

exige que los fines públicos sólo se persigan en el Estado». Conforme á este espíritu, trató de obrar sobre los estudiantes que, después de la guerra, habían vuelto á sus estudios; además, se dedicaba á combatir la grosería que había caracterizado la vida anterior de las asociaciones de estudiantes. Recomendaba con energía evitar las asociaciones secretas; era partidario, en cambio, de formar una unión general de los estudiantes alemanes, destinada á mantener los lazos que había hecho formar la lucha contra el conquistador de Europa. Cuando, en 1817, tomó parte en la fiesta de la Wartburg, donde se pronunciaron discursos en este sentido, y donde, á ejemplo de Lutero, que quemó la bula de excomunión, se quemaron (real ó figuradamente) algunos libros reaccionarios, desencadenó contra sí una tormenta, que el duque Carlos-Augusto, que le era favorable, trató en vano de apaciguar. De Prusia, como de Austria, se reclamó su expulsión, y cuando Sand, uno de los oyentes de Fries, hubo asesinado á Kotzebue (que era como un símbolo de la reacción y de la influencia extranjera), se vieron forzados á ceder, es decir, Fries abandonó su cátedra de filosofía para ocupar la de física. Ya en Heidelberg había dado conferencias, tanto sobre la física como sobre la filosofía, lo cual prueba la profundidad de sus conocimientos en la ciencia de la naturaleza. Ha publicado una filosofía matemática de la naturaleza, una física y una astronomía popular, obras á las cuales Gauss y Alejandro de Humboldt concedieron su aprobación. Este aspecto de la actividad de Fries es importante, porque tomó la defensa de la concepción rigurosamente matemática de la naturaleza, que la filosofía de la naturaleza creía poder echar á un lado como un simple accidente. Fries tenía la convicción—que ha expresado, entre otros lugares, en su *Historia de la filosofía, expuesta con arreglo al progreso de su desenvolvimiento científico* (1837-40), obra eminentemente para la época—de que sólo la concepción rigurosamente científica de los fenómenos de la experiencia externa é interna da, en realidad, sabor nuevo y picante á los pro-

blemas filosóficos de los tiempos modernos. Por este lado simpatizaba con Spinoza, cuya hipótesis de la identidad profesa, mientras que se opone á Spinoza como filósofo constructivo. En su *Antropología psíquica* (1820-24), se apoya en la observación del yo y en la fisiología, y suministra interesantes contribuciones, tanto á la teoría de la sensación, como á la teoría de la asociación de las ideas (el mecanismo psíquico), así como á la teoría de la unidad y de la actividad de la vida intelectual en todos los grados. A pesar de todos sus defectos, esta obra es precursora de la psicología de estos últimos tiempos.

Fries se consideró siempre como kantiano. Dos años antes de su muerte, escribía á su discípulo y amigo, el teólogo De Wette: «He aquí lo que yo auguro de la futura victoria de Kant: si se exige un día ciencia, clara y sólida, en las cosas de la filosofía, debemos tener razón. Pero ignoro cuándo ocurrirá eso.» (*Henke*, pág. 268.) No pensaba, sin embargo, que hubiese que acomodarse á la filosofía de Kant tal como es. No encontraba en ella el fundamento psicológico del conocimiento de sí mismo, en el cual, según Kant, debía consistir la filosofía crítica. La observación del yo debe mostrarnos bajo qué formas nuestro conocimiento (la razón, en el sentido más amplio de la palabra, activa tanto en la sensación como en el pensamiento) obra involuntariamente. De la experiencia psicológica se derivan después, por medio de la abstracción (y no por medio de la inducción), los conceptos fundamentales que estas formas expresan. Pero el resultado al cual podemos llegar de esta manera, sólo puede ser probable; no tenemos garantía absoluta de haber encontrado realmente los verdaderos conceptos fundamentales. Un conocimiento apodíctico no puede ser sino el que se apoya en las formas de la actividad espontánea del espíritu cognoscente; pero esta actividad nunca carece de condiciones de dependencia, porque debe ser siempre producida por excitaciones que no crea ella misma, y aun allí donde (como en la lógica y en las matemáticas) hemos encontrado por abstracción formas

puras de pensamiento, el conocimiento que puede erigirse sobre ellas no es más que puramente formal. Sin embargo, Fries piensa que puede establecer un sistema completo de conceptos fundamentales (categorías é ideas) por medio de los cuales podemos abarcar el dominio de todo el conocimiento de la naturaleza. Cree que Kant ha conseguido enumerar por completo los conceptos fundamentales, y por esta razón sigue en su exposición el sistema de Kant. Hay en eso un problema que Fries no ha visto con toda claridad. Confiesa que toda experiencia psicológica está llena de lagunas: solo por medio de la reflexión, de la «re-conciencia», atención dirigida sobre la actividad involuntaria de nuestro espíritu, descubrimos las formas de que nos servimos inmediata é involuntariamente, y esta reflexión se realiza por momentos sucesivos, y por ocasión, y jamás es acabada, sin embargo. No obstante, desea que podamos descubrir así la manera constante é invariable con que nuestra razón procede. Véase, en particular, *Nueva crítica*, I, págs. 198-200. Fries dice con razón que todo el secreto de la filosofía está ahí oculto. No ha descubierto el secreto tanto como cree él mismo. La tendencia sistemática de Kant, así como la creencia de Jacobi, han ejercido aquí una influencia excesiva sobre él y le han impedido continuar el análisis.

La segunda gran objeción que Fries hace á Kant, es que este último ha tenido la ilusión de poder presentar una prueba del valor objetivo del conocimiento. Fries concuerda con Maimón en decir que Kant ha demostrado simplemente que, en realidad, poseemos y empleamos ciertas categorías (*quæstio juris facti*), pero que no tenemos derecho á emplearlas (*quæstio juris*). El valor objetivo de nuestro conocimiento no puede probarse. No podemos comparar el conocimiento y la existencia, sino el conocimiento mediato, reflexivo, con el conocimiento inmediato. Verdad no significa concordancia del conocimiento con el objeto, sino concordancia del conocimiento mediato con el conocimiento inmediato; toda justificación es, por esta razón, subjetiva, en resumidas cuentas.

(*Nueva crítica*, I, págs. 288-295; *Escritos polémicos*, páginas 124, 351-354.) Esto es lo que Kant ha indicado, pero no ha desarrollado expresamente, lo cual ha inducido por otra parte á sus sucesores especulativos á confundir las relaciones entre el sujeto del conocimiento y su objeto (relaciones que no están fuera del conocimiento mismo) con una relación de causalidad, y á embriagarse con las ideas místicas de la identidad del pensamiento y del ser.

Contra la filosofía especulativa, Fries sostiene, no solamente que no podemos establecer principios constitutivos definitivos, sino también que nuestros principios no son más que principios reguladores. Declara al mismo tiempo que la labor propiamente dicha de la filosofía consiste, en todo caso, en el método regresivo, analítico, que sobre la base del dato lleva á descubrir los conceptos fundamentales, condiciones de la inteligencia. La especulación engendra fácilmente la pereza intelectual; solo el criticismo hace necesariamente estudio. El idealismo y el dogmatismo no son (como creía Fichte), las mayores antítesis. El idealismo puede ser tan dogmático como el materialismo si no examina sus propios resultados. Solo por sus resultados, y no por su método, sobre el arte pero la antítesis que recae sobre el método, sobre el arte propiamente dicho de filosofar, tiene la mayor importancia; y aquí es donde todo dogmatismo reviste la forma idealista ó materialista. (*Escritos polémicos*, pág. 257.) El sistema no importa tanto como el método. El sistema importa porque produce el orden y la claridad en nuestro conocimiento; pero quien espera con su auxilio llegar á más y agrandar su conocimiento por medio del sistema, ese se engaña á sí mismo. (*Nueva crítica*, § 70.)

Fries juzga que lo que señala el límite de nuestro conocimiento es que no podemos llegar en la ciencia á series acabadas, á un todo completo. Todos los objetos de la naturaleza material están sometidos á las leyes de la física; todos los objetos de la naturaleza espiritual, á las leyes de la psicología, y, por medio de la analogía, podemos figurarnos

que se encuentra siempre la misma relación entre un objeto material exterior y un objeto espiritual interior. Pero, aun de esta manera, no alcanzamos á lo finito; y de una manera general, no hay camino científico de lo finito á lo infinito y á lo eterno. Sólo por la creencia puede comprenderse lo eterno. La creencia nace cuando uno se representa como suprimidos los límites á los cuales llega nuestro sujeto, nuestro conocimiento; es decir, por virtud de una negación. Todo fenómeno, todo objeto de ciencia, es limitado, y la creencia de que en el fondo del mundo de los fenómenos hay un sér eterno, no puede nacer por esta razón más que por medio de la negación. No podemos formar conceptos positivos de lo eterno. Toda representación positiva (como en las ideas ordinarias de Dios y de la inmortalidad) es simbólica, y si se quiere hacer de ella un conocimiento, se convierte en mitología. Del mismo modo, es imposible derivar lo finito (los fenómenos) de lo eterno; semejantes ensayos especulativos no consiguen dar más que novelas filosóficas que cada uno cuenta á su manera. No hay más que una verdad; he ahí por qué es una sola é idéntica realidad la que consideramos en la ciencia como en el mundo finito de los fenómenos, y en la creencia exigida por un principio eterno; del mismo modo que es un solo é idéntico mundo fenomenal el que consideramos en física bajo el aspecto externo y en psicología bajo el aspecto interno. Fries distingue, como Kant, las ideas en cuanto representaciones de una totalidad absoluta, conceptos cuyo objeto es siempre limitado y relativo. Pero se separa de Kant y de los románticos al sostener que las ideas se forman por el camino negativo. La creencia exige, sin embargo, más que la simple negación de los límites; la creencia es una convicción fundada en el interés, en el sentimiento del valor. Y aun cuando el fondo de la creencia no pueda representarse más que de una manera simbólica, ciertos fenómenos pueden explicarse como revelaciones de lo eterno, inaccesible al pensamiento. El presentimiento de lo eterno, como verdadera esencia de las cosas, tiene su fundamento en lo bello y lo su-

blime de la naturaleza, y lo bello y lo sublime supremos son los que la personalidad de un hombre pueden ofrecer. Fries encuentra un estrecho parentesco entre el sentimiento estético y el sentimiento religioso, mucho más estrecho que Schleiermacher, á quien recuerda, en sumo grado, en su filosofía de la religión, aunque se haya formado fuera de ella. Como la filosofía teórica de Fries se ha desarrollado mucho más claramente y más en detalle que la de Schleiermacher, se abstiene más que él de todo acomodamiento real ó aparente con la doctrina de la Iglesia. Su simbolismo es mucho más libre y menos dogmático. Criticaba, sobre todo en el cristianismo, su tendencia á favorecer los sentimientos pasivos y la humildad, así como su dogma de la gracia, contrario á la moral. En la idea que Kant se había formado de la dignidad personal del hombre, encontraba el claro y completo desarrollo de un pensamiento que aún no había podido sostener la doctrina griega y la doctrina cristiana, pensamiento que no puede realizarse sino por la vida pública en el Estado; porque aquí, solamente la cultura personal del hombre se realiza. Por su profesión el individuo, en su desarrollo interior, está ligado con la sociedad, y Fries encuentra por eso que tiene derecho á considerar, con Aristóteles, la ética como una parte de la política, aunque la idea fundamental de la ética sea superior á toda política.

Ridiculizado por Hegel y puesto en irrisión, aun en nuestros días, por los que tienen una admiración romántica hacia la filosofía romántica (1), el investigador reflexivo, que era Fries, ha desarrollado, sin embargo, en su teoría del conocimiento, así como en su psicología y en su ética, ideas que conservan siempre su legitimidad y su valor, mientras que los sistemas especulativos no presentan, desde hace mucho tiempo, más que un interés histórico.

(1) Véase, por ejemplo, á Windelband: *Historia de la filosofía*, pág. 492; Friburgo, 1892.

## c) — Juan-Federico Herbart.

Este pensador—el más eminente de los hombres que pertenecieron á la corriente crítica posterior á Kant—se ha llamado él mismo un kantiano de 1828 (1); se apoyó en el fundamento filosófico establecido por Kant, pero creía al mismo tiempo haber dado un paso más en el pensamiento. Su admiración hacia Kant no excluía una crítica aguda, que iba aún más lejos que la de Fries. Tiene de común con Fries lo que éste llamaba el método regresivo ó analítico. Ya en la época en que era oyente de Fichte en Jena, vió claramente que no se podía derivar todo de un solo principio. Un principio que lo abarca todo solamente puede ser el término y no el comienzo del pensamiento. ¿De qué manera puede hacerse resultar de un solo principio la derivación? ¿Cómo un pensamiento puede transformarse en otro pensamiento? Aquí se nota ya la obstinación en adherirse al principio de identidad, á la proposición de que toda cosa es lo que es, tendencia que caracteriza el pensamiento de Herbart. Toda evolución y toda modificación encierran una contradicción, porque con eso se suprime continuamente la identidad. Los sistemas románticos con sus evoluciones salidas de un principio absoluto, eran por esta razón, á juicio de Herbart, una serie ininterrumpida de contradicciones, de delitos continuos contra la ley fundamental del pensamiento. Herbart sometió sus escrúpulos á su maestro Fichte, que hubo

(1) El kantismo estricto protestó contra esta declaración (que se encuentra en el prefacio á su *Metafísica general*). Por eso Herbart declaró en una carta (del 26 de Marzo de 1833) que se había llamado kantiano porque las modificaciones que había llevado á cabo, especialmente su crítica de los puntos de partida metafísicos y su transformación de la psicología en el seno de la ciencia, tenían una importancia secundaria en comparación de los grandes rasgos de la filosofía establecidos por Kant. Además tenía, decía él, los mismos enemigos que Kant: la teología especulativa y los despojos de la antigua escolástica. (Véase *Cartas no impresas de Herbart*; publicadas por Zimmerman, pág. 101-103; Viena, 1877.)

de reconocer la penetración de su joven oyente, aunque éste atacase su propia noción favorita del yo, que Herbart encontraba absolutamente contradictoria, supuesto que el yo debía ser á la vez unidad y pluralidad, ser lo que era y desarrollarse.

Solo después de una gran resistencia por parte de los suyos pudo Herbart, que había nacido en Oldenburgo el 4 de Mayo de 1776, seguir su inclinación al pensamiento filosófico, al cual se aliaba la afición á la pedagogía teórica y práctica. Después de haber estudiado en Jena, pasó (lo mismo que muchos otros filósofos alemanes) algunos años en Suiza como preceptor de una familia aristocrática, y allí se constituyó el fundamento propiamente dicho de su filosofía. Concordaba con Kant en decir que la experiencia nos muestra solamente fenómenos. Pero mientras que Kant se limita á notar la oposición del fenómeno y de la cosa en sí, Herbart desarrolla sus ideas (en un bosquejo de una *Doctrina del saber*, redactado en Berna) sosteniendo que la representación debe al fin indicar siempre algo que es representado y que no es por sí mismo la representación de otra cosa, sino que es distinto de toda representación. Este elemento distinto de toda representación (que Herbart llama más tarde los reales), debemos pensarlo de tal manera, que las contradicciones contenidas en los conceptos de experiencia (en primer lugar en el concepto del yo, del cual partía Herbart) desaparezcan por sí mismas. Así estaba concebido el programa por el cual comenzó Herbart á enseñar en Gottinga en 1802. Su evolución, que ofrece bastante interés filosófico, está descrita en un opúsculo de Roberto Zimmermann: *Los períodos de la evolución filosófica de Herbart*. (*Sitzungsberichte der philosophische-historische Klasse der Kaiserliche Academie der Wissenschaften*, volumen LXXXIII; Viena, 1876). El resto de la vida de Herbart no presenta rasgos salientes. Este conservador pacífico se absorbía en sus estudios y en sus lecciones y en sus tentativas pedagógicas. Después de haber enseñado muchos años en Gottinga, ocupó durante largos años la cátedra de

Kant en Königsberg; pero pasó sus últimos años en Gotinga, donde murió en 1841. Herbart había ya emitido sus ideas en dos obras importantes de 1808 (*Principales puntos de metafísica* y *Filosofía práctica universal*). Sus investigaciones versan, ya sobre la metafísica (por la cual entiende tanto la teoría del conocimiento como la solución del problema de la existencia y la cosmología), ya sobre la psicología y la ética. En su *Introducción á la filosofía* (1813) dió una excelente propedéutica, que tiene un valor durable para todos los que quieren aprender á filosofar, sin abrazar inmediatamente un sistema. Aunque las ideas fundamentales de la propia filosofía de Herbart aparezcan naturalmente en muchos puntos, este libro está generalmente inspirado en el espíritu de la filosofía crítica y en el espíritu propio del pensamiento investigador y escrutador. Los *Apuntes de psicología* (1816), desarrollan más ampliamente lo que indicaban ya los *Principales puntos de metafísica* (§ 13) como «elementos de una futura psicología». Antes de que Herbart hubiese publicado estos apuntes, había ya elaborado su gran obra de psicología (*La psicología como ciencia, fundada de nuevo sobre la experiencia, la metafísica y las matemáticas*), aunque no se haya publicado hasta 1828-29. Por último, expuso en la *Metafísica general, á más de los elementos de la teoría filosófica de la naturaleza*, su manera de tratar el problema del conocimiento y el problema de la existencia.

2) Se parte y se debe partir de la experiencia. Pero la experiencia, dice Herbart, no nos da inmediatamente conocimiento alguno. No es un conocimiento; sólo lo llegará á ser por elaboración. La coacción que la experiencia ejerce sobre nosotros es un punto de partida ineluctable, y no es posible remontarse más allá. Pero si podemos retroceder, podemos avanzar. Y es preciso que continuemos caminando, porque las sensaciones que tenemos no son en nosotros solo un agregado independiente, sino que se ordenan en formas y series que ofrecen problemas al pensamiento. El pensamiento no tiene reposo mientras no haya resuelto estos

problemas. Quizás es menester mucha paciencia para aliar las exigencias de la lógica estricta con el dato empírico. Pero, sin embargo, algunas veces se encuentra uno sobre un terreno sólido cuando se construye sobre experiencias y no se edifican castillos en el aire. El siglo ha sido corrompido de una manera increíble por filósofos que han establecido de buenas á primeras un principio único y un método único, lo cual ha echado á perder las ciencias y ha producido en muchas personas la aversión hacia la filosofía. Esta aversión no puede disiparse más que por una investigación metódica.

En toda sensación hay algo determinado que debemos tomar tal como es. Hay una *posición absoluta*. No es que la sensación sea amiga de las cosas ó nos proporcione inmediatamente su conocimiento. No conocemos las cosas en sí; tal es el principio que el dogmatismo no podrá echar por tierra jamás. Pero sabemos que existen; son presentadas por la sensación misma. Y aun cuando llamásemos apariencia á lo que es contenido en nuestras sensaciones, esta apariencia es imposible de pensar si no admitimos un sér. Por eso hay que establecer este principio: *cuantas apariencias hay, otras tantas indicaciones del sér*. (*Puntos principales*, pág. 20.) Toda sensación particular indica un sér particular, una posición particular. Es un principio capital de toda metafísica, que fué planteado en primer lugar por los Eleatas, dice Herbart, que *el sér es absolutamente simple*. Desde el momento en que uno se figura oposiciones internas plantéase un problema al pensamiento: por qué se ha abolido la identidad. Pero eso no impide que pueda haber muchos séres, pues cada sér particular es objeto de una posición absoluta. Las relaciones entre los diferentes séres sólo conciernen al pensamiento, que compara y combina, pero no á los mismos séres, cada uno de por sí.

Ahora bien: cuando la experiencia nos muestra una evolución y un cambio, tenemos aquí una apariencia en la cual no podemos detenernos. Se trata de encontrar el sér que está en el fondo. El problema se había presentado primera-

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
 "ALFONSO REYES"  
 505 DEPARTAMENTO DE...

mente á Herbart en el *yo* de Fichte, que estaba en una actividad espontánea, incesante. Más tarde, vió que hay el mismo problema en todo cambio, y comparó por esta razón á Fichte con el viejo Heráclito; la afirmación del primero: «El *yo* se pone á sí mismo»; y la del segundo: «Todo pasa», se fundan ambas en la experiencia, aquélla en la experiencia interna, ésta en la experiencia externa; pero Herbart no puede atenerse á ninguna de las dos. Agrega un tercer problema, que se llama el problema de inherencia, que consiste en que una sola y misma cosa debe tener muchas propiedades. En este problema entra también el concepto del *yo*, en cuanto que el *yo* debe abrazar una pluralidad interna.

La necesidad de admitir una pluralidad de cosas existentes (reales) se desprende de la tentativa hecha para explicar las experiencias de modificaciones y de cosas que presentan una pluralidad de signos distintivos; explicar significa para Herbart: hacer desaparecer las contradicciones. Toda cosa es lo que es. Si se ofrece en la experiencia con otro signo distintivo que antes, hay que admitir una ó muchas realidades distintas con las cuales nuestro concepto pone la cosa en relación. La diferencia *p*, con la cual me aparece la realidad A en comparación con su primer aspecto, debe explicarse pensando en esta realidad ahora con B. A no se ha modificado; pero yo la he reunido á B (que es en sí también invariable). De esta manera A conserva su invariabilidad, aunque la experiencia nos la muestre modificada. El principio de causalidad expresa con exactitud, según Herbart, que una cosa no se modifica porque obra: la relación causal es, pues, una relación no temporal. La actividad (que es una modificación) no se presenta más que en la experiencia, porque ponemos la cosa en relación con otra cosa. Y si una cosa se presenta con muchos signos distintos, eso sólo ocurre porque la ponemos frente á otras cosas. Reunida á B, A tiene otro aspecto que reunida á C, á D, ó á E, etc. (Una sola y misma cosa es distinta en la oscuridad que á la luz, aparece distinta al ojo que al oído, etc.) El método que empleaba Herbart para

hacer desaparecer las contradicciones de los conceptos de la experiencia, lo llama el mismo método de las relaciones. La razón de lo que nos muestra la experiencia no está en la misma realidad particular, sino en la relación en que la ponemos con otras realidades. Pero esta relación no es esencial ni necesaria á la realidad misma. Es absolutamente indiferente á A, que la comparemos ó no á B. Si planteamos una relación y hacemos una comparación, esa es una *opinión accidental*.

Aunque Herbart sostenga contra Kant la necesidad de deducir de los fenómenos las cosas en sí (de la «apariencia» el «ser») llega en realidad á esta idea: que hay una gran oposición entre los fenómenos y las cosas reales. En la *Psicología como ciencia* (§ 149, nota 2), Herbart declara, de acuerdo con sus principios, que la apariencia no es una propiedad esencial del ser; que, por el contrario, toda explicación verdadera del mundo sensible debe llevar á representar la apariencia como completamente accidental para el ser. Ser y parecer tienen, pues, una esencia muy diferente. La verdadera realidad no evoluciona, no se modifica, no aumenta ni disminuye; está sometida á la rigurosa ley de la identidad. Es lo que es y no tiene necesidad de desarrollarse. Hay una pluralidad de cosas reales; por eso es comprensible que percibamos modificaciones y propiedades complejas, nosotros que no podemos menos de asimilar y comparar. Pero toda cosa real en sí (en cuanto posición absoluta) es independiente de todas las demás. Dos proposiciones muestran los resultados originales á los cuales llega Herbart al intentar corregir los conceptos de la experiencia: 1.ª En el imperio del ser no hay acontecimientos. (*Metafísica general*, § 235.) 2.ª Toda continuidad está excluida de la realidad. (*Metafísica general*, § 209.)

Herbart no elimina, evidentemente, las contradicciones supuestas de las cosas reales, sino al transportarlas á nuestra representación y á nuestro pensamiento. Si nada debe pasar en el mundo de las realidades, es menester que el movimiento

sea tanto más vivo en el mundo de las representaciones y de las ideas, donde, entre otras, se forman, se tratan y se resuelven estas contradicciones. Herbart mismo ha sentido y descrito la inquietud interior que se siente ante la solución de los problemas. Estos grandes acontecimientos interiores ¿no han de ser más que apariencias? Como Herbart funda su psicología, no sólo en la experiencia, sino también en la metafísica, esta consecuencia es inevitable. Sería, sin embargo, equivocarse considerar á Herbart como un realista extremado. No podemos saber nada de la naturaleza propiamente dicha de las cosas reales, ni siquiera si son materiales ó espirituales. Indiscutiblemente, la idea materialista de átomos absolutos é invariables concuerda mejor con las cosas reales de Herbart que la idea de substancias psíquicas, y el mismo Herbart ha declarado (contra el idealismo metafísico) que las experiencias de la naturaleza interna no pueden tener privilegio alguno sobre las experiencias de la naturaleza externa, para determinar las ideas de la esencia de las cosas reales. Sin embargo, no puede menos de utilizar casos de analogía con nuestros fenómenos psíquicos. Así, por ejemplo, cuando llama á la conservación de la identidad de las cosas reales su *conservación individual*, á pesar de sus relaciones con otras cosas reales. El concepto de conservación individual no tiene valor si no hay que vencer una resistencia real para conservar la identidad, y si no se ejecuta un trabajo, es decir, si no *pasa* algo. La conservación individual es actividad (y en eso modificación) y no es solamente sér. La conservación individual de las cosas reales se manifiesta, sobre todo, en los seres á los cuales atribuimos la fuerza y la vida, y que llegan á nuestra conciencia, en nuestra experiencia interna, como sensaciones. Y Herbart conviene en que el único ejemplo de conservación individual que nos sea accesible, consiste en nuestras propias sensaciones (*Metafísica general*, § 329). Es entonces evidente—y así lo concedió también su discípulo y comentador más penetrante (Drobisch: *Del progreso de la filosofía realizado por Herbart*, pág. 20; 1876)—que Herbart se figura, á su ma-

nera (lo mismo que el idealismo metafísico), las cosas reales por analogía con nuestros propios estados internos. Pero quedan en pie, dentro de su sistema, las contradicciones entre las dos proposiciones: *se debe deducir el sér de la apariencia, y la apariencia es accidental*; y entre estas otras dos: *el sér es invariable, y el sér tiende á conservarse á sí mismo*.

§) La contradicción que se manifiesta aquí entre la metafísica de Herbart y su psicología, la deja á un lado en virtud del postulado de que la metafísica, que debe depurar todos los conceptos de la experiencia, debe formar también la base de la psicología. La psicología debe construir, no solamente sobre la experiencia, sino también sobre la metafísica, y, como hemos visto, el problema del *yo* no es más que una forma particular de los problemas de la inherencia y de la modificación, y se resuelve en cuanto se resuelven éstos. El alma es una cosa real como las demás cosas reales: sus sensaciones y sus representaciones son las manifestaciones de su conservación individual. Una sensación nace en el alma cuando ésta debe defender su sér contra cualquier otra cosa real. Y al admitir ahora que la cosa real que existe en el fondo de los fenómenos psíquicos es distinta de la que existe en el fondo de los fenómenos materiales, Herbart acaba en un espiritualismo que se distingue del espiritualismo ordinario (*cartesiano*) en que las sustancias entre las cuales tiene lugar la acción recíproca no difieren por el género (1).

La necesidad de admitir una realidad psíquica proviene de que nuestras ideas están siempre en combinación mutua y en acción recíproca entre sí. Tan pronto se funden (por medio de la asimilación) cuando son parientes próximas, como se unen en grupos (complejos) cuando son especies diferentes (como los colores y los sonidos) ó se interceptan, cuando son

(1) La teoría de Herbart sobre las relaciones del alma y del cuerpo se asemeja á la establecida por Martin Knutzen y Premonstral (véase nota 1.<sup>a</sup>). En la escuela de Herbart esta teoría fué desarrollada, por ejemplo, por Luis Strümpell: *Boceto de psicología*, cap. XV-XVI: Berlín, 1884.

de la misma especie sin poder con todo fundirse. Al no poder permanecer tranquilas, aisladas y sin un lazo entre sí, demuestran que son las manifestaciones de la conservación individual de un solo é idéntico sér pensante. Continuamente tienen tendencia á formar una sola actividad mientras no se traban. Por la asimilación y la complexión se forma una fuerza de conjunto que expresa lo que llamamos nuestro *yo* (que es así un resultado y no un principio) y que ejerce una influencia decisiva sobre lo que puede ser admitido después en nosotros. Solo lo que puede fundirse con los grupos reinantes de ideas (Herbart dice: aperebirse por ellos) puede lograr una existencia psíquica. Los grupos aperebirse de ideas constituyen el carácter de la personalidad.

La psicología de Herbart tiene gran importancia, porque parte de los elementos particulares (sensaciones y representaciones) como base de todos los fenómenos psíquicos. Sigue por eso el camino abierto en primer lugar por Hume y Hartley, á quienes siguió James Mill en Inglaterra después de la aparición de la gran psicología de Herbart. Herbart es uno de los representantes más eminentes de la tendencia psicológica, que considera la pluralidad de los elementos como el fundamento de la vida psíquica y la unidad de la conciencia como el simple producto de la acción recíproca de los elementos. Lo que los ingleses llaman *asociación*, Herbart lo llama *asimilación* (asociación por semejanza) y *complexión* (asociación por contacto). Ha adquirido un mérito durable por haber sustituido los elementos simples á las facultades del alma aún establecidas por Kant, y por haber exigido que los fenómenos psíquicos se expliquen conforme á leyes determinadas por su acción recíproca. La psicología ha hecho grandes progresos merced á las obras que han salido de su mano y de la de los numerosos y hábiles psicólogos de su escuela (Drobisch, Waitz, Zimmermann, Volkmann, Nahlowsky, Steinthal, Lazarus). La hipótesis de una sustancia psíquica está, sin embargo, en extraña contradicción con esta manera de subrayar la pluralidad de la vida psíquica

como la cosa fundamental. Si Herbart hubiese fundado exclusivamente la psicología sobre la experiencia, en vez de fundarla sobre la metafísica, hubiera encontrado en el hecho de que no hay en la conciencia pluralidad sin encadenamiento, una contribución esencial á la característica de la vida de la conciencia, y se hubiera propuesto sin duda demostrar cómo esta señal característica (la conciencia como actividad de comprensión) se manifiesta en particular en las leyes psicológicas. Ahora bien: acaba en un atomismo psicológico y entra en conflicto con la experiencia, porque atribuye á cada idea particular una tendencia á durar eternamente (1). Y los elementos por cuya cooperación quiere explicarlo todo en la conciencia no son más que elementos del conocimiento. El sentimiento y la voluntad no son más que productos de relaciones de ideas. El sentimiento se forma cuando una idea es comprimida por otras ideas, de suerte que no puede moverse libremente, y la inclinación se forma cuando una idea lucha con obstáculos y arrastra así otras ideas tras de sí, excitándolas ó rechazándolas. La observación psicológica no ratifica esta teoría de Herbart: que el sentimiento y la voluntad son siempre derivados, comparados con el conocimiento.

Seguramente Herbart se ha dejado guiar por su tendencia á hacer de la psicología una ciencia exacta, y cuando parte de la pluralidad de los elementos como base, de la unidad de la conciencia como simple producto, y cuando concebía el sentimiento y la voluntad como simples resultantes de ideas en conflictos. Como lo demuestra el título de su obra principal de psicología, no sólo hay que fundar la psi-

(1) Véase á este propósito mi *Psicología*, V, B, 6. (Traducción española de la *Biblioteca científico-filosófica*). Por lo demás, la psicología y la metafísica de Herbart se encuentran aquí en conflicto; si, en efecto, consigue verdaderamente explicar la unidad de la conciencia por la acción recíproca de los elementos, la explicación metafísica de la unidad y de la conexión de la conciencia por una sustancia psíquica se hace superflua; y si parte desde un principio, de la sustancia psíquica, no puede ver en la unidad una simple resultante.



cología en la experiencia y en la metafísica, sino también en las matemáticas. Cree posible eso por el hecho de que las ideas aumentan ó disminuyen en claridad, ó, como él dice, suben y bajan, y de que esta alza y esta baja están reguladas por la relación recíproca de las ideas. Aquí el punto capital son sus trabas recíprocas. La psicología matemática de Herbart aspira á encontrar leyes determinadas para la traba recíproca de las ideas. Encuentra una dificultad en el hecho de que las fuerzas, por las cuales las ideas particulares tratan de conservarse en la conciencia, no pueden medirse, como las fuerzas físicas, por un movimiento en el espacio; cuando se habla de la subida y del descenso de las ideas, se emplea una expresión metafísica. Carecemos de medida para la mecánica psíquica. A falta de ésta, Herbart parte del principio de que la suma de la paralización en la conciencia es la menor posible en cada momento, supuesto que todas las ideas aspiran á conservarse. Entonces habrá que determinar matemáticamente cómo la fuerza de paralización (el obscurecimiento) debe ser repartida entre las diferentes ideas dadas simultáneamente ó que tienden á ascender juntas, si debe ser la menor posible. A pesar del interés de este procedimiento ideológico, Herbart no ha conseguido demostrar la concordancia de los resultados que podía deducir así por la vía matemática, con las observaciones psíquicas, como tampoco puede pasar por válido el principio en que se apoyaba. Su validez se basa sobre la hipótesis de que las ideas son fuerzas independientes. Pero si la naturaleza de la vida de conciencia consiste en una actividad de comprensión, el elemento aislado no tiene energía independiente: si puede conservarse á pesar de su oposición con otros elementos en la conciencia, eso no dependerá de él solo; dependerá de la energía total de que puede disponer la conciencia para su actividad de comprensión. Cuanto más enérgica es la síntesis, mayor es el número de ideas adversas que se dejan abrazar sin trabarse. Y á eso se agrega que las ideas no son los únicos elementos. Durante un estado de sentimiento, una idea puede permane-

cer sin trabas mucho más de lo que debiera, según su relación con otras ideas. La escuela de Herbart ha dejado perecer, efectivamente, su psicología matemática, ó, al menos, no la ha llevado más adelante. Pero aun cuando Herbart haya cometido un error al realizar esta tentativa, su mismo intento atestigua su investigación enérgica y su firme convicción de que la conformidad con las leyes no es menor en el dominio de la naturaleza espiritual que en el dominio de la naturaleza material (1).

7) No hay, según Herbart, principio científico que pueda unir la explicación de la realidad y la demostración de los valores. La ciencia de la estimación de los valores (que Herbart llama estética en el sentido más amplio de la palabra) debe estar, por esta razón, absolutamente separada de la ciencia de la realidad de las cosas. Herbart es aún kantiano por esta separación de la teoría y de la práctica. Hace aquí también oposición á la filosofía romántica, cuyo principio de unidad debía contener la explicación de la realidad juntamente con la estimación del valor. Es tanto más necesario para él separar estas dos cosas, que la ciencia teórica acaba, según su concepto, por creer que hay cosas reales sin relación, mientras que los juicios de estimación no versan sobre realidades directamente, sino sobre las relaciones entre las realidades. Cuando decimos de una cosa que es bella ó fea, loable ó vergonzosa, nos encontramos en presencia de relaciones entre las propiedades de las cosas, ó entre las diferentes in-

(1) Entre los méritos de Herbart en el dominio de la filosofía teórica, no hay que olvidar su manera de tratar la lógica (en los *Puntos principales de la Lógica*, 1808, y en la *Introducción á la Filosofía*). Interesante es, en particular, su reducción de la teoría de los juicios: rechaza todas las clasificaciones, salvo la clasificación en juicios afirmativos y en juicios negativos, así como su bosquejo de la teoría de la cuantificación del concepto-atributo. Véase, especialmente, *Introducción*, § 53. Herbart tenía, por lo demás, un predecesor en Maimón en cuanto á la tentativa de reducir la clasificación artificial de los juicios lógicos, que desempeñó en Kant un papel tan considerable y tan funesto.