

problema (ya puesto en claro por Schopenhauer y Feuerbach) que es el de las relaciones del cristianismo primitivo con el cristianismo moderno, no desde el punto de vista dogmático, sino desde el punto de vista ético. La polémica en extremo violenta que sostuvo durante sus últimos años contra la Iglesia existente era una consecuencia natural de toda su evolución. En *El Cristianismo del Nuevo Testamento*, encontraba satisfecho su criterio de la concepción más elevada de la vida (del «estado» más elevado). La pretensión emitida por la Iglesia actual de continuar el cristianismo de los apóstoles era, á juicio de Kierkegaard, una insolente presunción, y en sus *Ojeblikke (Momentos)* desarrolló con gran verbosidad y sátira mordaz este tema: ¡el cristianismo del Nuevo Testamento no existe ya! Así se había roto la armonía que el pensamiento romántico había creído encontrar entre la ciencia y la creencia, entre la civilización y la religión. Era una tarea á la cual Kierkegaard se entregaba con toda su alma. No era de los que están en condiciones de preparar una solución planteando los problemas bajo nuevas formas ó ensanchando el horizonte por medio de la experiencia. Pero ha hecho valer de nuevo con pasión las diversidades y las decisiones conflictivas que la especulación era propensa á borrar, y por esta razón, ha trabajado por la fuerza y la plenitud de la vida y ha enriquecido, no solo á los que se adherían á su concepción de la vida y á su punto de vista, sino también á otros muchos (1).

(1) Las obras más considerables de Kierkegaard desde el punto de vista filosófico, son: BEAREBER ANGSTR (*El camino del miedo*); 1814; STRADIEN PAA LIVETS VEI (*Estudios en el camino de la vida*); 1815; VIDENSKABELIG EFTERSKRIFT (*Post-scriptum no científico*); 1816.—He dado una característica detallada de Kierkegaard en mi libro *Søren Kierkegaard filósofo* (edición danesa, 1892); edición alemana en los *Klassiker der Philosophie* de Frommann, 1896).—Sobre el punto de vista dogmático de Kierkegaard se encontrarán interesantes informes en la obra de Schrempf: *Posición de Kierkegaard frente á frente de la Biblia y del Dogma*. (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, I, págs. 179-229; Friburgo).

## LIBRO NOVENO

### EL POSITIVISMO

Dos corrientes de espíritu son características de la vida espiritual en el siglo XIX: el Romanticismo y el Positivismo. El primero parte del impulso del alma y del ideal del pensamiento; el segundo busca un apoyo en el dato real; por que por el término *positivo* se entiende primero lo mismo que *real*. Las dos tendencias parecen, pues, formar el mayor contraste posible. Parten de puntos de vista opuestos. Tienen, sin embargo, un parentesco interno. Ambas son debidas á los mismos gustos y se basan en el mismo postulado. Ambas están animadas por la necesidad de adquirir abundantes materiales del espíritu y profundizar grandes realidades. El romanticismo aspira, igual que el positivismo, á comprender la realidad; solo que cree poder apoderarse de ella por la vía subjetiva, mientras que el positivismo quiere edificarse sobre hechos objetivos. El postulado que les es común es este: un ideal situado absolutamente fuera de la realidad es falso. Por eso ambos se desían de la crítica racional del siglo XVIII y se sumergen con entusiasmo en el largo curso del desenvolvimiento de la naturaleza y de la historia. El concepto de progreso es tan predominante en el Romanticismo como en el Positivismo. Se trata en particular de encontrar el encadenamiento continuo de la historia, que habían roto el período de la *Aufklärung* y de la Revolución. Una

inteligencia más profunda del pasado y de las condiciones del progreso de la vida espiritual constituye una parte esencial de la significación de las dos tendencias en la historia del pensamiento. Aun cuando estamos obligados á decir que las oposiciones espirituales (oposiciones en los dominios de la creencia y en las concepciones de la vida) se han acusado cada vez más en el curso de nuestro siglo, somos, sin embargo, acreedores á estas dos corrientes del espíritu de un gran progreso: nos han enseñado á colocarnos en puntos de vista esencialmente diferentes del nuestro. Con el auxilio del sentido histórico, que es una forma de la universal simpatía humana, se han reconciliado entre sí oposiciones de las cuales no habia podido triunfar la discusión lógica. Esto señala una fecha en la historia de la vida del espíritu humano. Se ha adquirido un nuevo órgano. Lo que habia sido planteado por Manuel Kant como el programa de la ciencia del espíritu: encontrar las fuerzas motoras que han producido las obras del pasado, examinar sus leyes y su alcance y descomponerlas, para preparar la obra del porvenir; esa es la tarea que el Romanticismo y el Positivismo han tratado de llevar á cabo, cada uno á su modo.

Por eso sería falso concebir el positivismo como una simple reacción contra la filosofía del romanticismo. Eso sería ya falso desde el punto de vista cronológico, porque el origen del positivismo precede en el tiempo al completo desarrollo del romanticismo. No fué la saciedad de una tendencia la que llevó á la otra, aun cuando el positivismo haya encontrado condiciones más favorables para propagarse más cuando la dominación del romanticismo hubo dado fin.

Hay, sin embargo, un punto esencial en el cual las dos tendencias se apartan una de otra. En su entusiasmo por la unidad del pensamiento, el romanticismo desdeñaba la diversidad de lo real, y en su firme convicción de la verdad del ideal, desdeñaba el riguroso encadenamiento mecánico, al cual todo lo que debe subsistir en el mundo de la realidad ha de someterse. Al poner su punto de partida en lo que está

dado de hecho, el positivismo se abre á las diversidades y á las oposiciones de la realidad, y se esfuerza por encontrar las leyes conforme á las cuales los fenómenos del mundo real aparecen y se desarrollan. Por eso encuentra sus dificultades y sus problemas en otros puntos que el romanticismo. El Positivismo, partiendo de los datos reales, trata de lograr la unidad del pensamiento y la legitimidad del ideal, mientras que el romanticismo seguía el camino opuesto. Los grandes pensadores del Positivismo parten con tanta confianza de esta idea; que debe ser posible ascender desde lo más ínfimo, como los Románticos de esta otra idea: que se debe descender desde lo más elevado. A la observación comparada compete decidir cuál es el mejor camino.

La filosofía romántica tiene su hogar en Alemania; al contrario, el positivismo tiene por patrias Francia é Inglaterra. Las diferencias nacionales se manifiestan aquí de una manera característica. La escuela inglesa, que en cierto modo habia llegado á su término con Hume, renace ahora á la vida y aparece bajo nuevas formas, que conservan sin interrupción el carácter realista que distingue á la filosofía inglesa desde la Edad Media. Solo cuando la denominación de «positivismo» se toma en un sentido más amplio, abarca también la tendencia principal de la filosofía inglesa en el siglo XIX. Los portavoces más considerables de esta escuela han protestado contra la denominación de positivistas que se les aplicaba; pero es porque tenían en cuenta el sentido estrecho de la palabra con que se designa la filosofía de Augusto Comte. No es amenguar la importancia de la escuela inglesa moderna representarla aquí como un complemento y una extensión de la manera de ver que Augusto Comte (el filósofo francés más considerable junto con Descartes y Rousseau) habia bosquejado en sus grandes contornos. Y eso tanto menos, cuanto que el mismo Comte debía mucho á la antigua escuela inglesa.

Francia, así como Inglaterra, han suministrado en nuestro siglo preciosas contribuciones al desarrollo del pensa-

miento filosófico que no pueden entrar en el Positivismo, aun cuando se tome esta palabra en el sentido más amplio. En una historia general de la filosofía, estamos, no obstante, obligados á conceder más importancia á la tendencia más significativa, y por esta razón hacemos que ésta suministre el título del libro que trata de la filosofía francesa y de la filosofía inglesa en el siglo XIX.

#### A.—AUGUSTO COMTE Y LA FILOSOFÍA FRANCESA

##### 1.—La filosofía en Francia durante la primera mitad del siglo.

###### a)—La renovación del principio de autoridad.

La Revolución francesa había querido cortar el puente que unía al pasado. Para ella había pasado el tiempo de la Iglesia y de la antigua fe. Pero se reveló, aun antes de que los adversarios de la Revolución hubiesen triunfado en el exterior, que la Iglesia, en cuanto poder espiritual, no había sido vencida. Eminentemente escritores ensalzaban la religión por la importancia del papel que había desempeñado en el interés de la humanidad y por la poesía que derrama sobre la vida, y durante los terribles trastornos eran numerosos los que, en medio de la tormenta general, buscaban un puerto absolutamente seguro. Cuando la Revolución fracasó en el exterior, también parece que terminaron su oficio las ideas del siglo XVIII, tales como los filósofos franceses y sus precursores ingleses las habían formulado. No habían podido, como la historia actual parecía atestiguarlo, crear una organización sólida, mientras que la Iglesia se había conservado y rejuvenecido, «á pesar del silogismo, del cadalso y del epigrama», para emplear una frase de José de Maistre, el representante más importante del principio de autoridad (en *El Papa*, página 477, 14.ª edición). Haciendo caso omiso de todo lo que el siglo XVIII había imaginado y conquistado, una escuela de teólogos trataba ahora de reducir toda organización de la vida humana y toda inteligencia de la existencia á princi-

pios sobrenaturales. Esta escuela ofrece más interés para la historia de la literatura que para la historia de la filosofía, y, por esta razón, nos contentaremos con dar aquí algunos rasgos característicos sacados de las principales obras de José de Maistre, remitiendo, para todo lo que concierne á esta tendencia, á la exposición contenida en la obra de Jorge Brandés: *La reacción en Francia*.

La filosofía moderna, como han demostrado los capítulos anteriores de esta obra, se apoya en la ciencia de la naturaleza y continúa sacando fruto á los resultados de esta ciencia, ó aclarando sus condiciones: De Maistre trata de privarla de este apoyo. Niega que pueda haber explicaciones causales puramente físicas. Lo que es material no puede ser una causa. Una causa física es una contradicción (1). Todo movimiento material deriva de impulsos primordiales que no pueden provenir más que de seres espirituales. En la conciencia de la influencia de nuestra propia voluntad, tenemos una prueba de que el movimiento comienza por una volición. Las explicaciones de la ciencia de la naturaleza, tales como, por ejemplo, la formación del agua por una combinación de oxígeno y de hidrógeno, la producción de las mareas por la influencia del sol y de la luna, la influencia de procesos químicos sobre la configuración de las capas terrestres; De Maistre declara que todo eso son «dogmas», de los cuales tiene derecho á dudar. Concede, no obstante, de buen grado á los sabios el placer de ocuparse de la ciencia de la naturaleza; pero no deben aplicar una sola consecuencia á las cosas sociales y re-

(1) De Maistre recuerda por una parte á Hobbes, por su principio de la autoridad y por la importancia que concede á la guerra, y hace pensar, por su teoría de la causalidad, en Malebranche, del cual hace mención, además, con gran admiración; le sigue igualmente en su tendencia místico-panteísta: así cuando habla del Océano divino que acogerá un día á todo y á todos en su seno. Siente él mismo que está aquí en la frontera de la herejía, porque añade inmediatamente: me guardo, sin embargo, de querer tocar á la personalidad, sin la cual la inmortalidad no es nada. (*Les soirées de Saint-Petersbourg*, 7.ª edic., II, pág. 203.)

ligiosas. No es la ciencia, sino la fe, la que debe regir á los hombres. Las verdades conservadoras de la vida no las proclama Dios por medio de las Academias, sino por medio de las autoridades de la Iglesia y del Estado. Los preladados, los nobles y los altos funcionarios, deben instruir á las naciones sobre lo que es verdadero y sobre lo que es falso en el dominio moral y en el dominio intelectual. La historia ha dado ahora la prueba de que la razón humana es incapaz de dirigir á los hombres. ¡Cuán raros son los que pueden pensar bien! Y nadie es capaz de pensar bien sobre todas las cosas. Lo mejor es entonces comenzar por la autoridad. La causa de todo el mal es que se ha permitido la libertad de lenguaje. El mal ha comenzado por la Reforma: uno de los mayores sacrilegios que los hombres han cometido hacia Dios! Continuó por la filosofía del siglo XVIII: uno de los episodios más infames de la historia del espíritu humano! Los filósofos del siglo XVIII predicaban el error como religión. Y obraban así, no por convicción, sino porque habían formado una «cábala» contra las cosas sagradas. Voltaire (ese «bufón sacrilego») aparentaba defender la inocencia, aunque la inculpabilidad de Calas no estuviese probada. Al erigir una columna conmemorativa á Locke, no hizo más que mostrar su fanatismo, y también su falta de patriotismo. Sólo se pone un término al mal reconociendo la infalibilidad del Papa. Sin ella, el carácter universal de la Iglesia no podría mantenerse, ni la paz social conservarse, ni la soberanía del poder imperial ejercerse. Apela, pues, á un principio misterioso; pero es porque todo es misterio en el mundo social y en el mundo físico. La razón condena la guerra, y, sin embargo, en la naturaleza entera la guerra se impone como un medio misterioso de conservar la vida. El verdugo da horror á la sociedad, y, sin embargo, es una fuerza que mantiene la sociedad; suprímase ese factor social incomprensible, y al orden sustituirá el caos. Sólo la tradición y la autoridad, no la razón humana, pueden guiarnos en este mundo que presenta por dondequiera terribles misterios. Así, pues, nada hay más ridículo que crear

que el hombre se ha elevado, progresivamente, de la barbarie á la ciencia y á la civilización.

Estas ideas, que De Maistre desarrolla en particular en las *Veladas de San Petersburgo*, serie de diálogos que fueron escritos en 1809, pero que no se publicaron hasta 1821, después de su muerte, destruyen todo lo que el pensamiento había tratado de edificar desde el Renacimiento. Como acontece con frecuencia, se encuentra aquí un parentesco entre los extremos. De Maistre, y los hombres de su tendencia, tenían un concepto tan poco histórico y tan limitado de la filosofía del siglo XVIII, como los filósofos del siglo XVIII tenían un concepto poco histórico y limitado de la Iglesia y de la Edad Media; con la diferencia de que, en lugar de los malditos sacerdotes, eran los malditos filósofos la causa de todo el mal. La filosofía del siglo XVIII fué considerada como una movimiento consciente contra la autoridad, como un movimiento puramente arbitrario. Y eso concordaba muy bien con esta concepción de que la autoridad misma era un poder puramente arbitrario, ordenando desde fuera ó desde arriba. Resultaba de ahí una nueva analogía con la filosofía del siglo XVIII: si, en efecto, todo conocimiento debe apoyarse en la autoridad, su espontaneidad debe someterse y el libre desarrollo de sus potencias internas se niega. Así De Maistre llega lógicamente (lo mismo que Condillac), á admitir la completa pasividad del hombre. No se puede extrañar por esta razón que le parezca absolutamente absurda la posibilidad para el hombre de haber llegado á la civilización por el camino del progreso natural.

b) — *La escuela psicológica.*

La significación de la escuela autoritaria residía en la energía apasionada con que ponía de relieve el valor de los poderes históricos, que oponía á la psicología de la *Aufklärung* y de la Revolución, que veía una fuerza independiente en el corazón y en el entendimiento del individuo aislado. Pero tal como se concebía aquí, el principio de autoridad era un

principio exterior, brutal; no se examinaba su conexión interna con la vida psíquica; y no podía examinarse desde este punto de vista, puesto que todo valor independiente atribuido al fuero interno del individuo ocasionaba una restricción de la autoridad absoluta. Desde el punto de vista filosófico (abstracción hecha de algunas veleidades místicas ante las cuales ella misma retrocedió), la escuela autoritaria se colocaba, pues, como se ha hecho notar, en el punto de vista de Condillac. Es tanto más interesante ver cómo en el seno mismo de la escuela de Condillac y utilizando su observación psicológica y su reflexión, se ha formado una psicología más profunda, que se opone categóricamente tanto á la filosofía francesa de las luces como á la nueva escuela autoritaria.

Cuando la Revolución estalló, Condillac había triunfado. Su filosofía se convirtió en filosofía oficial, y sus partidarios ocuparon la sección filosófica del Instituto nacional creado por la Convención. En esta Academia de Filosofía, el médico Pedro-Juan-Jorge Cabanis expuso, durante el invierno de 1797 á 1798, una serie de conferencias sobre las relaciones del alma y del cuerpo, que se imprimieron en las publicaciones de la Academia, y que se publicaron más tarde, en 1802, aumentadas y en forma de libro, con este título: *Relaciones de lo físico y de lo moral del hombre*. Cabanis menciona á Condillac con muchos respetos, aunque modifica su teoría en puntos esenciales. Condillac concede importancia exclusivamente á los sentidos exteriores; según él, el hombre real recibe pasivamente del mundo exterior todo el contenido y todas las formas de su conciencia. Cabanis le acusa de no haber tenido en cuenta en la conciencia lo que corresponde á los propios estados internos del organismo. Las impresiones afluyen sin cesar de los diferentes órganos internos al cerebro; hay un sentimiento oscuro ó una sensación oscura que, independientemente de las impresiones exteriores de los sentidos, se enlaza á la conservación de la vida, y que por esta razón ha existido ya, antes de que, por el nacimiento, el individuo haya entrado en relaciones con el vasto mundo exte-

rior, cuyas influencias, según Condillac, lo explican todo en la conciencia. Cabanis ha introducido el sentimiento vital en la psicología moderna. Por eso, la pasividad hacia el mundo exterior estaba ya reducida; porque el individuo posee en el sentimiento vital un fondo primitivo que ejerce influencia sobre todo lo que acoge posteriormente, le da su valor y su sello. Y Cabanis asocia estrechamente el instinto al sentimiento vital. En los actos instintivos, encuentra igualmente hechos incompatibles con la teoría de Condillac. El instinto supone una provisión de fuerza primitiva, que es puesta en movimiento por las impresiones venidas de las funciones internas de la vida, como lo demuestran especialmente los instintos de la reproducción y del amor materno. Cabanis concede una importancia tan grande al concepto de instinto, que llega á pensar que acaso en todos los procesos de la naturaleza obra un instinto universal, idea en la cual con razón se ha encontrado un anuncio de la filosofía de la naturaleza de Schopenhauer. No era, sin embargo, la intención de Cabanis establecer un sistema de filosofía. Quiere proceder por la psicología y la fisiología puras y no trata de resolver los problemas últimos. Aunque se exprese en cierto pasaje en términos enérgicamente materialistas (haciendo secrecionar las ideas por el cerebro como la bilis por el hígado), se haría mal en clasificar su obra en la literatura materialista propiamente dicha. Caracteriza su punto de vista en el pasaje siguiente (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, XI, 8.<sup>a</sup> edición Peisse, pág. 597): «Ha sido menester mucho tiempo para llegar á no reconocer más que una fuerza única en la naturaleza; acaso se necesitará mucho más tiempo aún para reconocer que, no pudiendo comparar esta fuerza con ninguna otra, somos incapaces de formarnos una idea verdadera de sus propiedades.» En una obra siguiente (*Carta sobre las causas primeras*), ha dado de sus ideas una exposición más detallada, que se aleja aún más del materialismo que su célebre obra principal.

Napoleón no veía con ojos favorables la escuela de Con-

dillac. Esta no se contentaba, en efecto, con examinar nuestras sensaciones y nuestras ideas; además su *ideología* (nombre dado por Destutt de Tracy, un celoso partidario de Condillac, á la doctrina del origen de las ideas), se ocupaba también en el espíritu del siglo XVIII de teorías sobre la moral y sobre el derecho. Napoleón hacía recaer sobre los ideólogos toda la desgracia de Francia y tenía la pretensión favorita de pensar por Francia como obraba por ella. Suprimió la Academia de Ciencias Morales y Políticas, instituída por la Convención, y no pudieron salir ya á luz en Francia las publicaciones que contenían ideas filosóficas algo libres. Destutt de Tracy tuvo que hacer imprimir en América, en traducción inglesa, sin indicación de autor, su comentario de Montesquieu. Los ideólogos se encerraron en círculos más estrechos. Alrededor de Cabanis y de Destutt de Tracy, se agruparon especialmente en Auteuil una multitud de jóvenes que se interesaban por los estudios filosóficos. De este círculo salió Maine de Biran (nacido en 1766, muerto en 1824), el psicólogo más considerable del siglo pasado en Francia.

Biran se ocupó de funciones administrativas durante la Revolución, el Imperio y la Restauración, y fué miembro de las asambleas legislativas. Pero lo que llenaba su alma no eran los grandes acontecimientos exteriores de la época. Era un buen patriota, pero no tenía la audacia y la habilidad necesarias para mezclarse en las cosas exteriores. El gran drama histórico influyó sobre él fortificando las emociones de su alma, emociones que observaba desde muy temprano ya con el interés del teórico, ya también con el profundo deseo de introducir la paz y la armonía en su vida íntima. Su organización era de naturaleza tal, que las relaciones de lo pasivo y de lo activo, de lo voluntario y de lo involuntario, ó como las designa con exactitud él mismo, del temperamento y del carácter, siguieron siendo para él toda su vida un problema teórico y práctico. Es lo que atestigua su *Journal intime* (*Diario íntimo*), la obra más notable que ha dejado (publicada por Ernesto Naville en su libro: *Maine de*

*Biran; sa vie et ses pensées*; 1857), que contiene notas que datan tanto del comienzo como del medio y del fin de su vida de pensador. Un pasaje que se refiere al período durante el cual profesaba aún la doctrina de Condillac (27 de Mayo de 1794) demuestra cuán pronto y con qué nitidez se bosquejó ante sus ojos su problema favorito: «¿Qué es, pues, esta su-puesta actividad del alma? Siento siempre su estado determinado por tal ó cual estado del cuerpo... Quisiera, si alguna vez pudiese emprender algo seguido, investigar hasta qué punto ella (el alma) puede modificar las impresiones exteriores, aumentar ó disminuir su intensidad por la atención que les presta; examinar hasta qué punto es dueña de esta atención.» Sería muy de desear que un hombre ejercitado en la observación analizase la voluntad como Condillac ha analizado el entendimiento. Al mismo tiempo se queja de la movilidad incesante y del flujo de sus estados de alma («esta revolución perpetua, esta rueda siempre movable de la existencia»), que impiden las decisiones enérgicas y crean la duda y la inquietud aun á propósito de lo que trata de conservar con toda su buena voluntad.

En sus primeras obras, Biran se afiliaba á la doctrina de Condillac y de Cabanis. Pero poco á poco concedió una importancia cada vez mayor á la actividad que, según él, llega inmediatamente á nuestra conciencia por un esfuerzo de la voluntad. El *yo* se conoce á sí mismo por medio del sentido interno, por el esfuerzo ó el movimiento de la voluntad que el alma observa en sí como un producto de su actividad, como un efecto causado por su voluntad. (Vid. *Rapports du physique et du moral de l'homme; Œuvres philosophiques*, IV, pág. 75; 1841.) Biran encuentra aquí un hecho original que remata la teoría de Condillac sobre la pasividad. Pero no olvida (y las experiencias internas sin cesar repetidas le libraban bien de ello) las sensaciones y las disposiciones nacidas involuntariamente. A los moralistas que escriben sobre el problema de la felicidad, acusa de abandonarse á reflexiones generales y á postulados universales y de creer que se pueden

gobernar directamente los sentimientos y las disposiciones propias. En una completa independencia frente á frente de nuestra voluntad consciente se agitan en nosotros una multitud de fenómenos variables que el *yo* observa cuando toma conciencia de sí mismo y que deben provenir de otra causa interna que el *yo*. Hay así fuera del *yo* ó de la conciencia, independientemente de las relaciones con el mundo exterior, una sucesión de fenómenos internos que descubre la observación del *yo*, pero que pueden subsistir sin ella. (*Journal intime*, 24 de Octubre de 1814.) Esta teoría de las sensaciones que existen fuera del *yo*, excitó una gran atención y numerosas resistencias en la reducida sociedad filosófica que Biran agrupaba á su alrededor, en París, y en cuyas reuniones participaban hombres tales como el físico Ampère, el historiador Guizot y el filósofo Royer Collard. Solo Ampère se afiló resueltamente al parecer de Biran. Ambos proponían «la apercepción inmediata» de la voluntad como el hecho psicológico central. Pero fuera de esta hecho, la vida psíquica se pierde en lo inconsciente, y cuando se produce este acto de tomar conciencia de sí mismo, el *yo* encuentra dada toda una serie de elementos; en todo caso, oye su eco. Del mismo modo ocurre al despertarse de un profundo sueño ó al reflexionar sobre estados habituales. En una *Memoria sobre las percepciones* (que data de 1807), que no ha sido aún impresa y que fué sacada á luz por Alexis Bertrand (*La psicología del esfuerzo y las doctrinas contemporáneas*, cap. II), Biran habla intentado explicar fisiológicamente esta oposición del aspecto pasivo y del aspecto activo de la vida psíquica, admitiendo la existencia de diferentes centros nerviosos que obran simultáneamente. Igualmente utilizó los fenómenos del sonambulismo para explicar el dualismo que existe en nosotros. Por el celo que desplegó en hacer una observación exacta del *yo* y en completar la observación del *yo* por otros orígenes del conocimiento psicológico, Biran es un precursor de la psicología moderna. Desde su punto de vista se declaran categóricamente contra la escuela autoritaria, la cual no

atribuye importancia alguna á la libre espontaneidad del hombre. Sólo profundizando la naturaleza y las leyes de la vida psíquica, se puede encontrar el punto de donde parten los hechos morales y religiosos. Los representantes de la escuela autoritaria, que desechaban en absoluto la naturaleza individual del alma y establecían *ex abrupto* la autoridad como fundamento de toda ciencia, carecían de amor por la verdad y no se habían dejado guiar más que por la necesidad de obrar y de influir sobre los hombres. Y se habían entregado al escepticismo y al materialismo al considerar al alma como absolutamente pasiva y al hacer determinar toda la dirección del exterior por medio de la autoridad. (*Journal intime*, 28 de Julio de 1823.)

En la apercepción inmediata de la actividad del *yo*, Biran encuentra el principio primitivo y fundamental de todo nuestro conocimiento. Por ella, nuestro propio *yo* no se anuncia solamente á nosotros, sino que como la actividad del *yo* choca con una resistencia, tomamos también conciencia de la existencia del mundo material. La actividad del *yo* que percibimos es la acción del alma sobre el organismo, donde hay siempre cierta resistencia á vencer. Biran da así una interpretación espiritualista de la conciencia de nuestra actividad y del obstáculo con que puede tropezar esta misma actividad; eso le da al mismo tiempo una explicación de la oposición que hay entre nuestra voluntad, propiamente dicha, y el carácter involuntario de nuestros estados internos. Sin embargo, no se afilia á la doctrina cartesiana del alma, concebida como substancia: conocemos el *yo* solamente en cuanto fuerza operadora; no puede haber apercepción inmediata de la substancia. La fuerza ó la actividad que sentimos así en nosotros mismos, se convierte para nosotros en el tipo, al cual referimos todos los fenómenos exteriores. En nuestra conciencia del *yo*, aprendemos á conocer los conceptos de fuerza, de causa, de unidad y de identidad, y sólo porque podemos extraer del hecho interno primitivo estos conceptos, que difieren en extremo de los conceptos de propiedades,

estamos en disposición de aplicarlos á los fenómenos de la experiencia. No es ni la percepción exterior ni la autoridad, sino la percepción inmediata de la actividad inmediata de nuestro *yo*, el fundamento de todo nuestro conocimiento. Por lo que concierne á la realidad de este fundamento, Biran no tiene dudas; sin embargo, la psicología moderna no podrá conceder que haya triunfado del escepticismo de Hume, en cuanto á la posibilidad de una percepción inmediata de la causalidad (1).

Los escritos más importantes de Biran no fueron publicados hasta mucho tiempo después de su muerte. Durante algún tiempo, trabajó en una gran obra que debía abarcar todos sus estudios psicológicos (*Essayo sobre los fundamentos de la psicología*); pero la situación política le impidió imprimirla oportunamente y más tarde puso á un lado su borrador para trabajar en una nueva exposición (*Nuevos ensayos de antropología*). Las dos obras fueron publicadas en 1859 por Naville (Obras inéditas de Maine de Biran). La razón por la cual rechazaba la primera exposición en sus últimos años, es que había descubierto un yacimiento más profundo del alma que aquellos que había tenido en cuenta en su mediación. Hasta ahora, había descrito las corrientes que, desde el sentimiento vital, se propagan por toda la vida interior, y, por oposición, la conciencia de la energía, en la cual nuestro *yo* trata de salir de la pasividad y de lo involuntario. En la conciencia de la energía, había encontrado estóicamente un asilo contra las inquietudes exteriores é interiores. Pero á la larga, este asilo no le bastó. No le ofrecía ya abrigo suficiente contra la agitación del mundo interior y

(1) Vid. sobre esta cuestión mis *Investigaciones de psicología (Del reconocimiento, etc.)*; en la *Vierteljahrsschrift für Wissenschaften Philosophie*, XIV, 3, págs. 293-316).—Cuando Biran habla de sensaciones situadas fuera del *yo*, entiendo por *yo*, en primer lugar, lo que en mi *Psicología* (V, B. 5) se llama el *yo* real, la parte central y más activa de mi conciencia. No puede haber sensaciones fuera del *yo* formal, que expresa la conexión y la unidad de la conciencia.

del mundo exterior. Se hizo sentir en él la necesidad de encontrar un punto de apoyo absolutamente firme, de vivir en una preocupación distinta y más elevada que la atención concedida á las disposiciones del sentimiento vital, en el abandono á algo que fuese independiente de la actividad imperiosa del alma, y que, sin embargo, no procede del exterior, sino del interior. Utiliza la distinción hecha por Kant entre los fenómenos y los noumenos, y busca su punto sólido de apoyo en la relación con algo que está situado más allá de todos los fenómenos. Los pensamientos fundamentales del misticismo religioso, que encontró siguiendo su experiencia propia, le aparecen entonces como el puerto seguro, mientras que estudia al mismo tiempo el *Evangelio* de San Juan, la *Imitación de Jesucristo* y las obras de Fenelón, en lugar de Descartes y de Leibnitz, que habían reemplazado de nuevo en su tiempo al estudio de Condillac y de Cabanis. La religiosidad de Biran no tiene ningún carácter confesional. Cree firmemente que el sentimiento religioso no puede ser producto del exterior; este sentimiento debe nacer involuntariamente, y también involuntariamente se forman bajo su influencia las imágenes, en las cuales el alma encuentra expresadas las ideas de lo eterno y de lo infinito. La religión es más bien asunto de sentimiento, que de creencia; la creencia está subordinada al sentimiento. Nuestra actividad espiritual tiene por oficio preparar la vida superior, *la vida del espíritu*, por oposición á la vida activa en la voluntad y en la razón, *la vida humana*, la cual es á su vez opuesta á las corrientes del sentimiento vital, *á la vida animal*. Biran califica también esta vida superior de «vida mística del entusiasmo», el más alto grado que puede alcanzar el alma humana al identificarse, en cuanto está en ella, con su objeto supremo, y al volver así al origen de donde se ha emanado» (*Obras inéditas*, III, págs. 541, 521).

No obstante, se puede notar en el *Diario* de Biran, que su pasión por la observación psicológica y por la reflexión no fué destruida por su adhesión al misticismo. No se cansa



de discutir la cuestión de saber hasta qué punto la explicación psicológica causal puede abarcar los estados más elevados. Tan pronto dice que los que tratan de explicarlo todo por las causas naturales no pueden menos de preguntarse si el estado supremo de calma bienaventurada y de contemplación, en que el alma está en éxtasis y se siente bajo la influencia divina; si este estado mismo no debe explicarse por la actividad de las disposiciones orgánicas, de suerte que la felicidad celeste cedería su puesto á la conmoción y al vertigo, desde el momento en que el estado orgánico se modificase; como declara y da por cierto que la idea ó el sentimiento que tiene el alma de lo perfecto, de lo grande, de lo bello y de lo eterno, no puede provenir de ella misma: las verdades morales y religiosas tienen, según él, otro origen que las verdades psicológicas. (*Journal intime*; 26 de Agosto de 1818 y 19 de Septiembre de 1818.) En las últimas páginas del diario, examina aún en particular la cuestión de saber cómo nuestra propia actividad de pensamiento y de concentración del espíritu puede preparar esta resignación superior en virtud de la reciprocidad continua de acción que se produce en nosotros entre el elemento activo y el elemento pasivo; y á eso se pregunta: cómo distinguir entre lo que brota del fondo mismo del alma á causa de una concentración y lo que es debido á la acción de las fuerzas divinas? Biran no sale de esto; sea lo que sea, á pesar de toda la necesidad que siente de creer firmemente que, si tratamos de penetrar en ella, la verdad también tratará de penetrar en nosotros. (*Journal intime*, Octubre de 1823.)

Sólo un reducido número de personas conocían las ideas de Maine de Biran antes de la publicación de sus obras, que aparecieron en parte mucho tiempo después de su muerte. De este reducido número era en primer lugar Andrés María Ampère, el célebre físico (nacido en 1775, muerto en 1836) que mantenía con él de viva voz y por escrito relaciones muy activas, y encontraba, como él, el punto de partida de la filosofía en la percepción inmediata de la energía del yo.

Ampère reconocía la prioridad de amigo sobre este punto; pero mientras que Biran, durante toda su vida, no hizo más que girar alrededor de este único punto, Ampère trató de dar una teoría detallada de la psicología y de la teoría del conocimiento. El estudio de la filosofía lo ocupaba en alto grado; á más de las lecciones sobre la ciencia de la naturaleza y las matemáticas, exponía también la filosofía. El descubrimiento hecho por Ersted del electromagnetismo le inspiró la serie de notables investigaciones que han hecho célebre su nombre; pero no renunció á sus antiguas aficiones, y á lo último se ocupaba de estudios sobre la enciclopedia y sobre la clasificación de las ciencias, que llevaron á su *Traza* sobre la filosofía de las ciencias (primer volumen, 1834; segundo volumen, con introducciones de Sainte-Beuve y de Littré, 1843) en el cual se expresan muchas de sus más interesantes ideas psicológicas y filosóficas. Más tarde, su correspondencia con Biran y algunos fragmentos de una disertación, á los que su hijo añadió introducción, fueron publicados bajo el título: *Filosofía de los dos Ampère*, por Barthelémy Saint-Hilaire (París, 1866). No hay, sin embargo, muchas huellas de la filosofía del hijo en este libro.

Como filósofo, Ampère es á Biran casi lo que es á Ersted en cuanto físico. En el descubrimiento de Ersted, presentaba un ejemplo aislado de una ley universal, y consiguió desarrollarla matemáticamente y demostrarla experimentalmente. El electromagnetismo, ampliado por él, se convirtió en la teoría electrodinámica. La influencia de la corriente eléctrica sobre la aguja imantada le proporcionó la ocasión de descubrir la influencia recíproca de las corrientes eléctricas unas sobre otras, y la influencia de la tierra sobre las corrientes eléctricas. La observación hecha por Biran de las relaciones entre el elemento activo y el elemento pasivo de la vida psíquica inspiró á Ampère dos series de investigaciones. Por una parte, examinó cómo nuestras sensaciones y nuestras representaciones se asocian involuntariamente antes de la actividad consciente é independientemente de ella y, por

otra parte, cómo es posible el conocimiento científico del mundo sobre la base del empleo consciente que el espíritu hace de sus facultades. En las primeras investigaciones suministró interesantes contribuciones á la teoría psicológica de la asociación, en las últimas, á la teoría del conocimiento.

Desde el punto de vista psicológico, Ampère emplea el mismo método que los psicólogos asociacionistas ingleses. No se atiene, como Biran y la mayoría de los demás psicólogos franceses, á una descripción; trata de explicar la formación de los fenómenos complejos de conciencia por la concreción y la combinación de elementos simples. Hay concreción, por ejemplo, entre una sensación de color y una sensación de resistencia, que se alían tan estrictamente que no se inclina á considerar semejantes combinaciones compuestas como sensaciones simples y primitivas. Sólo el análisis descubre que ha habido concreción y que nuestra propia actividad involuntaria y los límites encontrados por ella han desempeñado un papel capital. Otro ejemplo de «concreción» nos ofrece el reconocimiento, en el cual la sensación presente de un objeto se funde con la reproducción de una sensación anterior. Ampère explica aún por el mismo proceso el fenómeno siguiente: cuando durante la ejecución de una ópera tiene uno el texto delante de sí, se pueden oír inmediatamente las palabras, mientras que no se las podría oír sin el auxilio del texto. Las palabras leídas y las sobreentendidas se funden inmediatamente (1). Semejantes explicaciones hacían atractivas las lecciones de Ampère sobre la psicología, como lo atestigua Sainte-Beuve.

(1) Véase sobre los fenómenos de concreción la *psicología de los dos Ampère*, pág. 310 y siguientes; *Essai sur la philosophie des sciences* (1834), pág. LVIII y siguientes. Bertrand (*La psychologie de l'effort*, pág. 62) emplea el término de concreción de una manera inexacta, hablando de una asociación entre dos ideas diferentes: Ampère designa esta clase de asociaciones con el nombre de *conmemoración*. Cuando reconozco un árbol, es una concreción; cuando veo el árbol y pienso después en el perro, que la vez anterior está acostado al pié del árbol, es una

En el hecho fundamental mismo sobre el cual estaba de acuerdo con Biran, la apercepción inmediata de la actividad del yo, Ampère hace una distinción en la cual Biran no quería convenir. Distingue entre la percepción del yo (autopsia, es decir, reautopsia) (y más tarde: emestesia) y la sensación muscular, demostrando que tenemos aún esta última sensación cuando otro mueve nuestro brazo ó nuestra pierna. En el movimiento efectuado por nosotros, la apercepción del yo es el fenómeno que contiene la causa; la sensación muscular es el fenómeno en el cual aparece el efecto. Precisamente porque la sensación muscular puede ser igualmente producida por otro, descubro que en ciertos casos soy yo mismo la causa. En esta experiencia se me revela entonces claramente la relación de causalidad. No la he dado inmediatamente más que en mi propia actividad, y por esta razón concibo cualquier otra actividad por analogía con ésta. Con la apercepción inmediata, á la cual se atenía Biran, coopera, según Ampère, la facultad de percibir relaciones, la facultad de conocimiento propiamente dicha. Por medio de ella, concebimos las relaciones de causa y de efecto, entre puntos del espacio y del tiempo, etc. Y solo por medio de esta facultad podemos conocer más que simples fenómenos. Ampère cree firmemente que todo lo que se presenta á nosotros es simple fenómeno; está convencido, sin embargo, de que las relaciones recíprocas que existen entre los fenómenos, sin depender de la naturaleza cualitativa de los fenómenos, poseen un valor absoluto (*noumenal*). Los simples conceptos de cualidad, que resultan de la comparación y de la abstracción, no tienen valor superior á las cualidades sensibles que constituyen su fondo. Pero los conceptos que expresan relaciones puras y especies de coordinación, tales como la causalidad, el nú-

conmemoración. Lamento que la exposición de Ampère me haya sido desconocida cuando escribí el capítulo sobre el conocimiento inmediato en mis *Investigaciones de psicología*; pero tengo gran placer en ver qué concordancia precisa hay entre su concepción y la que yo he desarrollado.