

mente á ciertas regiones (véase ya *Fisiología general*, § 129). Debe, pues, admitirse que los elementos del universo están animados en diversos grados.

Sucede con el principio de unidad lo que con los elementos del mundo cuya acción recíproca se explica por él. Si observamos la ley de la analogía é intentamos reducir lo desconocido á lo conocido, es preciso, según Lotze, concebir el principio del universo como una esencia espiritual. Para introducir unidad y cohesión en los estados internos, nuestra propia vida interna y espiritual es el único ejemplo que conocemos en que se realiza la posibilidad de tal conservación de la unidad (al menos aproximadamente), durante los diferentes estados. Asociándose á su maestro Weisse, Lotze concibe el principio del universo como una personalidad absoluta, y defiende esta aplicación del concepto de personalidad al sér absoluto, diciendo que solo el sér absoluto puede ser una personalidad, porque solo él posee la independencia y la espontaneidad absolutas, mientras que el concepto de personalidad sólo encuentra una aplicación imperfecta cuando se dice de seres finitos que dependen de condiciones exteriores. Sin duda alguna, Lotze concede que una vida personal exige una resistencia que debe vencerse, y exige también la facultad de recibir y de sufrir lo mismo que la de obrar. Pero si uno se pregunta cómo un sér absoluto y que no está sometido á ninguna restricción puede sufrir, Lotze responde (*Bosquejo de la filosofía de la religión*, § 34; cf. § 52): lo que pone en movimiento el sentimiento de la divinidad deben ser productos internos de su propia imaginación creadora. La gran cuestión estriba, sin embargo, en saber si esta resistencia creada voluntariamente puede tomarse en serio; sobre todo, concediendo que pueda aniquilarse á cada instante. En todo caso, la vida personal que conocemos tropieza con barreras que no eleva ella misma y que no son tan fáciles de derribar, y la analogía sobre la cual se apoya Lotze parece, por esta razón, sustraerse al punto capital. Agréguese á eso que, según la interpretación más verosímil de sus declaraciones oscuras y va-

cilantes (1), Lotze se separa de Weisse en que piensa que la forma del tiempo no puede aplicarse al sér absoluto. Un sér personal que no se desarrolla en el tiempo; una vida, una pasión y una acción situadas fuera del tiempo: ¡son conceptos que exigen demasiado de nuestra facultad de analogía! Hagamos notar además que Lotze supone (tanto para los elementos como para el principio del universo), que la oposición del espíritu y de la materia es contradictoria. No se pueden concebir, pues, otras posibilidades que esta: hay necesidad absoluta de concebir los elementos y el principio del mundo como seres espirituales, á no ser que se quieran ó se puedan concebir

(1) En su obra *Lotzest ankar om tid och timlighet i Kritisk belysning (Ideas de Lotze sobre el tiempo y la naturaleza temporal á la luz de la crítica)*; Lund, 1893, Reinhold Geijer llamó la atención sobre los puntos de vista variables, en los cuales Lotze parece haberse colocado con respecto al problema del valor absoluto del tiempo. En mi artículo *Lotze og den svenske Filosofi (Lotze y la filosofía sueca)*; traducción alemana en los *Philosophische Monatshefte*; 1890), me ha adherido á la interpretación de Geijer, aun viéndome obligado á concebir personalmente el problema de otra manera que mi colega sueco. Sin embargo, parece que las cosas son de otro modo del que Geijer y con él ya nos creemos con derecho á pensar. Después de las aclaraciones aportadas por Ricardo Falckenberg en su artículo *El desenvolvimiento de la doctrina lotziana del tiempo (Revista de filosofía y de crítica filosófica, tomo CV)*, el *Bosquejo de metafísica* publicado después de la muerte de Lotze data ya de 1865, y desde ese momento se desvanece una prueba esencial en apoyo de la tesis, según la cual Lotze no había negado la realidad del tiempo hasta los últimos años de su vida. Cuando, en sus obras anteriores, habla de la relación del tiempo pura y simplemente como absolutamente válida, Falckenberg sostiene que ese es un empleo legítimo de ideas populares, en que el contexto no exigía lenguaje más riguroso. La concepción definitiva de Lotze era la expuesta en los *Tres libros de metafísica* (1879), en el *Bosquejo de la filosofía de la religión* (1878-79), en cuyos términos la sucesión es válida para los seres finitos, mientras que la divinidad está por encima de toda diferencia de tiempo. Se aparta de su primera exposición (en la *Metafísica*; 1841), por el establecimiento de esta distinción, que seguramente no está hecha para hacer más evidente el conjunto de la cuestión (aunque la distinción *psicológica* entre sucesión y forma abstracta del tiempo puede sostenerse muy bien). Lo mismo que mi colega sueco, yo no puedo encontrar sentido en la expresión «acontecimientos y acciones situadas fuera del tiempo.» (*Bosquejo de metafísica*, § 58.) Mi colega alemán encuentra, por el contrario, en eso un pensamiento considerable.

como seres materiales. Pero no hay necesidad lógica; hay solamente una necesidad de hecho en escoger entre el espíritu y la materia para determinar los conceptos fundamentales. En realidad no conocemos más que estas dos formas de existencia; pero no sería imposible que hubiese una ó muchas otras formas. Por esta razón, el idealismo metafísico no puede probarse (1).

Lotze tiene además perfecta conciencia de que el término de toda su concepción del mundo depende de razones de sentimiento, pero no de un pensamiento riguroso. Sólo por motivos puramente teóricos afirma la necesidad de remontarse de la pluralidad de los elementos á la unidad del principio del mundo. «El curso del mundo, sea armonioso ó no, no es inteligible para mí sin esta unidad, única que permite toda acción recíproca de los individuos; las discordancias de las cosas entre sí atestiguan la presencia perpetua de esta unidad de una manera tan insistente como la armonía de las fuerzas en vista de un fin.» (*Tres libros de Metafísica*, § 253). Pero si lo reduce todo á un principio único, sabe muy bien que no podemos deducir de él el encadenamiento del mundo y los elementos: ¡la segunda premisa nos falta siempre! (*Tres libros de Metafísica*, § 93). Por eso sólo en la convicción práctica se puede conservar la idea de que todos los seres y todos los acontecimientos tienen su razón última en el fin supremo afirmado del principio del universo. Lo que es este fin, no lo sabemos; é ignoramos

(1) Vid. mi *Psicología*; edición alemana, pág. 90; y mi artículo *Actividad psíquica y física* (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftlichen Philosophie*, XV, pág. 249 y siguientes). Es interesante que Leibniz, el fundador del idealismo metafísico, en su primer periodo, haya insistido como Spinoza, en que el dualismo espíritu-materia no era más que un dualismo de hecho y no un dualismo lógicamente necesario. *Oeuvres philosophiques*; edición Gerhardt, I, págs. 237, 242, 268. Vid. Luis Stein, *Leibniz y Spinoza*, pág. 93 y siguientes. Mandl: *Contribuciones críticas á la metafísica de Lotze*, pág. 35; Berna, 1895; llega á un resultado análogo al que yo llego más adelante en lo concerniente al concepto de la filosofía de la religión de Lotze.

del mismo modo cómo el conflicto de las fuerzas en la naturaleza y la realidad del mal en el mundo pueden conciliarse con la legitimidad del plan del universo. (*Microcosmos*, libro IX, cap. V; *Tres libros de Metafísica*, § 233.) Pero Lotze encontraba en una idea moral el último término de su pensamiento, tanto al principio como al fin de su carrera: la metafísica debe, según él, ceder el puesto á la ética; lo que debe ser encierra la explicación última de lo que es.

Si por panteísmo se entiende la doctrina que afirma una relación interna entre Dios y el mundo, concíbese ó no la divinidad como un ser personal, el puesto ocupado por Lotze en la filosofía de la religión merece el nombre de panteísmo ético. Se sentía él mismo pariente próximo de Fichte; por el contrario, no confesaba de buen grado sus afinidades con Spinoza. Se excedía á veces en el empleo de expresiones y de giros teológicos (sobre todo en el *Microcosmos* y en el *Bosquejo de filosofía de la religión y de filosofía moral* que se publicaron después de su muerte). A juzgar por su estilo (no por otra cosa) se le hubiera creído más cerca de la concepción religiosa vulgar de lo que en la realidad estaba. Sin embargo, indica de pasada (especialmente en el *Microcosmos*, libro VIII, cap. IV) la diferencia entre la libre religiosidad y las religiones positivas.

1) *Psicología espiritualista*.—Los elementos cuya acción recíproca produce los fenómenos presentados por la experiencia no necesitan, según Lotze (como hemos visto), ser absolutamente homogéneos. Solamente es necesaria la homogeneidad que supone precisamente la acción recíproca. En virtud de esta regla muy vaga, Lotze se permite satisfacerse con la hipótesis popular de la acción recíproca del alma y del cuerpo. Los elementos supuestos por el concepto de mecanismo son para él de orden psíquico ó físico. Niega la hipótesis de una serie continua de fenómenos físicos. En ciertos puntos, el movimiento físico se interrumpe para ser «absorbido», es decir, para convertirse en estados psíquicos. Es dudoso que, al emitir esta idea por primera vez (en 1851;

Fisiología general, § 424), Lotze haya tenido una noción precisa de la importancia de la ley de la conservación de la energía, descubierta poco antes, aunque más tarde no haya creído razonable abandonar por ella el punto de vista en el cual se había colocado ya. Había para él razones más considerables que imponían la necesidad de admitir una substancia psíquica particular. No había, según él, más que dos posibilidades: ó bien derivar los fenómenos físicos de un alma que sea su principio propio, ó explicarlos por la acción simultánea de las fuerzas físicas. (Véanse *Síntomas de psicología médica*; *Opúsculos*, III, p. 4.) Siendo imposible la última alternativa, supuesto que la acción recíproca de las fuerzas físicas no puede explicar la unidad que caracteriza aun la manifestación más sencilla de la vida psíquica, no queda para Lotze más que el primer recurso. Así, una gran parte de las investigaciones psicológicas de Lotze tiende á descubrir de qué manera los elementos psíquicos están en reciprocidad de acción con los elementos físicos. Su psicología recuerda aquí la de Descartes (véase tomo I). Según su concepción, existen algunos dominios en que los elementos físicos influyen sobre el alma; después los procesos psíquicos pueden seguir su curso durante algún tiempo, conformándose únicamente á sus leyes propias; y luego formarse una fuerza mecánica para producir nuevos cambios físicos. (*Opúsculos*, III, pág. 7.) Aunque el estado actual de la fisiología de los nervios y de la psicología parece impedir que se distinguan estos diferentes momentos, Lotze no por eso procede menos osadamente (en particular en la *Psicología médica* y en el *Microcosmos*) á un análisis exacto. La significación que tienen los procesos materiales para la vida psíquica no puede ser (conforme á la idea que Locke se forma de la naturaleza de la acción recíproca) la de suscitar en el alma sensaciones ó representaciones completas; solamente pueden dar signos que el alma debe traducir á su propio lenguaje; del mismo modo que, á la inversa, los estados internos del alma no pueden transmitirse tales como son á los

órganos materiales; no hacen más que dar ocasión á estos últimos para entrar en actividad. Los órganos materiales trabajan al servicio de las actividades superiores del espíritu, suministrando y preparando los materiales sobre los cuales el alma debe ejercitar sus fuerzas, y en eso consiste toda su significación. Las mismas actividades superiores del espíritu (recuerdo, pensamiento, sentimiento estético y moral) se ejercen cuando se dan los materiales en el seno del alma, y no es del todo necesario admitir procesos materiales particulares que les correspondan. Lotze quería ver en estos procesos materiales los efectos de los estados psíquicos (producidos por el hecho de que las vibraciones de estos últimos se transmiten del alma al cerebro) más bien que sus causas. Así ocurre, especialmente, cuando vemos que un estado de sentimiento dura aún mucho tiempo después de la desaparición de lo que lo ha provocado en un principio.

No podemos detenernos aquí en las teorías particulares de Lotze en psicología. Hay que señalar especialmente su genial teoría de los signos locales, que permite comprender mejor la formación del concepto del espacio (1) y la importancia que confiere al sentimiento como elemento fundamental de la vida psíquica, en contra de la psicología de Hegel y de Herbart. Lotze difunde una luz nueva sobre una multitud de puntos de detalle, en razón de su concepción delicada é ingeniosa, y de su estilo con frecuencia muy feliz. Vuelve la espalda, por el contrario, al buen método psicológico cuando, en lugar de indagar las leyes que ligan los fenómenos psíquicos, concibe la formación de los diversos fenómenos psíquicos como si las ideas obrasen sobre el

(1) Véase á este propósito Reinhold Geijer: *Hermann Lotzes lära om rummet* (*Teoría del espacio de Lotze*); (*Nyt svensk. tidskrift*, 1880), y *Exposición y crítica de la teoría lotziana de los signos locales* (*Philosophische Monatsheften*, 1885); cf. mi artículo *Lotze og den svenske Filosofi* (traducción alemana en los *Philosophische Monatsheften*, 1890), y mi *Psicología*, 2.^a edición alemana, págs. 274-276. (Véase la traducción de la *Biblioteca científico-filosófica*.)

alma misma, y como si se separasen los sentimientos que parten de ella, los cuales deben á su vez reaccionar sobre el alma misma, para separar de ella las manifestaciones de la voluntad. Lo mismo acontece cuando opone una facultad especial de pensamiento á la asociación de las ideas. Aquí su metafísica espiritualista ha impuesto á la psicología una explicación demasiado rebuscada y demasiado escolástica. Así se venga la psicología de no haber sido reconocida como ciencia experimental independiente, y de haber sido considerada como una metafísica aplicada. (*Lógica y Enciclopedia*, § 93.)

Si la psicología de Lotze recuerda en puntos esenciales la de Descartes, hay que reconocer que esta analogía no existe sino en cuanto que Lotze conserva el estilo popular que emplea con profusión en su psicología, no menos que en su filosofía de la religión. El alma cosa en sí, y el cuerpo cosa (ó grupo de cosas) en sí: tal podría ser la teoría de Lotze, según muchos pasajes, del mismo modo que era la de Descartes y, aun en nuestros días, de la metafísica popular. Pero ésta no es para Lotze más que una concepción provisional. Se distingue, sobre todo, de Descartes, por su teoría de la subjetividad de extensión y por su análisis del concepto de la materia, que le impulsa á admitir que la materia no es más que una forma fenomenal de la acción recíproca de elementos psíquicos. Con eso queda suprimida la concepción dualista de las relaciones del alma y del cuerpo. La diferencia cualitativa de los elementos en acción recíproca se reduce considerablemente; en lugar de una acción recíproca entre los elementos psíquicos y los elementos físicos, se obtiene ahora una acción recíproca entre los elementos psíquicos. Y es de notar que esta reducción, Lotze no la hace porque encuentre una dificultad cualquiera en la metafísica popular ó cartesiana. El problema de las relaciones del alma y del cuerpo no existe, á decir verdad, para él; su acción recíproca no representa para él un enigma mayor que las relaciones recíprocas que se producen entre dos cuerpos

que chocan (1). Se deja, al contrario, guiar por consideraciones filosóficas generales, que conservarían aún su valor si, en lugar de partir del dualismo cartesiano, hubiese erigido su psicología sobre la hipótesis de la identidad de Spinoza. El idealismo metafísico es independiente de toda hipótesis psicológica particular. Ahora bien: como Lotze había principiado por ser cartesiano, estas consideraciones le hacen llegar á una concepción que puede ser calificada de *espiritualismo monista*, porque considera el alma y el cuerpo como dos *substancias diferentes*, pero *homogéneas*. La teoría de Herbart (véase más atrás) y una teoría que surgió en la escuela de Wolff (véase la nota primera de este volumen), constituyen los precedentes de esta teoría original.

En otro lugar, más esencial para toda su filosofía, Lotze se separa igualmente de Descartes, y al mismo tiempo, de Leibnitz y de Herbart. Hemos visto que considera los elementos particulares del mundo como momentos ó manifestaciones (acciones) de la substancia primitiva, que es la única realidad verdadera. Entonces el alma no puede ser substancia, en el sentido riguroso de la palabra, como tampoco lo es un átomo físico. La independencia de las cosas finitas no es más que aparente. «Nuestra concepción monista, dice Lotze, ha dejado *por completo y sin reservas* la organización del mundo, la existencia y la facultad de obrar de cada cosa entre las manos del sér inmortal, del cual dependía la posibilidad de todas las acciones recíprocas.» (*Tres libros de Metafísica*, § 245; cf. § 72-73.) Por eso no concibe las expresiones de substancia y de sér hablando del alma, sino en el sentido de lo que posee la facultad de obrar y de padecer (*Ibidem*, § 243) y acaba por confesar (*Ibidem*, § 307) que vale más acaso evi-

(1) *Microcosmos*, I, III, cap. I: «¿Por qué un átomo del sistema nervioso no había de poder del mismo modo chocar ó herir al alma ó á la inversa, puesto que todo choca y toda presión común se revela al análisis exacto, no como si fuese un medio de acción, sino solamente como la forma inteligible de un acontecimiento mucho más imperceptible entre los elementos?»

tar estos nombres, porque fácilmente podrían provocar consecuencias erróneas. Ya en su artículo: *Alma y vida psíquica* (en el *Diccionario portátil de fisiología* de Wagner, 1846; *Opúsculos*, II, pág. 198), Lotze declaraba que cada alma no posee más que la realidad que le confiere su importancia en el conjunto del mundo, y que su inmortalidad no depende de su naturaleza, sino del lugar que ocupa en el orden ético del universo. En el *Microcosmos* y en su obra principal (*Tres libros de metafísica*), Lotze insiste sobre esta idea. Como no es el interés por la inmortalidad del alma lo que le ha hecho llegar a su psicología espiritualista, ve bien que esta cuestión no puede resolverse por el método científico. «No poseemos otro principio que esta convicción idealista general: sobrevivirá toda cosa creada, cuya sobrevivencia entra en el sentido del universo y mientras ella entre: perecerá todo aquello, cuya realidad no se encontraba justificada más que en una fase transitoria del curso del mundo. No hay necesidad de indicar que este principio no resiste más amplia aplicación en manos humanas; no conocemos ciertamente los méritos que pueden conferir a un ser derechos a la existencia eterna, ni los defectos que los niegan a otros.» (*Tres libros de Metafísica*, § 245.)

Si consideramos la concordancia que existe entre las declaraciones anteriores (1846 y 1864) y las declaraciones posteriores (1879) que hace a este propósito, nos veremos poco propensos a admitir con algunos críticos recientes de Lotze (1) que éste ha verificado cambios esenciales en la teoría de la substancialidad del alma y que se acerca así al espinosis-

(1) Kresto Krestoff: *Concepto metafísico del alma en Lotze*, pág. 46 y siguientes; pág. 73; Max Wentscher: *El concepto de Dios en Lotze y su fundamento metafísico*, pág. 11 y siguientes; Halle, 1893. La oposición que presenta desde un principio la concepción de Lotze con la de Herbart, a pesar de todos los puntos comunes de contacto, atestigua, igualmente, que la marcha del pensamiento de Lotze no ha sufrido cambio esencial en el curso de los años. Vid. a este propósito Max Nath: *La psicología de Hermann Lotze en sus relaciones con la de Herbart*; Halle, 1892. El optimismo de Lotze proviene de su monis-

mo aún más que antes. Pero seguramente, hubiera valido más para la claridad que este eminente pensador (cuyo carácter no permitía, seguramente, ningún acomodamiento indigno) hubiese ya acentuado tan categóricamente en sus exposiciones anteriores como en sus declaraciones ulteriores la contradicción en que se encontraba con las opiniones corrientes. El representante de la filosofía idealista de la última parte del siglo estaba designado para hacer impresión sobre sus contemporáneos por la importancia de sus pensamientos, por su rica cultura científica, por su concepción elevada de la vida, aun cuando estas ideas no habían revestido con tanta frecuencia una forma imaginada, que no podía saborearse más que como simbolismo.

c)—*Gustavo Teodoro Fechner.*

Fechner y Lotze son los Dioscuros de la filosofía alemana en la segunda mitad de nuestro siglo. Son espíritus emparentados por sus tendencias idealistas, por su gran cultura en materias de ciencias naturales, por su sentido poético y por la necesidad que sienten de realizar la unidad en la concepción del mundo. Persiguen fines análogos, pero en parte por medios diferentes. Así es interesante compararlos, sobre todo teniendo en cuenta que hay que declararse por uno de ellos en puntos decisivos. Como el principio: concepción idealista del mundo sobre una base realista, les es igualmente común, se trata de saber cuál de los dos hace más justicia al principio realista. Esa es una pauta que Lotze ha reconocido al declarar que el idealismo no podía conservarse más que por investigaciones hechas en el espíritu del realismo.

mo ético. El mismo ha hecho resaltar muchas veces la realidad del mal físico y moral como si fuese un obstáculo a la realización de su concepción del mundo; sin embargo, un crítico, por lo demás bien intencionado, le ha censurado por no sentir interés hacia «el dogma fundamental de todas las religiones; la gracia», supuesto que no tiene en cuenta el mal suficientemente. (Vorbrödt: *Principios de la ética y de la filosofía de la religión de Lotze*, pág. 97; Dessau y Leipzig, 1891.)

Si Lotze se coloca en primera fila en lo que concierne á la elaboración de los principios generales de la filosofía, Fechner tiene supremacía sobre él por lo que se refiere á la lógica y á la decisión con que mantiene el fundamento de las ciencias naturales. Eso es tanto más notable, cuanto que la imaginación ejerce al principio mayor influencia sobre el pensamiento de Fechner de lo que era posible en su compañero de espíritu crítico y reflexivo. Fechner (como Keplero, en el cual hace pensar vivamente) es un interesante ejemplo de la manera de poder llegar á resultados positivos y exactos por medio de especulaciones audaces y fantásticas, con tal de que se persista en una idea fundamental determinada y de que se la pueda despojar de su envoltura mística. Keplero, deshaciéndose de la especulación mística, llegó poco á poco al descubrimiento de las célebres leyes que satisfacían su necesidad de encontrar expresadas en el universo ciertas relaciones matemáticas determinadas; así también Fechner fué inducido, por analogías audaces, á la convicción de que existen relaciones cuantitativas determinadas entre lo espiritual y lo material, y el haber puesto en ejecución esta idea hizo de él el fundador de la psico-física.

Fechner nació en 1801, en la Lusacia, é hizo en su juventud estudios de medicina y de física. En 1835 fué nombrado profesor de física en Leipzig, donde se dió á conocer por sólidos trabajos en esta ciencia. El filósofo de la religión Weisse, era uno de sus amigos íntimos y ejerció gran influencia sobre su concepción religiosa (así como sobre la de Lotze). Es dudoso, sin embargo, que Fechner hubiera llegado á ocupar en la historia de la filosofía un puesto tan considerable si no hubiese contraído una enfermedad ocular (en el invierno de 1839-1840), estudiando los fenómenos subjetivos de la luz y del color, de suerte que, después de muchos sufrimientos, hubo de renunciar á su cátedra de física. En el pensamiento filosófico, en el libre curso de la imaginación, en la profundización del mundo subjetivo del espíritu, buscó una compensación al mundo de la luz y de los colores, en el cual

ya no pudo permanecer mucho tiempo á causa del debilitamiento de su vista, pero que, sin embargo, no olvidó. Fué, al contrario, desde entonces la tarea de su vida fundir estos dos mundos y encontrar la ley de su conexión. Por oposición á la filosofía romántica, quería ir de abajo arriba y no de arriba abajo. Y cuando falta la investigación empírica, prefiere dejar á la imaginación perderse en analogías osadas, más bien que dejar al pensamiento abstracto hilar su trama débil. Explayó su afición á las paradojas (bajo el pseudónimo del Dr. Mises) en una serie de escritos humorísticos. Sus demás obras se dividen naturalmente en dos grupos. Uno, en el cual deben citarse, sobre todo, *Zendavesta* (1851), *Del problema de las almas* (1861), y *Los tres motivos de la creencia* (1863), desarrolla su concepción poético-especulativa del mundo; en el otro grupo entran sus obras que hicieron época en los dominios de la filosofía de la naturaleza y de la psicología: *De la teoría física y filosófica de los átomos* (1855), *Elementos de psico-física* (1860), y *Curso-preparatorio de estética* (1860).

Fechner desplegó su actividad intelectual hasta una edad avanzada. A los ochenta y seis años, aún suministró una interesante contribución á la discusión suscitada por su teoría psico-física. (*De los principios de mensuración física y de la ley de Weber: Estudios filosóficos de Wundt, IV.*) (Murió poco después (1887) (1).

α) *Concepción poético-especulativa del mundo.*—Fechner combate en el dominio de la concepción del mundo la teoría, según la cual el mundo rico y luminoso de la vida psíquica está dirigido por cosas ó seres oscuros é ininteligibles, ó es el producto de ellos. La «materia» del materialismo, la «substancia espiritual» del espiritualismo y la «cosa en sí» de Kant no cesan de ser los objetos de su polémica. No menos ataca

(1) Elsas: *En memoria de Gustavo Teodoro Fechner* (Grenzboten, 1888); Kuntze: *Gustavo Teodoro Fechner: la vida de un sabio alemán*, Leipzig, 1892. Desgraciadamente no he podido utilizar el libro de Laswitz: *Gustavo Teodoro Fechner*; 1896. (*Clásicos de la filosofía de Fromman.*)

á los que separan á Dios y al mundo, al espíritu y á la naturaleza. Rechaza la creencia en un Dios sin naturaleza, con el mismo celo que rechaza la creencia en una materia sin espíritu; va en contra de la ortodoxia tanto como del naturalismo. Condena la concepción ordinaria del mundo, porque separa de una manera dualista lo infinito de lo finito. «Se pone lo infinito enfrente, más allá, fuera, por encima de lo finito; se señala entre ellos una enorme línea de demarcación, como si no pudiesen aproximarse; ahora bien; no están del todo situados uno fuera del otro; lo finito es más bien el contenido de lo infinito, y no se pueden imaginar otras relaciones entre ellos, si no es que lo finito es el contenido de lo infinito. Luego lo infinito no es inasible; al contrario, se le puede coger por un sinnúmero de asas en la realidad finita; solo que no se puede abarcar.» (*Del problema de las almas*, página 111.)

De los prejuicios supracitados deriva, según Fechner, la opinión de que solo los hombres y los animales están dotados de un alma, al menos en nuestra tierra. Se cree que la experiencia nos prohíbe dar más extensión á la vida. Pero no poseo experiencia directa más que sobre mi alma propia; debo deducir la existencia de otras almas por medio de la analogía. Y ¿qué es lo que puede impedirme extender más la analogía, ir de los hombres y de los animales á las plantas y á los cuerpos celestes, si para eso se encuentran razones plausibles? Decir que las plantas no tienen nervios, no es una objeción decisiva; tampoco las especies animales más humildes tienen nervios. Si se dice que la planta no es un individuo completo, debe responderse que la individualidad es siempre relativa, pues ningún sér viviente está absolutamente cerrado al mundo exterior. El tránsito de la vida animal á la vida vegetativa es tan insensible, que no hay derecho á señalar entre estos dos reinos una oposición tan grande como entre el sér animado y la cosa inanimada. La vida psíquica de las plantas podría ser tan inferior á la vida psíquica de las bestias, como ésta es inferior á la del hombre. ¿Y por qué los cuerpos

celestes no han de ser animados? Los hombres y los animales forman parte de la tierra, y el alma terrestre podría ser á las almas individuales del hombre y del animal como el cuerpo terrestre es á los cuerpos individuales del hombre y del animal. Se efectúa una abstracción artificial cuando se opone la vida del hombre y del animal, porque es animada, á la vida de todo el globo terrestre. Es preciso admitir que las almas inferiores son á las superiores como las representaciones y los motivos son al alma individual. Por último, todas las almas son partes del alma suprema universal, cuya vida y cuya realidad se manifiestan en la ley causal, que es el principio de todas las leyes particulares de la naturaleza y, por consiguiente, de todo encadenamiento y de todo orden del universo.

Como Lotze, Fechner ve, pues, en el encadenamiento y en el sistema de leyes del mundo el fundamento sobre el cual está edificada la concepción filosófica de la religión. Lo que para muchos hace imposible ó superflua la idea de Dios, la hace absolutamente necesaria para Fechner y para Lotze. En esta ley universal encuentran la expresión de la unidad suprema, de lo eterno y de lo invariable, que lo abarca todo. El concepto de ley es el último de nuestro conocimiento; por eso, según Fechner, nuestra idea suprema debe estar erigida sobre él (véase especialmente su artículo *De la ley causal* en los *Berichten der säch. Societat der Wissenschaften*; 1849: Cf. *Cuestión de las almas*, pág. 205 y siguientes; *Teoría de los átomos*, segunda edición, pág. 125).

El concepto del mundo equivale, pues, para Fechner como para Lotze, al concepto de Dios. Fechner piensa que la concepción más amplia del concepto de Dios es la más fundada; la concepción más estricta es á sus ojos una abstracción. Y como la vida del mundo es la vida de Dios, esta última no puede encerrarse en sí misma; se desarrolla y evoluciona junto con la evolución del mundo y por su propio impulso. La perfección de Dios no consiste en un acabamiento definitivo, sino en una progresión ilimitada. En esta teoría

len la cual Fechner sigue á su amigo Weisse, mientras que Lotze no creía poder atribuir valor al tiempo hablando de Dios), Fechner ve la afirmación de las máximas del cristianismo; que Dios es espíritu, y debe ser adorado en espíritu, y en verdad, y que todo nuestro sér descansa en él;—¡máximas que por lo general no son más que frases vacías! Concede que su doctrina no es seguramente cristiana; si se cuenta entre los elementos esenciales del cristianismo «la creencia en la manzana mordida en el paraíso con sus consecuencias místicas, en la condenación irrevocable de los que no han sido elegidos, en los milagros contra las leyes de la naturaleza, en la existencia de Dios separado de su universo, en todas las cosas poco edificantes con las cuales los teólogos acostumbran á cimentar y á aun á rematar el edificio del cristianismo.» (*De la cuestión psíquica*, pág. 194.)

β) *Psico-física*.—Desde muy temprana edad, Fechner había llegado, conforme á toda su concepción fundamental, á la convicción de que la diferencia entre lo espiritual y lo material no puede ser la diferencia de dos seres de los cuales uno es inmaterial y el otro carece de espíritu. El mundo material es la fase exterior; el mundo espiritual es la fase interior de la divinidad. La diferencia es fenomenal; consiste en una diversidad de punto de vista del observador, no en una diversidad de sustancia. (*Zendavesta*, II, pág. 341.) O como se expresaba aún más tarde (*Elementos de psicología*, I, pág. 2); la diferencia entre lo espiritual y lo material es comparable á la diferencia que hay entre la parte cóncava y la parte convexa de una sola é idéntica esfera: quien está en el exterior de la esfera, no ve más que la parte cóncava; quien está en el exterior de la esfera, no ve más que la parte convexa; y quien puede cambiar de posición, cree estar acaso enfrente de dos cosas distintas. Fechner llega aquí á la hipótesis de la identidad de Spinoza; su interés de físico le induce á afirmar la continuidad de los procesos psíquicos; y su interés de filósofo de la religión le induce á figurarse la divinidad como el principio espiritual que lo contiene todo, de tal suerte que se

expresa en todos los fenómenos materiales, hasta el punto de que éstos se separan de ella y no pueden ocupar su puesto fuera de ella. Fechner llega, por decirlo así, á una teofísica, antes de desarrollar una psico-física.

Encontraba una comprobación de esta concepción fundamental en la ley de la conservación de la energía, y es el primero en utilizar así la ley que se acababa de descubrir. (*Elementos de psico-física*, I, p. 21-45.) Concede que no se ha presentado la prueba de que esta ley es válida para los procesos materiales que están ligados á las actividades del espíritu; cree, sin embargo, que todas las experiencias dan indicaciones en este sentido, y que, por consiguiente, debemos admitir, que la ley es válida, hasta que se nos dé una prueba en contrario. La experiencia demuestra que los procesos materiales á los cuales está ligada la vida de la conciencia, se hallan en acción recíproca con los demás procesos materiales dentro y fuera del cuerpo, de suerte que toda la energía física de que disponemos se derrocha de una manera preponderante tan pronto por estos como por aquellos. Ponemos á contribución la energía cuando pensamos, lo mismo que cuando cortamos leña. Por eso no podemos hacer las dos cosas al mismo tiempo tan bien como separadamente.

En esta teoría se distingue de Spinoza solamente en que se esfuerza con ardor por encontrar una relación matemática de función (1) entre los dos aspectos de la ciencia. Al

(1) En mi primera exposición: *Filosofer i Tysland (La filosofía en Alemania*, p. 264 y siguientes; 1872) me he dejado llevar por algunos pasajes contenidos en el *Zendavesta* (II, p. 352 y siguientes), á decir que Fechner admite una acción recíproca del espíritu y de la materia. Pero Fechner ha sostenido simplemente que importa cambiar de punto de vista y descubrir la fórmula de las relaciones recíprocas de ambas partes. No admite aquí, como no lo admitió posteriormente, un tránsito de una de ambas partes á la otra. En los *Elementos de Psico-física*, I, p. 8, se lee: «Llamamos á lo psíquico función de lo físico, independiente de él y viceversa, mientras existe entre ellos una relación constante ó una relación de ley, de tal suerte que se puede deducir de la existencia, y modificaciones de uno las de otro.» Al hablar de esta clase de dependencia, Fechner emplea