el contrario, se opone á esta produccion en cuanto le es posible. Tales son todas las sensaciones dolorosas, todas las impresiones desagradables; todos los pensamientos importunos que nos ocurren á pesar nuestro, y cuando quisiéramos pensar en otra cosa. Entonces es el alma sujeto y no causa; se halla en ella la razon de substancia con respecto á cosas en que lejos de ser causa, es solo paciente. Si no me engaño, este ejemplo es concluyente del todo, para demostrar la existencia de una linea divisoria entre el carácter de causalidad y el de substancia, y el de efecto y accidente.

107. El ser subsistente por sí mismo significa cierta

exclusion: si esta se refiere á la causalidad, ser subsistente por sí mismo significa ser no causado; si dicha exclusion se refiere á la inherencia, ser subsistente por sí mismo, significa ser no inherente á otro, como lo están los accidentes á la substancia. Cuando se define la substancia un ser subsistente por sí mismo, se entiende en el segundo sentido, no en el primero; y esta distincion basta para derribar todo el sistema de Spinoza, y de todos los panteistas, sea cual fuere el aspecto bajo el cual presenten su error.

108. Para entrar desembarazadamente en la cuestion del panteismo, resumamos en pocas palabras, lo que la razon y la experiencia nos dicen sobre la substancia.

1º. En nuestro interior hay un ser uno, simple, idéntico, permanente, sujeto de los fenómenos que experimentamos.

2º. En lo exterior hay objetos, que conservan algo constante, en medio de la variedad de sus fenómenos.

3º. En la idea de substancia entran las de ser, permanencia, no inherencia á otro en clase de modificacion.

4º. La relacion de sujeto á sus modificaciones se halla en todas las substancias finitas.

5º. La relacion á modificaciones, no es inseparable de las ideas de ser, permanencia, y no inherencia á otro.

6º. Una substancia inmutable no implica ninguna contradiccion.

7º. Subsistente por sí mismo, no es lo mismo que independiente de otro ser. No debe confundirse la relacion de causa y efecto, con la de substancia y accidente.

8º. La *no inherencia* á otro ser, es característico

de la substancia; pero esta idea negativa se ha de fundar en una cosa positiva: en una *fuerza* de subsistir por sí mismo, para no necesitar de estar adherido á otro.

—————>

CAPÍTULO XV

EL PANTEISMO EXAMINADO EN EL ÓRDEN DE LAS IDEAS.

109. La idea de substancia, y todas sus aplicaciones así al mundo externo como al interno, de ningun modo nos conducen á inferir la existencia de una substancia *única*; por el contrario, la razon de acuerdo con la experiencia nos obliga á reconocer *muchedumbre* de substancias. ¿Por qué deberíamos admitir una substancia única? Examinemos á fondo esta cuestion, una de las mas capitales de la filosofia, y que desde muy antiguo ha dado ocasion á los errores mas funestos.

110. Los sostenedores de la substancia única, ó se han de fundar en la misma idea de la substancia, ó en la experiencia; nuestro espíritu no tiene otros recursos que sus ideas primitivas, ó la enseñanza de la experiencia. Empecemos por el método *à priori*, ó por el que se funda en la idea.

111. ¿Qué entendeis por substancia? les preguntaremos. Si por substancia entendeis un ser subsistente por sí mismo, y por esta subsistencia significais, que no necesita de ningun otro para existir, que no lo ha necesitado nunca, entonces hablais de un ser *no causado*, de un ser necesario, que tiene en sí propio la razon suficiente y necesaria de su existencia. Si decís que este ser es único, ó que no hay otro de su clase, convenimos con vosotros; solo os adverti-

remos que tomais el nombre de substancia en un sentido impropio. Pero en el fondo la diferencia estará en el nombre; y para entendernos perfectamente, solo nos será necesario saber que por substancia entendeis un ser absolutamente necesario, y por tanto absolutamente independiente. Pero si afirmáis que este ser es único, en tal sentido que nada hay, ni puede haber fuera de él, entonces afirmáis gratuitamente, y os exigimos prueba de lo que afirmáis.

¿Por qué el ser necesario excluiria la posibilidad de los demás seres? ¿No es mas legitimo el deducir que en él se contiene la razon de la posibilidad y de la existencia de los mismos? El ser que tenga en sí la necesidad de existir, ha de estar dotado de actividad; y el término de la actividad en lo exterior es la produccion. ¿Por qué de esta produccion no podrán resultar otros seres? Por lo mismo de ser producidos serán distintos del que los produce.

112. Sin salir de nuestras ideas encontramos la contingencia, y la multiplicidad. La experiencia nos enseña que en nosotros mismos hay una sucesion continua de formas: estas apariencias algo son, no pueden ser un puro nada, pues deben ser algo, siquiera como apariencias. En ellas vemos un continuo tránsito del no ser al ser, y del ser al no ser, luego hay produccion de algo que no es necesario, puesto que es y deja de ser; luego hay algo fuera del ser que se quiere suponer único. Este argumento se funda en los fenómenos puramente internos, y así vale aun contra los idealistas, contra los que quitan al mundo externo toda realidad, y lo reducen solo á meras apariencias, á simples fenómenos de nuestro espíritu. Esas apariencias existen por lo menos como apariencias; ellas pues son algo, ellas son contingentes, ellas no son pues el ser necesario. Luego fuera