

ner que al final de las investigaciones científicas ya no habrá ni vacíos ni lagunas, si es que quiere seguir fiel a las tendencias que poco a poco deja adivinar la biología contemporánea, si es que quiere sintetizarlas y prolongar hipotéticamente su dirección actual, previendo su dirección futura.

## CAPITULO V

### EL PROBLEMA DEL ESPÍRITU

§ 1. La psicología y los metafísicos.—§ 2. El antiguo empirismo y las antiguas concepciones antimetafísicas; el paralelismo psico-fisiológico.—§ 3. La crítica moderna del paralelismo.—§ 4. Concepción general de la actividad psicológica.—§ 5. El problema de lo inconsciente.—§ 6. La psicología y la noción de la finalidad.—§ 7. El problema de la supervivencia.—§ 8. Conclusiones generales.

#### § 1.—*La psicología y los metafísicos.*

**P**ARTICULARMENTE a propósito de la conciencia, es donde los filósofos desdeñan el método científico. La psicología experimental y positiva es de fecha muy reciente. Sus resultados, hay que decirlo, son todavía escasos, a menudo discutibles, casi siempre harto imprecisos.

La introspección, o método de observación directa por la conciencia, no había podido dar ningún resultado que mereciera la calificación de científico. Apenas se podía utilizar para describir

superficialmente, con más exactitud, para reconocer y definir groseramente unos cuantos hechos psicológicos: aquellos de los cuales tenemos plena conciencia y que, como hoy se sabe, no constituyen sino una parte de nuestra vida psicológica, quizá la parte menos importante. Por otro lado, observándose uno a sí mismo, se encuentra siempre, aproximadamente, lo que se quiere encontrar, porque la conciencia es maestra en engañarse a sí misma. Por tanto, la introspección ha servido para hacer mucho más la novela de la vida psicológica que su ciencia.

La psico-física, que había despertado grandes esperanzas, parece ahora casi detenida en su desarrollo y su campo ha sido muy limitado. Las medidas que ha llevado a cabo sólo conciernen a fenómenos muy elementales: sensaciones, movimientos reflejos, duración de operaciones psicológicas harto simples. Y precisamente a propósito de estas medidas cabe hablar de imprevisión y de objeciones.

El método puramente anatómico inaugurado por Gall, y los intentos de localización cerebral seguidos de una manera más seria gracias al método anatomo-clínico, que es un verdadero método experimental y consiste, bien en buscar anatómicamente las lesiones nerviosas correspondientes a las alteraciones de las funciones psicológicas, bien en provocar en los animales estas alteraciones por medio de lesiones o de excitaciones eléctricas, se han revelado muy pronto igualmente estériles. El doctor Pierre Marie ha sometido últimamente a una severa crítica las localizaciones

que hasta aquí parecían mejor demostradas: los centros del lenguaje y de la escritura, y aun cuando sus conclusiones no parecen inafacables, por lo menos debemos guardarnos de considerar como seguros los resultados ya obtenidos. Parece probable que las más altas funciones psicológicas se localizan mucho menos en centros especiales de lo que hasta aquí se creía. Todo el cerebro parece interesado por cada una de ellas, y sus incontestables relaciones con el sistema nervioso son mucho más complejas de lo que creía la teoría de las localizaciones.

El método de los cuestionarios, cuyo empleo se ha ensayado para el estudio de las manifestaciones superiores de la actividad psicológica, no ha dado absolutamente nada. Por lo menos, esto es lo que afirman los psicólogos más entusiastas del método experimental.

Es verdad que desde hace unos años la psicología patológica—singularmente en sus investigaciones sobre lo inconsciente y la vida afectiva y motriz—por un lado, y por otro el estudio histórico y sociológico, bastante completo, de las principales manifestaciones de la actividad psicológica superior—sentimiento religioso y misticismo, sentimiento moral, imitación, instinto social, desarrollo de las nociones científicas, lenguaje, etc.—, han abierto a la psicología un vastísimo campo en el que las cosechas han sido abundantes.

Aquí reside muy verosimilmente el porvenir de la psicología científica.

Los esfuerzos que se han llevado a cabo para relacionar la actividad biológica con la actividad

psicológica; la aplicación de las nociones de evolución, de selección y de adaptación a las cosas del espíritu, han demostrado asimismo una notable fecundidad. Ahora que, como estas investigaciones son sumamente recientes, la mayoría de los filósofos las ignoran y las dificultades que presentan cansan pronto a los que prefieren la fácil elegancia de las ideas generales y de la dialéctica.

Así, todavía se concibe generalmente la vida del espíritu como el dominio reservado a los filósofos y hasta aquí la metafísica ha triunfado en él casi sin discusión. Esta ha considerado el espíritu como un mundo aparte, donde las cosas suceden aproximadamente al revés del modo como acontecen en cualquiera otra parte.

Si hay un punto que ha quedado bien establecido por la ciencia a partir de las primeras reflexiones de los filósofos jónicos, éste es la perpetua mudanza del espectáculo que nos ofrece la naturaleza: nadie se baña dos veces en el mismo río, decía el viejo Heráclito. La ciencia contemporánea ha encarecido todavía más, si esto era posible, este hecho primitivo debido a la observación. La misma física nos ofrece, como ya se ha visto, un espectáculo singular. Sus principales constantes parecen anularse unas tras otras y ceder el sitio a fórmulas de variación. La química apenas sabe dónde hallar el patrón rigurosamente puro de un cuerpo simple, sobre todo de un metal, y por consiguiente apenas sabe dónde hallar dos patrones absolutamente idénticos. Los mismos elementos evolucionan y parecen muy susceptibles de convertirse los unos en los otros. El sueño de la alquimia

casi se torna una realidad. La geología, por otra parte, nos ha revelado una vida de las rocas y los terrenos que por ser muy lenta no deja de ser descubrible en los cambios continuos de constitución y estructura. Por último, la vida no es definida apenas sino por su mudanza, su perpetuo devenir. Ella es la que ha abierto los ojos sobre esta evolución continua que ahora se traslada a la materia.

Y ahora consideremos el cuadro que el racionalismo metafísico nos ha trazado y quiere trazarnos todavía de la vida del espíritu.

Según esta teoría, como ha hecho notar Ribot, parece que el espíritu sólo existe en el hombre adulto, blanco y civilizado. Su estructura ha sido dispuesta para toda la eternidad, porque dotado de una facultad sobrenatural—la intuición—ha encurrido en cierto modo desde su origen los principios de explicación de los cuales no hay más que hacer después un uso constante para encaminarse hacia la ciencia universal. Ciertamente es que bajo la presión continua de la observación histórica los racionalistas se han visto obligados a reconocer que estos principios *a priori*, que esta razón innata, habían sido precisados y completados poco a poco por la experiencia. Es igualmente imposible sostener que la mentalidad de los salvajes es igual a la nuestra y que, según la salida de un filósofo de la antigua Grecia, "los bárbaros, los niños y las mujeres" deben ser asimilados a los "otros animales" privados de inteligencia y de razón, a las "bestias brutas". Por eso los principios *a priori* y la razón innata no se encuentran en la borrosa inte-

ligencia del niño y el salvaje sino en el estado virtual. Pero no por eso preexisten menos de un modo latente, cual vetas que en un bloque de mármol hubieran dibujado de antemano la estatua del escultor.

Y así como la estructura general del espíritu es única y ha sido siempre idéntica a sí misma hasta el presente a pesar de las apariencias superficiales con que la disfrazan la época, la raza y la civilización, así también lo será siempre, lo será eternamente. No es posible concebir otro espíritu, otra razón que nuestro espíritu y nuestra razón. El desarrollo futuro continuará en el mismo sentido que el desarrollo anterior. La mayoría de los racionalistas metafísicos llegan incluso a pretender que cada espíritu individual, una vez que aparece, no desaparecerá nunca más: es un alma, y el alma es inmortal, y durante la infinitud que se extiende ante ella su estructura fundamental no cambiará. Sus principios seguirán siendo los mismos porque no se les puede concebir de otro modo a como son.

El conjunto de los principios mediante los cuales el espíritu se eleva por encima de las cosas y gracias a los cuales puede conocer éstas es la razón. Universal y necesaria, la razón dicta sus leyes a las cosas, lejos de pedirselas a ellas: aquella no es ni un reflejo, ni un espejo; domina, por el contrario, la naturaleza entera como un poder activo cuyo dominio nada puede teóricamente limitar.

Fácil es ver por qué el racionalismo metafísico ha imaginado esta teoría de la razón: ha sido para que la obra de la razón, es decir, el conocimiento,

sea ilimitada e inquebrantable; ha sido para que nuestra ciencia y nuestra filosofía puedan alcanzar lo absoluto por lo menos virtualmente. En efecto, siendo necesarios y universales, los principios de la razón nos dan la seguridad de que todo conocimiento fundado en ellos será verdadero por toda la eternidad y de que no hay nada cuyo conocimiento no pueda fundarse finalmente en ellos.

Pero es fácil ver también que esta concepción del "alma razonable", del "pensamiento puro" hace del espíritu un reino aparte en el universo y le opone, por la inmutabilidad de su estructura, por la unidad de todos los espíritus posibles, a todo lo que sabemos de las otras existencias naturales. En medio de la evolución universal el espíritu es la única realidad que no evoluciona, o por lo menos nunca evoluciona sino parcialmente, conservando una estructura inmutable que dirige y constriñe esta evolución entre límites estrechos.

Desde otro punto de vista aún la concepción racionalista y metafísica del espíritu opone éste a todo el resto de la naturaleza. La ciencia nos demuestra a propósito de los fenómenos naturales que todos ellos son consecuencia unos de otros.

El estado de un sistema material en un instante cualquiera resulta de todos los estados anteriores atravesados por este sistema, es el término de una historia. Ciertamente es que continuamente vienen nuevos fenómenos a reemplazar en la escena del mundo a los fenómenos precedentes; pero no son más que los efectos de éstos o, si así puede decirse, sus transformaciones.

Dejemos el mundo material y dirijámonos a los

informes que nos facilita la historia sobre las sociedades y las instituciones humanas. También aquí nos vemos llevados a las mismas conclusiones. Nada difiere más entre sí que una sociedad salvaje y una sociedad moderna; nada difiere más entre sí que dos civilizaciones, y sin embargo, existe un flujo continuo que nos hace pasar de las formas rudimentarias a las formas más complejas y más elevadas de las instituciones sociales. La fórmula del universo considerado objetivamente parece ser: cambio continuo, pero lazo constante entre todos estos cambios. De tal suerte que los estados anteriores, sin semejar a los que les han seguido, les han preparado sin embargo.

Menos el racionalismo que cualquier otra metafísica podía negar esta necesidad de las leyes naturales, esta fatalidad de las cosas. Si el espíritu conoce en efecto la naturaleza en virtud de los principios necesarios que encierra, los fenómenos no pueden por menos de parecernos necesarios a su vez. Es menester que todos ellos obedezcan a estos principios y que nos parezca, por consiguiente, que no pueden ser de otro modo a como son. Así, el racionalismo metafísico debía conducir a la conclusión de que la naturaleza es un determinismo riguroso. Y por lo demás esta conclusión está acorde con todo lo que la experiencia nos enseña de la naturaleza.

Pero hay una cosa que la experiencia no nos enseña, y es que los fenómenos del espíritu escapan precisamente a este determinismo universal. Esto es, sin embargo, lo que el racionalismo pretende deducir de sus propios principios. Si la razón dicta

a la naturaleza sus leyes, si es potencia activa, intuición directa e inmediata, ¿cómo podría sostenerse sin contradecirse que es al mismo tiempo una serie de fenómenos que caen dentro del determinismo universal? Este determinismo es su obra y su creación; la razón escapa, pues, a sus consecuencias; está por encima de ellas como está el artista por encima de su obra. Del mismo modo que la obra es el producto de la libertad del artista, el determinismo de la naturaleza no puede ser sino el producto de la libertad del espíritu. Por lo demás, ¿no tenemos en la voluntad que se halla siempre presente a los actos de la razón, como lo está el hogar a la luz, la prueba misma de la libertad? Siempre que queramos podemos darnos esta prueba a nosotros mismos, no porque obremos al azar, sino, al contrario, porque obramos en virtud de la razón, porque imponemos una discusión razonable a los acontecimientos que creamos mediante otros tantos comienzos absolutos. Y del mismo modo que la teoría de la razón estaba destinada a asegurar la posibilidad de la ciencia, la teoría de la libertad está destinada a asegurar la posibilidad de la moral.

Por último, el racionalismo metafísico ha considerado siempre el espíritu casi exclusivamente como una inteligencia. Percepciones e ideas—más o menos claras—; he ahí para él toda la vida psicológica. Los actos son la consecuencia necesaria de las ideas y de las discusiones de ideas. La vida afectiva no es más que una intelección confusa. Lo inconsciente no tiene lugar en la vida psicológica, porque la vida psicológica es la vida consciente, y

una vida consciente inconsciente es una contradicción. En una palabra, toda la actividad psicológica, "toda la ciencia del alma es el pensar". Y el pensamiento es un conjunto de estados intelectuales. Este conjunto mantiene, por lo demás, una jerarquía. Las ideas se mandan unas a otras y acaban por suspenderse de las nociones eternas de la razón. La teoría acaba en la concepción de la personalidad humana como una entidad primordial, simple e indivisible, siempre idéntica a sí misma, prestando su unidad al conjunto sistemático que son nuestro pensamiento y nuestro ser.

§ 2.—*El antiguo empirismo y las antiguas concepciones antimetafísicas: el paralelismo psico-fisiológico.*

Aunque el racionalismo metafísico constituía la gran tradición filosófica, sus antiguas afirmaciones *a priori* no podían dejar de suscitar las objeciones de los espíritus críticos. Así, vemos siempre filósofos que intentan resistir a las corrientes racionalista y metafísica. Primero empiezan los sensualistas y los materialistas; luego siguen los asociacionistas y los fenomenistas. De modo general puede llamárselos los empíricos.

En lugar de oponer el espíritu a la naturaleza éstos tratan de volver a colocar el espíritu en la naturaleza. Ahora que siguen concibiendo el espíritu del mismo modo simplista e intelectualista que aquellos a quienes combaten. Todo lo que les objetan es que en vez de formar un organismo jerárquico y libre, el espíritu es un conjunto de esta-

dos agrupados en virtud de las leyes del determinismo universal y comprendido en este determinismo. El espíritu ya no es entonces sino un pequeño universo en miniatura que refleja y repite el orden de los fenómenos del universo real; de aquí procede el empirismo que constituye el fondo común de todas estas teorías. Este empirismo se opone al apriorismo del racionalismo metafísico.

El espíritu no tiene ninguna virtud propia: es blanda cera sobre la que vienen a inscribirse pasivamente los fenómenos naturales por mediación de las sensaciones. Poco a poco adquiere conciencia del encadenamiento de los fenómenos gracias a las leyes de la asociación que ordenan el recuerdo de sus sensaciones.

En el fondo, el resultado de estas teorías, en lo que concierne a la cuestión del conocimiento, es bastante parecido a los resultados del racionalismo metafísico. El espíritu acaba siempre por alcanzar el conocimiento exacto del universo en que se encuentra; sólo que hace un momento esto era debido a que tenía la facultad de penetrar la realidad, en tanto que ahora se debe a que la realidad se refleja poco a poco en el espejo que él le ofrece.

La concepción más científica a que ha conducido esta segunda corriente es la que se ha designado con el nombre de *paralelismo psico-fisiológico*. Es muy importante, porque agrupa a gran número de sabios y a casi todos los filósofos de espíritu positivo.

La teoría empírica representaba el espíritu aproximadamente como el atomismo representa la materia. Es éste un atomismo psicológico en el

que los átomos son substituídos por los estados de conciencia: sensaciones, ideas, sentimientos, emociones, afecciones de placer y de dolor, movimientos, voliciones, etc.

Por otra parte, todas las experiencias y las observaciones que ha hecho la psicología experimental nos obligan a concluir, poco más o menos, que a cada estado psicológico corresponde un estado fisiológico bien determinado. Este estado fisiológico es siempre una modificación química cerebral; pertenece, pues, al género de un cambio molecular y atómico. Todo fenómeno psicológico corresponde, pues, a un fenómeno material. Estos dos fenómenos se traducen el uno por el otro y forman cada uno de ellos un todo bien determinado. Del mismo modo que en la materia todo es reunión de átomos, en el espíritu todo es reunión de estados psicológicos. Lo mismo que un objeto es una combinación de átomos, un estado psicológico será una síntesis de estados psicológicos elementales. Y como, en fin de cuentas, estos estados psicológicos elementales resultan corresponder a reuniones de átomos en el cerebro, algunos admitirán, mediante una audaz deducción, que a todo átomo material corresponde un estado psicológico elemental. Nuestros estados psicológicos no son así sino el conjunto de las conciencias elementales que corresponden a los átomos de que están formados nuestros centros nerviosos. El espíritu es paralelo a la materia. Bajo la forma que le es propia y en su lengua expresa lo que la materia expresa a su vez bajo una forma que le es propia y en otra lengua. Espíritu de un lado, materia del

otro, son dos traducciones recíprocas de un mismo texto.

Para los idealistas, el texto primitivo es el espíritu; para los materialistas, lo es la materia; para los espiritualistas dualistas, los dos textos son igualmente primitivos por haber sido escrita la naturaleza en dos lenguas a la vez; para los monistas puros se trata de dos traducciones de un texto primitivo que se nos escapa.

Así, la hipótesis del paralelismo psicofisiológico, que fué sostenida en un principio por los monistas, se ve ahora admitida poco a poco por casi todos los filósofos como la teoría que mejor representa en sus grandes rasgos las relaciones de la conciencia con la materia. Ciertamente, los idealistas y los espiritualistas no admiten, en general, que el paralelismo se prosiga en la naturaleza más allá de los seres dotados de sistema nervioso. Únicamente los panpsiquistas, aquellos que creen que todo el universo es espíritu, no constituyendo la materia más que el revestimiento exterior de los espíritus y la forma como se perciben unos a otros, suponen la universalidad de este paralelismo. Pero, sea más o menos amplia su aplicación, el paralelismo parece ser hoy, no obstante, el avatar común de la mayor parte de las filosofías.

Hay que reconocer, por lo demás, que ha servido muy útilmente a la causa de la psicología científica permitiendo el estudio comparado del organismo y de la conciencia y dando un impulso, cada vez mayor, a la investigación científica.

§ 3.—*La crítica moderna del paralelismo.*

Puede decirse que el esfuerzo de las filosofías innovadoras ha ido encaminado, a propósito del problema de la conciencia, hacia la crítica del paralelismo. Este ha parecido inconsistente y superficial. Dado que estas filosofías se orientaban hacia la acción, la conciencia, de la que la inteligencia no es sino la forma más clara, ha parecido más orientada cada vez hacia la acción. Aquella ha sido, pues, considerada, ante todo, como una energía de acción, una actividad que dirige el organismo a través del medio en que éste evoluciona.

Pero una actividad es esencialmente continua. No se puede desplegarla, extenderla en cierto modo en una multitud de estados aislados unos de otros. Debe aparecer en tensión, por decirlo así, concentrada sobre sí misma, susceptible de variar en intensidad, pero sólo en intensidad. Mas el postulado esencial de las teorías precedentes era considerar la conciencia como formada por estados aislados e independientes. Si el racionalismo metafísico hablaba de unidad del espíritu, lo hacía en el sentido de una forma exterior y superior que venía a sintetizar estas multiplicidades de estados. Pero la materia de que estaba tejida la trama seguía siendo discontinua, formada por hilos separados, múltiple en definitiva. La razón, el yo, estaban precisamente encargados de conferir a esta multiplicidad la unidad y la organización. La crítica moderna se veía, pues, llevada a destruir en absoluto esta concepción para establecer sobre

sus ruinas una concepción directamente opuesta; esto es lo que ha hecho.

¿No es la idea cardinal de Bergson (1) representarnos la conciencia como una unidad de poder que en modo alguno se despliega en el espacio en estados aislados e independientes, sino que prosigue sin cesar mientras dura una evolución continua? Cada nuevo estado sólo es nuevo por abstracción. En realidad, proviene de la transformación insensible del estado precedente sin que sea posible señalar un límite preciso entre ambos. La vida psicológica es una vida verdadera. No se la puede mutilar sin destruirla. No se podría señalar en ella una discontinuidad sino aniquilándola para resucitarla después, ya que cada momento es en ella el final del momento precedente y el comienzo del que sigue.

Cuando se dice que la conciencia es una y continua hay que guardarse de creer que se restaura la teoría de la unidad y la identidad del yo, que era una de las piedras básicas del antiguo racionalismo. La conciencia es una, pero nunca perdura idéntica a sí misma, lo mismo, por lo demás, que todo ser vivo. Cambia constantemente, no como una cosa creada de una vez para siempre y que subsiste tal como es, sino como un ser que se crea constantemente: la evolución es creadora. No se necesitaba la noción de identidad y permanencia más que cuando era preciso, para hallar las apariencias reales, superponer a los múltiples estados

(1) *Essai sur quelques données immédiates de la conscience. Matière et Mémoire.* (Paris, Alcan.)



que se creía descubrir bajo estas apariencias un lazo de síntesis y unidad. Pero si se supone que la realidad es esencialmente continua y que los cortes que en ella se encuentran son artificiales, ya no hace falta apelar a un principio de unidad y de permanencia.

Las teorías del pragmatismo angloamericano son en extremo parecidas a éstas. Dichas teorías son muy diversas, sobre todo, en cuanto a las aplicaciones morales y lógicas que se ha intentado deducir de ellas. Pero lo que constítuve su unidad y lo que permite agruparlas juntas son precisamente los rasgos generales de la solución que han dado del problema de la conciencia. W. James, el gran psicólogo del pragmatismo, ha dado a esta solución su forma más clara y más completa. Su concepción se opone a la vez y poco más o menos por las mismas razones a la concepción del racionalismo metafísico y a la del empirismo. Combate esencialmente la teoría del atomismo mental (*the mind dust theory*): el espíritu no debe considerarse como una yuxtaposición de estados independientes o como una jerarquía de elementos a los cuales es impuesta la unidad por los elementos superiores (principios de la razón o unidad sintética del yo). Lo mismo que en Bergson, la conciencia es en James un ininterrumpido transcurrir en el que las paradas son siempre abstracciones superficiales, diques construidos tardíamente para las necesidades de la práctica. Esta es la célebre teoría de la *Stream of consciousness* (1).

(1) *Principles of psychology*. Vol. I, cap. IX.

Esta teoría trae consigo el abandono de los principios racionales concebidos como direcciones o tendencias *a priori*, definitivas, eternas. Si en nuestra vida consciente debemos observar direcciones generales, para seguir fieles a la experiencia, debemos observar también que estas direcciones son el producto de la evolución, del equilibrio adaptativo que se realiza cada vez más entre el ser y su medio.

La conciencia es esencialmente un instrumento práctico que en los seres complejos se superpone a los reflejos puramente mecánicos porque éstos serían insuficientes para asegurar la adaptación, y, por consiguiente, la vida del individuo. Siendo la complicación de la actividad una condición de adaptación más estrecha y, por consiguiente, una mayor probabilidad de supervivencia, debía aparecer, como consecuencia de esta complicación creciente, algo análogo a la conciencia. Pero una vez aparecida ésta, la evolución y las exigencias de la vida práctica se han encargado por sí solas de moldearlas por entero, de tal suerte, que todo lo que encontramos en ella al analizarla no es sino el efecto de la práctica.

La conciencia es explicada, pues, del mismo modo que el organismo. El pragmatismo confiesa claramente, en efecto, que ha querido dar una teoría biológica de la conciencia sin pretender por lo demás llevar la conciencia a la materia orgánica. Todo lo que afirma es que la vida consciente se explica con ayuda de los mismos principios que la vida biológica y en continuidad con ella. Según este punto de vista una y otra son inseparables.

Vida y movilidad orgánicas, instinto, inteligencia, razón, son términos continuos y que se implican, si bien diferenciándose progresivamente.

Lo que W. James pretende todavía es que para llegar a esta teoría no ha hecho más que seguir con el máximo rigor las enseñanzas de la experiencia: por eso la llama "la teoría del empirismo radical", o de la "pura experiencia". Para él el antiguo empirismo estaba impregnado de la ilusión metafísica y racionalista. W. James ha intentado liberarle de ella por completo.

Es incontestable que estas nuevas teorías respecto a la conciencia han gozado en muy poco tiempo de gran favor: los ingleses Schiller y Peirce, los americanos Dewey y Royce, y en Francia y Alemania, sabios como Poincaré, Hertz, Mach y Ostwald y, por otra parte, casi todos los que quieren renovar el catolicismo sin dejar de seguir siéndole fieles, pueden incluirse en la corriente de ideas cuyas apreciaciones más sistemáticas han sido facilitadas por Bergson y James. Es también incontestable que este favor parece en gran medida merecido.

El primer beneficio de la nueva crítica ha sido, al combatir victoriosamente el racionalismo metafísico, volver a colocar el espíritu en la naturaleza y suprimir la oposición que había acentuado cada vez más el dualismo entre ambos. La teoría biológica de la conciencia ha facilitado un apoyo precioso a la psicología experimental y científica; en primer lugar, porque es una interpretación muy justa y completa de la experiencia—por lo menos en cuanto a lo que podemos juzgar actualmente—

y después, porque hace comprender mejor las relaciones entre lo físico y lo moral y pone más de manifiesto la influencia recíproca de ambos.

El segundo beneficio de la nueva crítica ha sido establecer contra el atomismo psicológico y, sobre todo, contra el empirismo asociacionista, la teoría de la continuidad de la conciencia.

Si puede formularse una conclusión general respecto a los datos que nos dan las ciencias en lo concerniente a la naturaleza, esa conclusión es que todos los procesos naturales son esencialmente continuos. El efecto sigue a la causa no como un fenómeno sucede a otro, sino como un fenómeno en el cual se ha transformado ese otro. Todos los hechos se explican los unos a los otros. Están unidos entre sí por relaciones que les son, no exteriores, sino interiores, constituyendo cada vez más la relación, como hemos visto hasta aquí, la realidad misma. La nueva teoría de la conciencia no hace más que extender al espíritu esta conclusión y con ello restituye también el espíritu a la naturaleza.

Su tercer beneficio es haber conservado del empirismo lo que era verdaderamente una tendencia sana y científica: el método experimental. Es extraño recurrir para estudiar el espíritu a procedimientos que en todo otro terreno han demostrado sólidamente su impotencia; sólo la experiencia puede enseñarnos algo respecto al espíritu, lo mismo que sólo ella ha podido enseñarnos algo respecto a la naturaleza. Y, en fin, ¿no es una conclusión de simple buen sentido el ver en la evolución del espíritu desde sus humildes orígenes en las especies animales y en los pueblos primitivos el efec-

fo de la vida práctica y de la adaptación progresiva?

Cierto es que el racionalismo pretendía que el empirismo, es decir, la explicación de los progresos del espíritu por la mera experiencia, arruinaba toda ciencia, o si se prefiere, toda verdad. La teoría de la razón innata o *a priori*, era sobre todo una legitimación de los derechos de la ciencia. Ya veremos a propósito del problema del conocimiento y de la verdad que el pragmatismo se ha visto llevado en efecto a menudo a conclusiones escépticas, pero estas conclusiones distan mucho de ser necesarias. El mismo James, que en ciertos momentos parece hallarse muy cerca de un irracionalismo escéptico, ha hecho notar que en una interpretación rigurosa de la experiencia, no debe juzgarse solamente que ésta nos da la noción de los hechos aislados, sino también y principalmente que nos da la noción de relaciones que existen entre los hechos.

¿No resulta entonces imposible decir con los racionalistas que nada garantiza a los empíricos que la experiencia de mañana será idéntica a la experiencia de la vispera, o dicho de otro modo, que los fenómenos se siguen siempre en el mismo orden, puesto que es el orden mismo de los fenómenos lo que constituye el objeto de la experiencia? Cuando entramos en contacto con la naturaleza, no son fenómenos aislados lo que el espíritu percibe en realidad, no son los términos entre los cuales establecerá más tarde tal o cual relación, sino que son estas mismas relaciones, es cierta continuidad, cierta implicación, en la que luego

corramos arbitrariamente los términos mismos, de un modo parecido a como señalamos puntos en una línea.

Así, pues, parece ser que la nueva orientación que se ha manifestado en la filosofía y que se ha designado con el nombre de pragmatismo, señala un progreso incontestable en las concepciones científicas y filosóficas del espíritu.

#### § 4.—*Concepción general de la actividad psicológica.*

¿Cuál es la franca afirmación del pragmatismo respecto a la conciencia? Es que la conciencia está enteramente ligada a la actividad biológica, que consiste esencialmente en las relaciones que ella tiene con esta actividad. Y todas las observaciones y todos los experimentos científicamente dirigidos parecen dejar fuera de duda este punto, y puede decirse que si se compara la angosta psicología de los primeros asociacionistas con la amplia psicología de los Ribot, los Wundt, los James y todos los sabios contemporáneos, se ve reinar en ella cada vez más las concepciones que el pragmatismo ha recogido y generalizado. La conciencia evoluciona y se desarrolla, bajo la influencia de las exigencias prácticas y en estrecha relación con la evolución biológica.

Para concebir la actividad psicológica, no es necesario, pues, buscar un tipo de existencia fuera del tipo de existencia general sobre el que todas las ciencias nos invitan a concebir los fenómenos naturales.

El análisis científico lleva la naturaleza a una multitud de relaciones que se implican las unas a las otras. Cuando dividimos la experiencia en esas grandes categorías que se convierten en el objeto de cada una de nuestras ciencias particulares, formamos grupos de relaciones, fundados cada uno de ellos en algunas relaciones generalísimas que definen estos grupos. La vida psicológica no es, en el fondo, sino uno de estos grupos.

Ahora se trataría de precisar en qué consisten las relaciones que forman el mundo psicológico y cómo se distinguen de las relaciones que constituyen el resto de la naturaleza y la experiencia. El físico vienés Mach ha dado tal vez las indicaciones más claras a este respecto (1). En toda experiencia, lo dado depende de multitud de relaciones que se dividen primeramente en dos grupos: las que son comprobadas idénticamente por todos los organismos exteriormente análogos al nuestro, es decir, por todos los festigos, y las que difieren según el festigo. La psicología tiene por objeto todas estas últimas, y su conjunto constituye lo que llamamos la actividad psicológica. Para decirlo con más precisión, las primeras son independientes de nuestro organismo y de la actividad biológica. Las segundas dependen de ambos de una manera estrecha y necesaria.

Dado un pedazo de azufre, sus propiedades geométricas, mecánicas, físicas y químicas son relaciones independientes de nuestro organismo. La psicología no tiene nada que ver con ellas. Si se

(1) *Année psychologique* 1906, Año XII. (París, Schleicher.)

tratara de un ser vivo a las relaciones precedentes, se añadirían otras nuevas: las propiedades biológicas, que serían también independientes de nuestro organismo. Si se tratara de nuestro mismo organismo, habría igualmente propiedades que son en cierto modo independientes de las condiciones en las que aquél se nos da en la experiencia; estas propiedades son las propiedades físico-químicas y biológicas. Matemática, mecánica, física, química, biología, son otras tantas ciencias, cada una de las cuales corta un grupo de relaciones en el conjunto de relaciones que implica el dato, y que son independientes y deben ser consideradas independientemente de nuestra organización. Estas son las relaciones *objetivas*, objeto de las ciencias de la naturaleza, cuyo ideal es eliminar del dato todas las relaciones que hacen depender este dato de nuestro organismo. Pero es un hecho de experiencia, igualmente inmediata e igualmente cierta, que el aspecto del mismo trozo de azufre, del mismo organismo de que nos hemos servido en el ejemplo precedente, depende también del estado actual de nuestro organismo. Según la forma en que estamos colocados, según el estado de nuestros órganos sensoriales (si acabamos, por ejemplo, de ser deslumbrados por una fuerte luz), y para hablar de modo general, según el estado de nuestro sistema nervioso (en el caso, por ejemplo, de lesiones cerebrales), el aspecto de la experiencia resultará modificado, a veces por completo. Las relaciones que implican estas modificaciones o, más bien, que las constituyen, es lo que se llama lo *subjetivo*: éste es el objeto de la psicología.

Esta es, pues, la ciencia de las relaciones mediante las cuales depende el dato del estado del ser al que es dado. Esta definición evita la mayoría de las dificultades del paralelismo psico-fisiológico. Principalmente ya no hay que preguntarse cómo un estado cerebral se traduce en un estado mental, y cómo puede existir una influencia recíproca de lo físico sobre lo moral, lo cual constituía la dificultad suprema de las antiguas teorías.

La experiencia nos muestra una influencia recíproca de lo biológico y lo psicológico, un sistema de relaciones entre ambos. ¿Por qué considerar a cada uno de estos dos órdenes de hechos como dos órdenes de hechos naturales que obran y reaccionan el uno sobre el otro, lo mismo que todos los demás órdenes de hechos naturales: fenómenos calóricos, eléctricos, ópticos, químicos, etc.? No existe más diferencia—ni menos—entre todos estos órdenes, que entre el orden biológico y el orden psicológico. Todos los fenómenos, todos, deben ser considerados en el mismo plano y como susceptibles de condicionarse unos a otros.

Sin duda se objetará a esta concepción que no explica por qué hay experiencia y conocimiento de esta experiencia por un organismo. Pero ¿no parece ser que puede y debe responderse que esta cuestión, como todas las cuestiones metafísicas, es una cuestión mal planteada, inexistente? Esta cuestión proviene de una ilusión antropomórfica, que opone siempre el espíritu al universo. No hay que decir por qué hay experiencia, porque la experiencia es un hecho y como tal se impone.

Para salir de las abstracciones y las generalida-

des, intentemos desarrollar bajo una forma más concreta la definición de la psicología que acabamos de bosquejar — y que nos parece la más simple y científica. Esforcémonos por representarnos la concepción general de la actividad psicológica a que nos conduce.

La experiencia, o para tomar un término menos equivoco, el dato, nos ha parecido depender hasta ahora de relaciones matemáticas, mecánicas, físicas, etc. Prosiguiendo el análisis de sus condiciones, nos parece depender además de ciertas relaciones, de las que puede decirse en líneas generales que le deforman según el estado del individuo al que es dado; estas deformaciones constituyen lo subjetivo, lo psicológico. ¿Podemos determinar —siempre muy toscamente, y a distancia, se entiende— la significación general de estas relaciones nuevas, de estas deformaciones, es decir, el sentido en el que el análisis científico, al progresar durante siglos, se expone a descubrir las relaciones más generales (los principios) que aquéllas implican?

¿Por qué el dato, en otros términos, en vez de ser idéntico para todos los individuos, en vez de ser un dato bruto que sólo forma uno con el conocimiento que de él se tiene, resulta deformado subjetivamente, y deformado hasta el punto de que buen número de filósofos y el sentido común han llegado a romper la unidad de la experiencia y a plantear el dualismo irreducible de las cosas y del espíritu, que no es otra cosa que el dualismo de la experiencia tal como es en nosotros, a medida que las ciencias la rectifican, con la experiencia tal