

PSICOLOGIA

COLECCION TAURO

- Camille Mauclair.* — El Amor Físico.  
" " — El Amor Mágico.  
*Annie Besant.* — El Yoga.  
" " — El Hombre y sus Cuerpos.  
*Dr. Paul Gibier.* — El Espiritismo.  
*Allan Kardec y G. Delanne.* — Los Fundamentos del Espiritismo.  
*Ernesto Wood.* — Los Raja y Hatha Yogas.  
*Arturo Conan Doyle.* — La Religión Psíquica.  
*C. De Vesme.* — Lo Maravilloso en los Juegos de Azar.  
*F. Brentano.* — Psicología.  
*C. Jinarajadasa.* — Fundamentos de Teosofía.  
*Dr. C. Wickland.* — Treinta Años Entre Los Muertos.

3ph  
A.01  
B839p

FRANCISCO BRENTANO

F.P.

# PSICOLOGIA

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN  
por  
JOSE GAOS



00006226N

A.01 B839p DpH

Brentano. Francisco  
Psicología

EDITORIAL SCHAPIRE  
RIVADAVIA 1255 — BUENOS AIRES



et

C.I.C

LIBRO DE EDICION ARGENTINA  
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723  
IMPRESO EN LA ARGENTINA — PRINTED IN ARGENTINE  
Copyright by EDITORIAL SCHAPIRE, 1951. Bs. As.

Hay obras de ancha fama y escaso influjo. Otras, por el contrario, siguen un destino tácito y como subrepticio, al tiempo mismo en que van transformando la superficie de la historia. El libro de Francisco Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico*, publicado en 1874 es de este último linaje. El hecho es tan escueto y tan sorprendente que merece especialísima consignación. Este libro, publicado en 1874, ha producido un cambio total en la ideología filosófica del mundo, y, sin embargo, la segunda edición no ha aparecido hasta 1925. Aconsejan datos como éste al fino historiador la mayor perspicacia cuando busque los orígenes de las mutaciones humanas, que suelen hallarse, como la cuna de los grandes ríos, en lugares repuestos y a trasmano.

Francisco Brentano es, sin duda, la figura más heteróclita de la filosofía contemporánea. Su estilo de pensador recuerda por su sobriedad, vigor y eficiencia sólo a las mentes antiguas. Brentano, nacido en 1838, fué sacerdote católico, y por algún tiempo profesor en Viena. Por dificultades con el Gobierno de su país dejó la cátedra, después de haber repudiado los hábitos de clérigo, aunque perduró en sus profundas convicciones cristianas. En rigor, no compuso más que un libro: el primer tomo de la *Psicología* antes citada. Lo demás de su labor se reduce a breves folletos, compuestos de pura esencia intelectual, cada uno de los cuales trajo consigo la reforma de toda una disciplina filosófica. Su *Psicología de Aristóteles* (1867) y su estudio *Sobre los diversos significados del ser*, según Aristóteles (1862) fueron el punto de partida para un nuevo aristotelismo, que sirvió de carril a sus posteriores innovaciones.

En su discurso *Sobre el origen del conocimiento moral* (1889) da el paso decisivo para fundar lo que, luego de mag-

nífico desarrollo, debido a sus discípulos y discípulos de sus discípulos, se llama hoy "ciencia de los valores".

Para Brentano, la filosofía no era un menester literario. No le urgía escribir páginas y páginas, sino esculpir definiciones y argumentos. Convencido de que pesaba sobre él la sublime misión de restaurar la verdadera filosofía, echada a perder por Kant y sus descendientes, vivió concentrado sobre las cuestiones esenciales de la metafísica, la ética y la psicología. Fortuna o genialidad le atrajo, como discípulos, los hombres jóvenes que luego han influido más decisivamente en el pensamiento europeo: Husserl, Meinong, Stumpf, Ehrenfels, etcétera. Puede decirse que la filosofía actual de tipo más riguroso y científico procede de Brentano, al través de sus grandes discípulos.

Retirado en Zurich, ciego en sus últimos años, sereno y alerta, murió el gran filósofo en marzo de 1917.]

---

## I

### DE LA DISTINCIÓN ENTRE LOS FENÓMENOS PSÍQUICOS Y LOS FENÓMENOS FÍSICOS <sup>1</sup>

---

§ 1. El mundo entero de nuestros fenómenos se divide en dos grandes clases: la clase de los fenómenos físicos y la de los fenómenos psíquicos. Hemos hablado de esta distinción al fijar el concepto de la psicología, hemos vuelto sobre ella en la investigación acerca del método. Pero lo dicho no es bastante. Debemos definir ahora con más precisión y exactitud lo que entonces quedó sólo fugazmente indicado.

Esto parece tanto más obligado cuanto que todavía no hemos alcanzado ni unanimidad ni plena claridad en la delimitación de ambas esferas. Vimos ocasionalmente cómo algunos fenómenos físicos, que aparecen en la fantasía, han sido tomados por fenómenos psíquicos. Pero hay otros muchos casos de confusión. E incluso significados psicólogos se justificarían difícilmente contra el reproche de contradecirse a sí mismos <sup>2</sup>. Frecuentemente tropezamos con manifestaciones

<sup>1</sup> Este estudio constituye el capítulo I del segundo libro de la *Psicología desde el punto de vista empírico*.

<sup>2</sup> Yo, por lo menos, no consigo conciliar las diversas definiciones que A. Bain ha dado en una de sus obras psicológicas más recientes, *Mental science*, Lond. 3, edit. 1872. En la p. 120, n° 59, dice que la ciencia psíquica (*Science of mind*, que él llama también *subject science*) está fundada sobre la autoconciencia o atención introspectiva; los ojos, los oídos, el órgano táctil, son medios para la observación del mundo físico, del *object world*, como él dice. En la p. 198, n° 4, I, dice, en cambio: "La perfección de la materia o conciencia objetiva (*object consciousness*) está ligada a la exteriorización de la actividad muscular, en oposición al

como la de que la sensación y la imagen fantástica se distinguen porque la una surge a consecuencia de un fenómeno físico, mientras la otra es provocada por un fenómeno psíquico, según las leyes de la asociación. Pero los mismos psicólogos conceden que aquello que aparece en la sensación no guarda correspondencia con la causa eficiente. Con lo cual se descubre que los que llaman fenómenos físicos no se nos aparecen, en verdad. Más aun; que no tenemos ninguna representación de ellos; manera notable, por cierto, de abusar del nombre de fenómeno. Así las cosas, no podemos por menos de ocuparnos del problema con algún mayor detenimiento.

§ 2. La explicación a que aspiramos no es una definición, según las reglas tradicionales de los lógicos. Estas han experimentado reiteradamente en los últimos tiempos una crítica exenta de prejuicios, y aun habría que añadir algunas palabras a lo que ya se les ha reprochado. Nuestro intento se encamina a dilucidar estos dos nombres: fenómeno físico, fenómeno psíquico. Queremos excluir todo equívoco y confusión tocante a ellos. Y no debemos reparar en los medios, con tal de que sirvan realmente a la claridad apetecida.

A este fin no sólo cabe la indicación de determinaciones más altas y más generales. Así como la inducción se opone a la deducción en la esfera de la prueba, así también aquí la explicación por lo particular, por el ejemplo, se opone a la explicación por lo general. Y ella estará en su lugar cuantas veces los nombres particulares sean más claros que los generales. Explicar el nombre color, diciendo que designa el gene-

sentimiento pasivo". Y añade en la explicación: "En el sentimiento puramente pasivo, así como en aquellas sensaciones en las cuales no participa nuestra actividad muscular, no percibimos materia, estamos en un estado de conciencia subjetiva (*subject consciousness*)". Explica esto con el ejemplo de la sensación térmica, cuando se toma un baño caliente, y con aquellos casos de suave contacto, en los cuales no tiene lugar ninguna actividad muscular, y manifiesta que, en iguales condiciones, los sonidos, y puede que hasta la luz y el color, serían una experiencia puramente subjetiva (*subject experience*). De modo que toma ejemplos para la conciencia subjetiva, precisamente en las sensaciones de la vista, el oído y el tacto, que había designado en el otro pasaje como intermediarios de la conciencia objetiva, en oposición a la conciencia subjetiva.

ro del rojo, azul, verde y amarillo, es, quizá un procedimiento más eficaz que, a la inversa, querer explicar el rojo como una clase especial de color. Pero la explicación por las determinaciones particulares prestará todavía mejores servicios, tratándose de nombres como los de nuestro caso, nombres que no son usuales en la vida, mientras que los de los fenómenos particulares, comprendidos bajo ellos, son usados frecuentemente. Tratemos, pues, en primer término, de aclarar los conceptos mediante ejemplos.

→ Toda representación, mediante sensación o fantasía, ofrece un ejemplo de fenómeno psíquico; entendiendo yo aquí por representación, no lo que es representado, sino el acto de representar. La audición de un sonido, la visión de un objeto coloreado, la sensación de calor o frío, así como los estados semejantes de la fantasía, son los ejemplos a que aludo; asimismo, el pensamiento de un concepto general, siempre que tenga lugar realmente. También todo juicio, todo recuerdo, toda expectación, toda conclusión, toda convicción o opinión, toda duda, es un fenómeno psíquico. Y también lo es todo movimiento del ánimo, alegría, tristeza, miedo, esperanza, valor, cobardía, cólera, amor, odio, apetito, volición, intento, asombro, admiración, desprecio, etc.

Por el contrario, ejemplos de fenómenos físicos son un color, una figura, un paisaje que veo; un acorde que oigo; el calor, el frío, el olor que siento, y las cosas semejantes que me aparecen en la fantasía.

Estos ejemplos bastarán para hacer intuitiva la distinción de ambas clases.

§ 3. Sin embargo, intentaremos dar una explicación del fenómeno psíquico, en otro modo más unitario. A este fin se nos ofrece una determinación de la que hicimos uso anteriormente, cuando decíamos que designábamos con el nombre de fenómenos psíquicos, tanto las representaciones como todos aquellos fenómenos cuyo fundamento está formado por representaciones. Apenas necesitamos advertir que una vez más entendemos por representación, no lo representado, sino el acto de representarlo. Este acto de representar forma el fundamento, no del juzgar meramente, sino también del apetecer

y de cualquier otro acto psíquico. Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado o temido, si no es representado. De este modo, la determinación dada comprende todos los ejemplos aducidos de fenómenos psíquicos, y, en general, todos los fenómenos pertenecientes a esta esfera.

Caracteriza la falta de madurez en que la psicología se encuentra, el hecho de que apenas quepa formular *una sola* proposición sobre los fenómenos psíquicos, sin que sea impugnada por muchos. No obstante, la gran mayoría coincide con nosotros, por lo menos en lo que acabamos de decir, que las representaciones son el fundamento de los demás fenómenos psíquicos. Así dice Herbart muy justamente: "Cada vez que sentimos, ha de existir en la conciencia, como representado, algo, todo lo embrollado y confuso que se quiera; de modo que este determinado sentir implica este determinado representar. Y cada vez que apetecemos... tenemos en el pensamiento aquello que apetecemos"<sup>3</sup>.

Pero Herbart va más allá. En todos los demás fenómenos no ve sino ciertos estados de representaciones, que pueden derivarse de éstas; opinión que ha sido impugnada repetidas veces, y en especial por Lotze, con razones decisivas. Entre otros, J. B. Meyer la ha atacado recientemente en una larga discusión, en su exposición de la psicología de Kant. Pero no se ha contentado con negar que los sentimientos y apetitos puedan ser derivados de las representaciones; ha afirmado que los fenómenos de esta especie pueden existir sin ninguna representación<sup>4</sup>. Meyer llega a creer que los animales inferiores tienen sólo sentimientos y apetitos, sin representaciones, y que la vida de los animales superiores y del hombre comienza también con un mero sentir y apetecer, mientras que el representar sobreviene cuando está más adelantada la evolución<sup>5</sup>. Por lo cual también parece entrar en conflicto con nuestra afirmación.

<sup>3</sup> *Psicol., como ciencia*, parte II, sección 1ª, cap. primero, § 103. Cf. también Drobisch, *Psicol. emp.*, p. 38 y 348, y otros de la escuela de Herbart.

<sup>4</sup> *Psicología de Kant*, Berlín, 1870, p. 92 y ss.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 94.

Pero, si no yerro, la contradicción es más aparente que real. De varias manifestaciones tuyas pareceme resultar que Meyer toma el concepto de representación en un sentido más estrecho que nosotros, y, en cambio, ensancha el concepto de sentimiento en la misma medida. "El representar —dice— no surge hasta que la modificación sentida en el propio estado, puede ser considerada como consecuencia de un estímulo externo, aunque esto empiece manifestándose sólo en el acto, inconscientemente realizado, de mirar o tocar un objeto externo". Si Meyer entendiese por representación lo mismo que nosotros, le sería imposible hablar así. Se percataría de que un estado como el que describe cual comienzo del representar contiene ya un gran número de representaciones, por ejemplo, representaciones de sucesión temporal, representaciones de yuxtaposición espacial y representaciones de causa y efecto. Si todo esto debe estar presente al alma, para que se forme una representación, en el sentido de J. B. Meyer, es claro que esta representación no puede ser el fundamento de todos los demás fenómenos psíquicos. Pero ese "estar-presente" de cada una de las cosas nombradas, es precisamente un "estar-representado" en nuestro sentido. Y un "estar-representado" semejante se halla dondequiera aparece algo a la conciencia; ya sea amado, odiado o considerado con indiferencia; ya sea reconocido, rechazado o —no sé expresarme mejor que diciendo—: representado, en una completa abstención de juicio. Tal como nosotros usamos la palabra "representar", puede decirse que "ser representado" vale tanto como "aparecer", "ser fenómeno".

J. B. Meyer mismo reconoce que todo sentimiento de placer y displacer, incluso el ínfimo, presupone un acto de representación, en este sentido, si bien, discrepando de nosotros en su terminología, no lo llama representar, sino sentir. Tal me parece resultar por lo menos de las palabras siguientes: "No hay término medio entre tener y no tener una sensación. Pero la forma más simple de la sensación no necesita ser más que un mero sentir la modificación del propio cuerpo o de una parte del mismo surgida a consecuencia de cualquier estímulo. Los seres provistos de tal sensación tendrían sólo un sentimiento de sus propios estados. A este sentimiento vital de los

procesos interiores a la propia piel podría estar unida inmediatamente una diversa excitabilidad del alma a las modificaciones nocivas o provechosas para ella, aunque esta *nueva excitabilidad* no fuera simplemente derivable de aquel sentimiento; un alma semejante podría tener *sentimientos* de placer y displacer *junto a la sensación*. . . Un alma así dotada no poseería aún ninguna representación. . .”<sup>6</sup> Vemos, pues, cómo lo único que merecería el nombre de sentimiento, según nosotros, aparece también, según J. B. Meyer, como cosa secundaria junto a una primera, que cae bajo el concepto de representación, tal como nosotros lo tomamos, y forma el supuesto indispensable de aquella secundaria. Parece, pues, que si la opinión de Meyer es traducida a nuestro lenguaje, la contradicción desaparece por sí misma.

Algo semejante acontece quizá con otros que se expresan en términos parecidos a los de Meyer. Con todo, puede suceder que, respecto de algunos sentimientos sensibles de placer y displacer, alguien opine, en verdad, que no tienen por base ninguna representación en nuestro sentido. Por lo menos, no puede negarse cierta propensión a ello. Tal sucede, por ejemplo, respecto de los sentimientos que surgen al cortarse o quemarse. Cuando uno se corta, no tiene las más veces ninguna percepción de contacto; cuando se quema, ninguna percepción de calor; sólo el dolor parece existir en uno y otro caso.

Sin embargo, también aquí el sentimiento tiene por base, sin duda, una representación. En tales casos, tenemos siempre la representación de una determinación local, que designamos habitualmente en relación con una u otra parte visible y tangible de nuestro cuerpo. Decimos que nos hace daño el pie o la mano, que nos duele éste o aquel sitio del cuerpo. Por tanto, aquellos sobre todo que consideran una representación local

<sup>6</sup> *Psicología de Kant*, p. 92. J. B. Meyer parece comprender la sensación del modo como Ueberweg, en su *Lógica*, I, § 36 (2ª edic., p. 64): “La percepción se distingue de la mera sensación porque en ésta la conciencia se adhiere sólo al estado subjetivo, pero en la percepción recae sobre un elemento que es percibido y que, por tanto. . . se contrapone al acto de percibir como algo distinto y objetivo”. Si esta opinión de Ueberweg sobre la sensación, a diferencia de la percepción, fuese justa, sin embargo, el tener una sensación implicaría un representar, en nuestro sentido. Se verá, posteriormente, por qué no la reputamos justa.

semejante como algo primariamente dado, por la excitación de los nervios mismos, no podrán negar una representación como fundamento de estos sentimientos. Pero tampoco los demás pueden sustraerse a admitir lo mismo. Pues en nosotros no existe meramente la representación de una determinación local; existe también la de una cualidad sensible especial, análoga al color, al sonido y a las otras llamadas *cualidades sensibles*; un cualidad que pertenece a los fenómenos físicos y que debe distinguirse bien del sentimiento concomitante. Cuando oímos un sonido gratamente dulce o uno estridente, un acorde armónico o una disonancia, a nadie se le ocurrirá identificar el sonido con el sentimiento de placer o dolor concomitante. Pues también allí donde una cortadura, una quemadura o un cosquilleo despierta en nosotros sentimientos de dolor o placer, debemos distinguir del mismo modo un fenómeno físico, que se ofrece como objeto de la percepción externa, y un fenómeno psíquico de sentimiento, que acompaña a la aparición de aquél; si bien el observador superficial propende en esto a la confusión.

El motivo capital que provoca el engaño es el siguiente. Es sabido que nuestras sensaciones son transmitidas por los llamados nervios sensitivos. Antes se creía que cada género de cualidades sensibles, como el color, el sonido, etc., se servía de nervios especiales como conductores exclusivos. Actualmente, la fisiología se inclina cada vez más al parecer opuesto<sup>7</sup>. Casi universalmente enseña que los nervios para las sensaciones de contacto, excitados de otro modo, producen en nosotros las sensaciones de calor y frío, y excitados de un tercer modo, las llamadas sensaciones de placer y dolor. Pero, en verdad, algo semejante pasa con todos los nervios, ya que un fenómeno sensible del último género mencionado, puede ser provocado en nosotros por cualquier nervio. Si son excitados muy fuertemente, todos los nervios producen fenómenos dolorosos que no se distinguen entre sí por su especie. Transmitiéndonos un nervio diversos géneros de sensaciones, sucede a menudo que transmite simultáneamente varias, como, por ejemplo, la mirada a una luz eléctrica tiene por consecuencia,

<sup>7</sup> Cf. en especial Wundt, *Psicol. fisiol.*, p. 345 y ss.

a la vez, un fenómeno cromático "hermoso", esto es, grato para nosotros, y un fenómeno de otro género, que nos es doloroso. Los nervios del tacto transmiten frecuentemente, a la vez, una llamada sensación de contacto, una sensación de calor o frío y una sensación de placer o de dolor. Ahora bien; resulta que cuando varios fenómenos sensoriales aparecen a la vez, son a veces considerados como *uno*. Esto se ha demostrado de un modo convincente, con respecto a las sensaciones del olfato y del gusto. Está probado que casi todas las diferencias que se suelen considerar como diferencias de gusto son, en verdad, sólo diferencias entre fenómenos olfatorios surgidos simultáneamente. Cosa parecida sucede cuando probamos un manjar caliente o frío; a menudo creemos apreciar diferencias de gusto, que en verdad son sólo diferencias en los fenómenos térmicos. No es de admirar, por tanto, que no distingamos siempre con exactitud lo que es un fenómeno de la sensación térmica y lo que es un fenómeno de la sensación de contacto. Acaso ni los distinguiéramos si no apareciesen habitualmente con mutua independencia. Considerando ahora las sensaciones de sentimiento, hallamos, por el contrario, que a sus fenómenos están las más veces unidas sensaciones de otra clase, las cuales desaparecen de su lado, a lo sumo, en el caso de una excitación muy fuerte. Así se explican muy bien los engaños sobre la aparición de un género especial de cualidades sensibles, y que se creyera tener una sensación sola, en vez de dos. Como la representación subsiguiente venía acompañada de un sentimiento relativamente muy fuerte, incomparablemente más fuerte que el consecutivo a la primera especie de cualidad, considerábase este fenómeno psíquico como el único que se había recibido. Y desapareciendo luego por completo la primera especie de cualidad, creíase no tener más que un sentimiento, sin representación básica de un fenómeno físico.

Un motivo más, que favorece el error, es que la cualidad que precede al sentimiento, y éste mismo, no llevan dos nombres distintos. Se llama también dolor, en este caso, al fenómeno físico que aparece con el sentimiento del dolor. No se dice que se tenga la sensación de éste o aquel fenómeno en el pie, con dolor, sino que se dice que se siente dolor en el pie. Esto es un equívoco, como lo encontramos frecuentemente, allí

donde varias cosas están en estrecha relación mutua. Llamamos sano al cuerpo y por relación con él, al aire, al sustento, al color de la cara y a otras cosas semejantes; pero manifestamente en otro sentido. En nuestro caso, según el sentimiento de placer o de dolor, que acompaña a la aparición de un fenómeno físico, llamamos a este fenómeno mismo placer y dolor; y también aquí el sentido está modificado. Es como si dijésemos que un acorde *es* un placer, porque experimentamos un sentimiento de placer al oírlo, o que la pérdida de un amigo *es* un gran pesar. La experiencia revela que el equívoco es uno de los principales obstáculos para descubrir diferencias. Sobre todo aquí había de ser un obstáculo porque se ofrecía de suyo un peligro de error y la misma trasposición del nombre era quizá la consecuencia de una confusión. De este modo, muchos psicólogos se engañaron, y otros errores siguieron a éste. Varios psicólogos llegaron a la conclusión falsa de que el sujeto que siente debía estar presente en aquel sitio del miembro lesionado en que un fenómeno doloroso se localiza en la percepción. Pues como identificaban el fenómeno con el sentimiento de dolor concomitante, lo consideraron como un fenómeno psíquico y no como un fenómeno físico. Y precisamente por esto creyeron que su percepción en el miembro era una percepción interna; esto es, evidente e infalible<sup>8</sup>.

Pero el hecho de que los mismos fenómenos aparezcan a menudo del mismo modo tras la amputación del miembro contradecía su opinión. Por lo cual otros, a la inversa, argumentaron escépticamente contra la evidencia de la percepción interna. Todo se soluciona cuando se ha aprendido a distinguir entre el dolor, en el sentido en que este nombre designa la modificación aparente de una parte de nuestro cuerpo, y el sentimiento del dolor, que se enlaza con su sensación. Una vez hecho esto, ya no se podrá afirmar que el sentimiento del dolor sensible, que se experimenta en una lesión, no tiene por base ninguna representación.

Por todo lo cual podemos considerar como una definición indudablemente justa de los fenómenos psíquicos, la de que, o son representaciones, o descansan sobre representaciones

<sup>8</sup> Así el jesuita Tongiorgi en su difundido *Manual de filosofía*.

que les sirven de fundamento (en el sentido explicado). Con esto habríamos dado una segunda definición de su concepto, divisible en menos miembros que la primera. Empero, no es enteramente unitaria; antes bien, nos presenta los fenómenos psíquicos divididos en dos grupos. ←

§ 4. Una definición completamente unitaria, que caracteriza todos los fenómenos psíquicos, frente a los fenómenos físicos, ha sido intentada en sentido negativo. Todos los fenómenos se ha dicho, tienen extensión y una determinación local ya sean fenómenos de la vista o de otro sentido, ya sean producto de la fantasía, que nos representa objetos semejantes. Lo contrario, se añade, pasa con los fenómenos psíquicos; pensar, querer, etc., aparecen desprovistos de extensión y sin situación en el espacio.

Según esto, podríamos caracterizar fácil y exactamente los fenómenos físicos frente a los psíquicos, diciendo que son aquellos que aparecen extensos y en el espacio. E inmediatamente, los psíquicos serían definibles, frente a los físicos, con la misma exactitud, como aquellos fenómenos que no tienen extensión ni una determinación local. Se podría invocar a Descartes y Spinoza en favor de tal distinción; pero singularmente a Kant, quien considera el espacio como la forma de la intuición del sentido externo.

A. Bain da recientemente la misma definición "La esfera del objeto o mundo objetivo (externo) —dice— queda circunscrita exactamente por una propiedad: la extensión. El mundo de la experiencia subjetiva (el mundo interno) carece de esta propiedad. Se dice de un árbol o de un arroyo, que posee una magnitud extensa. Un placer no tiene longitud, anchura, ni espesor; en ningún respecto es una cosa extensa. Un pensamiento o una idea pueden referirse a magnitudes extensas; pero no cabe decir de ellos que tengan una extensión en sí mismos. Y tampoco podemos decir que un acto voluntario, un apetito, una creencia, llenen un espacio en ciertas direcciones. Por lo cual, cuanto cae en la esfera del sujeto se llama inextenso. Usando, pues, cual sucede comúnmente, el nombre de espíritu para la totalidad de las experiencias in-

ternas, podemos definirlo negativamente mediante un hecho único: mediante la carencia de extensión"<sup>9</sup>.

Al parecer, hemos encontrado, pues, por lo menos negativamente, una definición unitaria para la totalidad de los fenómenos psíquicos.

Pero tampoco aquí reina unanimidad entre los psicólogos; y se oye a menudo rechazar, por motivos opuestos, la extensión y la carencia de extensión, como caracteres distintivos entre los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos.

Muchos consideran falsa la definición, porque, no sólo los fenómenos psíquicos, sino también muchos de los fenómenos físicos, aparecen sin extensión. Un gran número de psicólogos, no sin importancia, enseñan que los fenómenos, bien de ciertos sentidos, bien de todos, se revelan originariamente exentos de toda extensión y localización. Sobre todo con respecto a los sonidos y a los fenómenos del olfato, es muy general esta opinión. Lo mismo pasa, según Berkeley, con los colores; según Platner, con los fenómenos del tacto; según Herbart y Lotze, lo mismo que según Hartley, Brown, los dos Mill, H. Spencer y otros, con los fenómenos de todos los sentidos externos. Ciertamente que los fenómenos que nos son revelados por los sentidos externos, señaladamente la vista y el tacto, nos parecen ser todos extensos en el espacio. Pero esto —se dice— viene de que asociamos con ellos, sobre la base de una experiencia anterior, las representaciones del espacio que se han desenvuelto paulatinamente; en su origen carecen de determinación local, pero son localizados por nosotros más tarde. Si sólo fuera éste, en realidad, el modo por el cual los fenómenos físicos alcanzan una determinación local, no podríamos manifiestamente seguir distinguiendo ambas esferas por esta propiedad; y tanto menos, cuanto que también ciertos fenómenos psíquicos son localizados por nosotros de ese modo, como, por ejemplo, cuando situamos un fenómeno de ira en el león excitado, y nuestros propios pensamientos en el espacio que ocupamos. ←

He aquí, pues, el primer motivo por el cual la definición dada podría ser rebatida, desde el punto de vista de un gran número de significados psicólogos. En el fondo, ha de con-

<sup>9</sup> *Mental science*, Introd., cap. I.

tarse también a Bain, que pareció defenderla, entre estos pensadores, pues Bain sigue enteramente la dirección de Hartley. Sólo pudo hablar como ha hablado, porque (si bien no con entera consecuencia) no cuenta los fenómenos de los sentidos externos, en sí y por sí, entre los fenómenos físicos.

→ Otros rechazarán la definición citada, por un motivo opuesto, como queda dicho. La afirmación por ellos atacada no es la de que todos los fenómenos físicos aparecen extensos, sino la de que todos los fenómenos psíquicos carecen de extensión. También ciertos fenómenos psíquicos se revelan extensos, según ellos. Aristóteles parece haber sido de esta opinión, cuando, en el primer capítulo de su tratado sobre el sentido y lo sensible, considera evidente por sí mismo, sin necesidad de previa demostración, que la percepción sensible es el acto de un órgano corpóreo<sup>10</sup>. Psicólogos y fisiólogos recientes se expresan a veces de modo parecido, respecto de ciertas emociones. Hablan de un sentimiento de placer y dolor, que aparecería en los órganos externos, muchas veces incluso tras la amputación del miembro; y, sin embargo, el sentimiento es, como la percepción, un fenómeno psíquico. Muchos afirman también que los apetitos sensibles aparecen localizados, y los poetas están de acuerdo con esto, cuando hablan, si no de un pensamiento, sí de un delirio o de un anhelo que penetra el corazón y todos los miembros.

Vemos, pues, que la distinción dada es objeto de censura, así por el lado de los fenómenos físicos como por el lado de los fenómenos psíquicos. Quizá una y otra oposición sea igualmente infundada<sup>11</sup>. En todo caso, se hace necesaria aun una más amplia definición, común a todos los fenómenos psíquicos; pues la contienda sobre si ciertos fenómenos psíquicos y físicos aparecen extensos o no revela que el carácter indicado

<sup>10</sup> *De sens. et sens.*, I, p. 436, 6, 7. Cf. también lo que dice de las emociones, y en especial del miedo, en *De anim.*, I, I, páginas 403 a 16.

<sup>11</sup> La afirmación de que ciertos fenómenos psíquicos aparecen extensos descansa manifiestamente sobre una confusión entre los fenómenos físicos y los psíquicos, semejante a aquella de que tratamos antes, al demostrar que una representación es el fundamento necesario de los sentimientos sensibles.

no basta para la distinción clara; y además, dicho carácter es sólo negativo, para los fenómenos psíquicos. ←

§ 5. ¿Qué carácter positivo podremos, pues, indicar? ¿O acaso no hay ninguna definición positiva, que valga conjuntamente para todos los fenómenos psíquicos? A. Bain piensa, en efecto, que no hay ninguna<sup>12</sup>. Sin embargo, ya los antiguos psicólogos han llamado la atención sobre una especial afinidad y analogía que existe entre todos los fenómenos psíquicos, y en la que los fenómenos físicos no tienen parte.

→ Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia<sup>13</sup> intencional (o mental)<sup>14</sup> de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad immanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.<sup>15</sup>. ←

<sup>12</sup> *The senses and the intellect*, Introd.

<sup>13</sup> Esta palabra no significa la no existencia, sino la existencia en. (N. del T.)

<sup>14</sup> Usan también la expresión "estar objetivamente (*objective*) en algo", la cual, a quererse servir de ella ahora, sería tomada a la inversa, como designación de una existencia real fuera del espíritu. Pero la expresión de "ser objetivo en sentido immanente", que se usa a veces en el mismo sentido, y en la cual el immanente impide manifiestamente el equívoco temible, puede reemplazarla.

<sup>15</sup> Ya Aristóteles ha hablado de esta inherencia psíquica. En sus libros sobre el alma dice que lo sentido, en cuanto sentido, está en quien siente; el sentido aprehende lo sentido, sin la materia; lo pensado está en el intelecto pensante. En Filón encontramos igualmente la doctrina de la existencia e inexistencia mental. Pero confundiendo ésta con la existencia, en su sentido propio, llega a su contradictoria doctrina del Logos y las Ideas. Cosa parecida les sucede a los neoplatónicos. San Agustín menciona el mismo hecho, en su doctrina del *Verbum mentis* y el *exitus* interior de éste. San Anselmo lo hace en su famoso argumento ontológico, habiendo muchos subrayado que el fundamento de su paralogismo consistió en considerar la existencia mental como una existencia real (cf. Ueberweg, *Historia de la filosofía*, II). Santo Tomás de Aquino enseña que

Esta inexistencia intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto.

Pero también aquí tropezamos con discusiones y oposiciones. En especial, Hamilton niega la propiedad indicada a una clase muy amplia de fenómenos psíquicos, a saber, a todos aquellos que él denomina sentimientos (*feelings*), al placer y dolor, en sus muy variadas especies y matices. Respecto a los fenómenos del pensamiento y el apetito, coincide con nosotros. Manifiestamente, no hay pensamiento sin un objeto pensado, ni apetito sin un objeto apetecido. "En cambio —dice— en los fenómenos del sentimiento (los fenómenos del placer y el dolor), la conciencia no representa ante sí la impresión o estado psíquico, no lo considera para sí (aparte), sino que, por decirlo así, está *fundida en unidad con él*. La peculiaridad del sentimiento consiste en que en él no hay nada, fuera de lo subjetivamente subjetivo (*subjectively subjective*) | no se encuentra ni un objeto distinto del yo, ni ninguna objetivación del yo" <sup>16</sup>. En el primer caso, habría algo "objetivo", según el modo de expresarse Hamilton; en el segundo, algo "objetivamente subjetivo", como en el conocimiento de sí mismo, cuyo objeto Hamilton llama sujeto-objeto; Hamilton, negando ambas cosas, en lo que se refiere al sentimiento, niega a éste, del modo más decisivo, toda inexistencia intencional.

Sin embargo, lo que Hamilton dice no es completamente exacto. Ciertos sentimientos se refieren, innegablemente, a objetos que el propio lenguaje indica, mediante las expresiones de que se sirve. Decimos que nos alegramos de algo, que nos alegramos por algo, que nos entristecemos o apesadumbramos

lo pensado está intencionalmente en el que piensa; el objeto del amor, en el amante; lo apetecido, en quien apetece, y utiliza estas afirmaciones para fines teológicos. Explica la inherencia del Espíritu Santo, de que habla la Escritura, como una inherencia intencional mediante el amor. Y trata de hallar también cierta analogía con el misterio de la Trinidad y de la procedencia del Verbo y del Espíritu *ad intra*, en la inexistencia intencional que hay en el pensamiento y en el amor.

<sup>16</sup> *Lect. on Metaph.*, I, p. 432.

mos por algo; y también se dice: esto me alegra, esto me duele, esto me hace daño, etc. La alegría y la tristeza, lo mismo que la afirmación y la negación, el amor y el odio, el apetito y el desvío, siguen claramente a una representación y se refieren a lo representado en ésta.

Nos inclináramos a asentir a Hamilton, sobre todo, en aquellos casos en los que, como hemos visto, sucumbimos más fácilmente a la ilusión de que el sentimiento no tiene por base ninguna representación, como, por ejemplo, en el caso del dolor despertado por un corte o una quemadura; pero el motivo no es otro que la propensión a esta suposición, errónea, como vimos. Por lo demás, Hamilton reconoce, con nosotros, el hecho de que las representaciones forman el fundamento de los sentimientos sin excepción, y, por tanto, también en este caso. Con lo cual su negación de que corresponda un objeto a los sentimientos resulta tanto más sorprendente.

Una cosa hay que añadir: el objeto al cual un sentimiento se refiere no es siempre un objeto externo. Cuando oigo un acorde, la complacencia que siento no es propiamente una complacencia en el sonido, sino una complacencia en la audición. Quizá incluso se pudiera decir, no sin razón, que se refiere a sí misma, en cierto modo, y que, por tanto, resulta, más o menos, lo que Hamilton dice; a saber: que el sentimiento está "fundido en unidad" con su objeto. Pero esto pasa del mismo modo en muchos fenómenos de la representación y del conocimiento, como veremos en la investigación sobre la conciencia interna. Sin embargo, en éstos hay una inexistencia mental, un sujeto-objeto, para decirlo con las palabras de Hamilton; lo mismo, pues, sucederá con aquellos sentimientos. Hamilton no tiene razón cuando dice que en ellos todo es "subjetivamente subjetivo", expresión ésta que propiamente se contradice a sí misma, pues donde no se pueda hablar de *objeto*, tampoco cabe hablar de *sujeto*. Bien mirado, Hamilton atestiguaba en contra suya al hablar de una fusión en unidad del sentimiento con la impresión psíquica. Toda fusión es una unificación de varias cosas; de modo que la expresión figurada, que debía hacer intuitiva la peculiaridad del sentimiento, sigue refiriéndose a cierta dualidad en la unidad.

Podemos, pues considerar, con razón, la inexistencia intencional de un objeto como una propiedad general de los fenómenos psíquicos, que distingue a esta clase de fenómenos de la clase de los fenómenos físicos.

§ 6. Otra propiedad, común a todos los fenómenos psíquicos, es la de que éstos sólo son percibidos en la conciencia interna, mientras que la única percepción posible de los fenómenos físicos es la externa. Hamilton hace resaltar este carácter distintivo<sup>17</sup>.

Alguien pudiera creer que en una definición semejante se ha dicho harto poco, pues lo natural parece más bien definir, a la inversa, el acto por el objeto, o sea la percepción interna, en oposición a cualquier otra forma, como percepción de los fenómenos psíquicos. Pero la percepción interna, prescindiendo de la singularidad de su objeto, tiene otra cosa que la distingue; a saber: aquella evidencia inmediata, infalible, que a ella sola le corresponde entre todos los modos de conocer objetos de experiencia. Cuando decimos, pues, que los fenómenos psíquicos son los aprehendidos por la percepción interna, queda dicho que su percepción tiene una evidencia inmediata.

Más aún. La percepción interna no es sólo la única que tiene evidencia inmediata: es la única percepción, en el sentido propio de la palabra. Hemos visto que los fenómenos de la llamada percepción externa no pueden considerarse, ni siquiera por vía de fundamentación mediata, como reales ni verdaderos de ningún modo; que quien, confiado, los toma por lo que parecen, queda convicto de error, por el nexo de los fenómenos. Luego la llamada percepción externa, rigurosamente tomada, no es una percepción, y los fenómenos psíquicos pueden ser caracterizados como los únicos, respecto de los cuales es posible una percepción, en el sentido propio de la palabra.

Los fenómenos psíquicos quedan también suficientemente caracterizados mediante esta definición. No es que todos los fenómenos psíquicos sean perceptibles íntimamente para cual-

<sup>17</sup> Lect. on Metaph.

quiera y que, por tanto, debemos contar entre los fenómenos físicos cuantos no podamos percibir: antes bien, es manifiesto, y fué señalado anteriormente por nosotros de un modo expreso, que ningún fenómeno psíquico es percibido por más de uno solo; pero hemos visto también entonces que todos los géneros de fenómenos psíquicos se hallan representados en toda vida psíquica humana plenamente desarrollada, y por esto la alusión a los fenómenos que constituyen el dominio de la percepción interna sirve a nuestro fin de un modo suficiente.

§ 7. Hemos dicho que los fenómenos psíquicos son los únicos de los cuales es posible una percepción en sentido propio. Igualmente podemos decir que son los únicos fenómenos que tienen una existencia real, además de la intencional. Un conocimiento, una alegría, un apetito, existen realmente; un color, un sonido, una temperatura, sólo existen fenoménica e intencionalmente.

Hay filósofos que llegan a decir que es evidente, por sí mismo, que a un fenómeno, como el que llamamos fenómeno físico, no puede corresponderle ninguna realidad. Afirman que quien admite esto y atribuye otra existencia que la mental a los fenómenos físicos expresa algo contradictorio en sí. Bain, por ejemplo, dice que se han intentado explicar los fenómenos de la percepción externa mediante la hipótesis de un mundo físico, "el cual existe primero sin ser percibido, pero llega a serlo mediante su acción sobre el espíritu". "Esta concepción —añade— encierra una contradicción. La doctrina reinante es que un árbol, en sí mismo, es algo, prescindiendo de toda percepción; algo que produce una impresión en nuestro espíritu mediante la luz que envía, y entonces es percibido; de modo que la percepción es un efecto y el árbol impercibido (esto es, el existente fuera de la percepción) es la causa. Pero el árbol es conocido sólo mediante una percepción; no podemos decir lo que fuera antes de la percepción e independientemente de ella: podemos pensar en él como percibido, pero no como impercibido. Hay, pues, una contradicción manifiesta en la hipótesis: se nos exige en el mismo momento que percibamos la cosa y que no la percibamos. Conocemos la sensación de con-

tacto del hierro, pero no nos es posible conocer la sensación de contacto prescindiendo de la sensación de contacto" <sup>18</sup>.

Debo confesar que no alcanzo a convencerme de la exactitud de esta argumentación. Por cierto que sea que un color sólo se nos aparece cuando nos lo representamos, no cabe concluir de aquí que un color no pueda existir sin estar representado. Un color no representado expresaría una contradicción, si el ser representado estuviese contenido en el color como uno de sus elementos, por ejemplo, una cierta cualidad e intensidad, pues un todo sin una de sus partes es, en verdad, una contradicción. Pero éste no es manifiestamente el caso. De otro modo sería incomprensible cómo la creencia en la existencia real de los fenómenos físicos, fuera de nuestra representación, ha podido, no diré surgir, sino alcanzar la más universal expansión, conservarse con la más extremada tenacidad, e incluso ser compartida largo tiempo por pensadores de primer rango. Si fuera exacto lo que Bain dice: "podemos pensar en un árbol como percibido, pero no como impercibido; hay una contradicción manifiesta en la hipótesis"; si esto fuera exacto, ciertamente que sus otras conclusiones serían irrecusables. Pero justamente esto es lo que no se puede conceder. Bain explica su aserto, diciendo: "se nos exige en el mismo momento que percibamos la cosa y que no la percibamos". Pero no es exacto que se exija esto: pues primero, no todo pensamiento es una percepción, y además, aun cuando éste fuera el caso, se seguiría únicamente que sólo se puede pensar en los árboles percibidos por uno, pero no que sólo se puede pensar en los árboles como percibidos por uno. Saborear un terrón blanco de azúcar, no significa saborear un terrón de azúcar como blanco. El paralogismo resulta muy claro, si se le aplica a los fenómenos psíquicos. Si alguien dijese: "no puedo pensar en un fenómeno psíquico, sin pensar en él; luego sólo puedo pensar en los fenómenos psíquicos como pensados por mí; luego no existen fenómenos psíquicos fuera de mi pensamiento"; éste sería un razonamiento completamente igual al que Bain hace. Sin embargo, el propio Bain no negará que su vida psíquica individual no es la única que tiene

<sup>18</sup> *Mental science*, 3ª ed., p. 198.

existencia real. Cuando Bain añade: "conocemos la sensación de contacto del hierro, pero no nos es posible conocer la sensación de contacto como algo en sí, prescindiendo de la sensación de contacto", usa manifiestamente la expresión sensación de contacto, primero, significando lo sentido, y luego, significando el acto de sentirlo. Son éstos, empero, conceptos distintos, aunque el nombre sea el mismo. Por tanto, sólo quien se deje engañar por el equívoco podrá hacer la concesión de evidencia inmediata pedida por Bain.

No es, pues, cierta la hipótesis de que un fenómeno físico, como los que se hallan intencionalmente en nosotros, exista fuera del espíritu, y en la realidad encierre una contradicción; sólo comparando uno con otro resultan conflictos que prueban claramente cómo aquí ninguna existencia real corresponde a la intencional. Y siendo así, hasta donde nuestra experiencia alcanza, no erraremos al negar en general a los fenómenos físicos toda existencia distinta de la intencional.

§ 8. Se ha hecho valer otra circunstancia, como distintiva de los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos. Se ha dicho que los fenómenos psíquicos aparecen uno tras otro, mientras que los fenómenos físicos aparecen muchos a la vez. Pero no siempre se ha dicho esto en uno y el mismo sentido; ni todos los sentidos dados a la afirmación han resultado consonantes con la verdad.

Recientemente H. Spencer se ha expresado así a este respecto: "Las dos grandes clases de actividades vitales, que la fisiología y la psicología comprenden, respectivamente, se distinguen porque mientras la una implica modificaciones, así simultáneas como sucesivas, la otra implica sólo modificaciones sucesivas. Los fenómenos que forman el objeto de la fisiología, se presentan como un sinnúmero de series diversas, enlazadas unas con otras. Aquellos que forman el objeto de la psicología, se presentan como una serie única. Una mirada a las muchas actividades continuas que constituyen la vida del cuerpo en su totalidad muestra en seguida que son simultáneas, que la digestión, circulación, respiración, excreción, secreción, etc., con todas sus numerosas subdivisiones, transcurren a la vez y en dependencia recíproca. Y la más ligera introspección per-

mite descubrir con claridad cómo las actividades que constituyen el pensamiento, no transcurren juntamente, sino una tras otra<sup>19</sup>. H. Spencer compara en particular los fenómenos fisiológicos y físicos de uno y el mismo organismo unido a una vida psíquica. Si no hubiera hecho esto, habría tenido que conceder necesariamente que también varias series de fenómenos psíquicos pueden transcurrir simultáneas, pues en el mundo hay más de un ser vivo dotado de psique. Pero la afirmación sentada por él tampoco resulta completamente verdadera, dentro de los límites que le da. Y el propio H. Spencer está tan lejos de desconocerlo, que alude inmediatamente a aquellas especies de animales inferiores, por ejemplo los radiados, en los cuales una vida psíquica plural se desenvuelve simultáneamente en *un solo* cuerpo. Por donde opina que aquí hay poca diferencia entre la vida física y la psíquica<sup>20</sup>, lo cual otros no concederán fácilmente. Y hace aun concesiones más amplias, de modo que la indicada distinción entre los fenómenos fisiológicos y los fenómenos psíquicos, descende a una mera diferencia de grado. Más aun. Si preguntamos lo que Spencer entiende por los fenómenos fisiológicos, cuyas modificaciones transcurren simultáneas, en oposición a los fenómenos psíquicos, al parecer designa con este nombre, no fenómenos físicos propiamente tales, sino las causas, desconocidas en sí mismas, de estos fenómenos pues respecto de los fenómenos físicos que aparecen en la sensación, sería innegable que no pueden modificarse simultáneamente, si las sensaciones no tolerasen modificaciones simultáneas. De este modo no podemos conseguir un carácter distintivo para cada una de ambas clases.

Otros han querido ver una singularidad de la vida psíquica en que la conciencia sólo puede aprehender *un solo* objeto, nunca varios simultáneamente. Estos hacen referencia al notable caso del error en la determinación del tiempo, que se desliza regularmente en las observaciones astronómicas, por razón de que el golpe simultáneo del péndulo no entra en la conciencia al mismo tiempo que la estrella observada entra en

<sup>19</sup> *Principles of Psychol.*, 2ª ed., I, § 177, p. 395.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

contacto con el hilo del telescopio, sino antes o después<sup>21</sup>. Los fenómenos psíquicos se siguen, pues, en serie simple, uno tras otro. Pero fuera seguramente ilícito generalizar sin más lo que revela semejante caso de la más extremada concentración de la atención. H. Spencer, al menos, dice: "Hallo que a veces cabe descubrir no menos de cinco series simultáneas de modificaciones nerviosas, las cuales entran en la conciencia en diverso grado, de modo que no podemos llamar a ninguna de ellas absolutamente inconsciente. Cuando andamos, existe la serie de los fenómenos locales; una serie de fenómenos de contacto puede acompañarla en ciertas circunstancias; existe también muy frecuentemente (al menos en mí) una serie de fenómenos sonoros, los cuales forman una melodía o el fragmento de una melodía, que me persigue; y la serie de fenómenos visuales se suma a ella: todas las cuales, subordinadas a la conciencia dominante, que está formada por un tropel de reflexiones, la cruzan y se entretajan en ella<sup>22</sup>. Hamilton, Cardaillac y otros psicólogos refieren cosas parecidas, fundándose en su experiencia. Pero aun admitido como exacto que todos los casos de la percepción fuesen análogos al del astrónomo, ¿no se debería reconocer que a menudo nos representamos algo, y a la vez emitimos un juicio sobre ello o lo apetecemos? Luego habría una pluralidad simultánea de fenómenos psíquicos. Hasta cabría sentar con mejor derecho la afirmación inversa; que varios fenómenos psíquicos existen frecuentemente a la vez, pero nunca más de un fenómeno físico.

Entonces, ¿en qué sentido puede decirse que de los fenómenos psíquicos aparece siempre uno solo, y, en cambio, hay muchos fenómenos físicos a la vez? Puede decirse en el sentido de que la diversidad de los fenómenos psíquicos que se le aparecen a alguien en la percepción interna se presenta

<sup>21</sup> Cf. Bessel, *Observaciones astronómicas*, Sección VIII, Koenigsberg, 1823, Introd. Struve, *Expédition chronométrique*, etcétera; Petersburgo, 1844, p. 29.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 398. Drobisch dice asimismo que es "un hecho que varias series de representaciones pueden atravesar la conciencia simultáneamente, pero a diversas alturas, por decirlo así". *Empirische Psychologie (Psicología empírica)*, p. 140.

siempre como una unidad, mientras que no sucede lo mismo con los fenómenos físicos que alguien aprehende simultáneamente, mediante la llamada percepción externa. Como en otras muchas partes, también en esto han confundido muchos la unidad con la simplicidad y afirmado, por esto, percibirse a sí mismos como algo simple, en la conciencia interna. Otros, a su vez, negaron la unidad, combatiendo con razón la simplicidad del fenómeno. Pero así como los primeros no pudieron ser consecuentes, antes bien hablaron de una rica multitud de elementos diversos, tan pronto como describieron su intimidad, así tampoco los últimos pudieron dejar de atestiguar involuntariamente la unidad de los fenómenos psíquicos. Hablan, como los otros, de un "yo", y no de un "nosotros", y lo designan, ya como un "haz" de fenómenos, ya mediante otros nombres que caracterizan la confluencia en una unidad íntima. Cuando percibimos simultáneamente un color, un sonido, calor, un olor, nada nos impide atribuir cada uno a una cosa especial. Por el contrario, la diversidad de los actos de sensación correspondientes, el ver, el oír, el experimentar el calor y el oler, y con ellos el querer y sentir y el reflexionar simultáneos, así como la percepción interna que nos da conocimiento de todo ello, hemos de tomarlos por fenómenos parciales de un fenómeno unitario, en el cual están contenidos, y por una única cosa. Algo más tarde discutiremos a fondo en qué consiste el motivo de esta necesidad, y expondremos por extenso otros puntos pertinentes a esto. Pues lo que aquí tocamos no es nada menos que la llamada unidad de la conciencia, uno de los hechos psicológicos más rico en consecuencias y atacado de continuo.

*Resumen*

§ 9. Resumamos los resultados de las discusiones sobre la distinción entre los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos. Empezamos haciendo intuitiva la índole especial de ambas clases, mediante *ejemplos*. Luego definimos los fenómenos psíquicos como *representaciones*, y como fenómenos que descansan *sobre las representaciones* que les sirven de fundamento; todos los demás fenómenos pertenecen a los fenómenos físicos. Tras esto hablamos del carácter de la *extensión*, que algunos psicólogos han considerado como una pro-

piedad de todos los fenómenos físicos, careciendo los psíquicos de ella. Pero esta afirmación no había pasado sin contradicciones, y sólo investigaciones posteriores pueden decidir sobre ella; por ahora, sólo cabe afirmar que los fenómenos psíquicos aparecen, efectivamente, desprovistos de extensión, en su totalidad. Inmediatamente encontramos, como propiedad definitiva de todos los fenómenos psíquicos, la *inexistencia intencional*, la referencia a algo como objeto; ningún fenómeno físico revela nada parecido. Definimos, además, los fenómenos psíquicos como el exclusivo *objeto de la percepción* interna; por lo que ellos solos son percibidos con evidencia inmediata; ellos solos son percibidos, en el sentido riguroso de la palabra. Una determinación más se enlaza con ésta: la de que son los únicos fenómenos que tienen una *existencia real*, además de la intencional. Finalmente, hicimos resaltar, como distintivo, que los fenómenos psíquicos que alguien percibe, se le aparecen siempre *como una unidad*, no obstante su diversidad; mientras que los fenómenos físicos que el mismo percibe simultáneamente no se presentan del mismo modo como fenómenos parciales de un fenómeno único.

Aquel carácter que entre todos distingue mejor a los fenómenos psíquicos es, sin duda, la *inexistencia intencional*. Gracias a ésta, como también a las otras propiedades indicadas, podemos considerarlos como definidos claramente frente a los fenómenos físicos.

Las explicaciones dadas de los fenómenos psíquicos y de los fenómenos físicos, no pueden menos de aclarar nuestras definiciones anteriores de la ciencia psíquica y la ciencia de la naturaleza; hemos dicho de ésta que es la ciencia de los fenómenos físicos, y de aquélla, que es la ciencia de los fenómenos psíquicos. Ahora es fácil descubrir que ambas definiciones implican tácitamente ciertas restricciones.

Esto ocurre, sobre todo, con la definición de la ciencia de la naturaleza. Pues ésta no trata de todos los fenómenos físicos; no trata de los de la fantasía, sino sólo de los que aparecen en la sensación. Y aun tocante a éstos, sólo establece leyes en cuanto dependen de la excitación física de los órganos sensoriales. Podría formularse el problema científico de la ciencia de la naturaleza, diciendo: la ciencia de la naturaleza

es aquella ciencia que trata de explicar la sucesión de los fenómenos físicos de las sensaciones normales y puras (no influídas por ningún estado ni proceso psíquico especial), fundándose en la hipótesis de la acción sobre nuestros órganos sensoriales de un mundo, extendido de modo semejante al espacio, en tres dimensiones, y transcurriendo, de modo semejante al tiempo, en una dirección<sup>23</sup>. Sin dar una explicación sobre la naturaleza absoluta de este mundo, se contenta con atribuirle fuerzas, que provocan las sensaciones y se influyen mutuamente en su acción, y establece las leyes de la coexistencia y la sucesión de estas fuerzas. En ellas da indirectamente las leyes de la sucesión de los fenómenos físicos de las sensaciones, cuando éstas son pensadas como puras y teniendo lugar en una invariable facultad de la sensación, mediante la abstracción científica de las condiciones psíquicas. De este modo algo complicado hay que interpretar la expresión "ciencia de los fenómenos físicos", cuando se la hace sinónima de ciencia de la naturaleza<sup>24</sup>.

Sin embargo, hemos visto cómo se aplica a veces, abusivamente, la expresión "fenómeno físico" a las fuerzas mismas recién mencionadas. Y como, naturalmente, éste es designado como el objeto de una ciencia, objeto cuyas leyes ésta establece directa y expresamente, no creo errar cuando supongo que, también en la definición de la ciencia de la naturaleza como ciencia de los fenómenos físicos, este nombre es asociado frecuentemente al concepto de las fuerzas de un mundo, extendido de modo semejante al espacio y transcurriendo de modo semejante al tiempo, las cuales provocan las sensaciones, me-

<sup>23</sup> Cf. sobre esto Ueberweg (*System der Logik*), en cuya exposición no todo es de aprobar. En especial, no tiene razón cuando piensa el mundo de las causas externas, extendiéndose en el espacio, y no de modo semejante al espacio, y en el tiempo, y no de modo semejante al tiempo.

<sup>24</sup> La explicación no es enteramente como Kant la exigiría, pero se acerca a sus explicaciones tanto como es factible. En cierto sentido se acerca a las opiniones de J. St. Mill en el escrito contra Hamilton (cap. II), sin coincidir tampoco con ellas en todos los puntos esenciales. Lo que Mill llama las posibilidades permanentes de sensación (*permanent possibilities of sensation*) tiene estrecha afinidad con lo que nosotros hemos llamado fuerzas. La afinidad, así como la principal discrepancia con la concepción de Ueberweg, fué mencionada en la nota anterior.

dante su acción sobre los órganos sensoriales, y se influyen mutuamente en su acción, y cuyas leyes de coexistencia y sucesión investiga la ciencia de la naturaleza. Considerar estas fuerzas como el objeto, tiene la ventaja de que el objeto de la ciencia resulta algo que existe real y verdaderamente. Esto último se alcanzaría también si se definiera la ciencia de la naturaleza como la ciencia de las sensaciones, haciendo tácitamente la misma restricción que acabamos de exponer. Lo que ha hecho dar la preferencia a la expresión "fenómeno físico" fué, sobre todo, la circunstancia de que se pensaba que las causas externas de la sensación eran semejantes a los fenómenos físicos aparentes en ella: ya sea en todos los respectos, como fué el caso primitivamente, ya sea respecto de la extensión en tres dimensiones, como sucede aún ahora. De aquí viene el nombre inadecuado de "percepción externa". Añádase que el acto de la sensación tiene, además de la inexistencia intencional del fenómeno físico, otras propiedades de las cuales el investigador de la naturaleza no se ocupa, porque mediante ellas la sensación no da del mismo modo indicaciones sobre las circunstancias especiales del mundo exterior.

Respecto a la definición del concepto de la psicología, podría parecer, en primer término, que el concepto de los fenómenos psíquicos debería antes ampliarse que restringirse, ya que los fenómenos físicos de la fantasía caen enteramente dentro de su consideración, por lo menos tan bien como los fenómenos psíquicos, en el sentido definido antes, y tampoco aquellos que aparecen en la sensación pueden dejar de ser tenidos en cuenta en la teoría de ésta. Pero es evidente que sólo entran en cuenta como contenido de los fenómenos psíquicos, al describir la índole peculiar de éstos. Y lo mismo pasa con todos los fenómenos psíquicos que tienen una existencia exclusivamente fenoménica. Habremos de considerar como objeto propio de la psicología sólo los fenómenos psíquicos, en el sentido de estados reales. Y refiriéndonos exclusivamente a ellos, decimos que la psicología es la ciencia de los fenómenos psíquicos.

---

## II

### DE LA CLASIFICACIÓN DE LOS FENÓMENOS PSÍQUICOS

---

#### PRÓLOGO

*Las obras que suelen contribuir más al progreso de la ciencia no son los compendios y manuales que se proponen la exposición de una disciplina científica, como un todo, sino las monografías dedicadas a un problema solo. No es de admirar, pues, que mi Psicología desde el punto de vista empírico haya podido encontrar acogida en amplios círculos, a pesar de haber quedado reducida a un fragmento; ciertas cuestiones elementales fueron resueltas en ella de un modo enteramente nuevo, y me esforcé por asegurar todo nuevo aserto mediante una fundamentación detenida. En especial, la atención general se ha dirigido cada vez más hacia mi investigación sobre la clasificación de los fenómenos psíquicos, y el hecho de que se me haya pedido recientemente permiso para publicar de nuevo el capítulo correspondiente, en traducción italiana, puede considerarse como la señal de un interés siempre creciente.*

*Más de tres decenios habían transcurrido desde la aparición de mi libro, y nuevas investigaciones, que no habían alterado en lo capital las opiniones expuestas entonces, me habían conducido, sin embargo, a un nuevo desarrollo o modificación justificativa (al menos según yo creo) en más de*

un punto de no pequeña importancia. Me pareció imposible no mencionarlas. Pero convenía, a la vez, conservar la exposición en su forma originaria, en la que había actuado sobre los contemporáneos; tanto más cuanto que yo había hecho la experiencia de que varios estimados psicólogos, que habían concedido una seria atención a mis teorías, estaban más dispuestos a asentir a ellas en la redacción antigua, que a seguirme por los nuevos caminos emprendidos. Me decidí, pues, a reproducir el texto antiguo sin modificaciones, pero a la vez a enriquecerlo mediante ciertas adiciones que dispuse, en parte como notas al pie de la página, y en parte, y principalmente, como apéndices. Contienen una defensa contra ciertos ataques que mis teorías experimentan, y además una indicación de aquellos puntos en los cuales yo mismo encuentro necesaria una corrección.

Una de las novedades más importantes es la de que ya no opino que una referencia psíquica nunca pueda tener por objeto más que algo real. El designio de mostrar, precisamente en este punto, que mi concepción actual es la justa, me forzó a introducir cuestiones enteramente nuevas, por ejemplo, a entrar en la investigación sobre los modos de la representación.

Sé bien que lo conciso de la exposición no hace fácil su inteligencia. Tanto más me he esforzado, pues, por conseguir una gran precisión en la expresión.

Algunos psicólogos alemanes, que han tenido conocimiento de la traducción italiana y de las adiciones puestas a ella, me han hecho notar que haría bien en publicar a la vez el libro en lengua alemana, sobre todo estando agotada hace años mi *Psicología* desde el punto de vista empírico. Así, incitado por ellos, aparece cuanto la nueva edición italiana contiene, como segunda edición del original alemán, ampliada del modo indicado.

FRANCISCO BRENTANO.

Florenia, 1911.

## CAPÍTULO PRIMERO <sup>1</sup>

### OJEADA A LOS PRINCIPALES ENSAYOS DE UNA CLASIFICACIÓN DE LOS FENÓMENOS PSÍQUICOS

§ 1. Llegamos a una investigación que es de gran importancia, no sólo en sí, sino también para todas las siguientes. La consideración científica necesita de la división y del orden, y éstos no deben ser elegidos arbitrariamente: deben, en lo posible, ser naturales, y lo son, cuando corresponden a una clasificación de su objeto, lo más natural posible.

Como en otras partes, habrá que hacer aquí divisiones y subdivisiones de los fenómenos psíquicos; pero, en primer término, se tratará de determinar las clases más generales.

Las primeras clasificaciones en el dominio de lo psíquico, como en otras esferas, surgieron paso a paso con la progresiva evolución del lenguaje; éste contiene expresiones más y menos generales para los fenómenos del interior, y los primeros productos de la poesía prueban que, con anterioridad al comienzo de la filosofía griega, estaban ya hechas en lo esencial las distinciones mismas que tienen aún un nombre corriente. Sin embargo, antes de que Sócrates fomentase la definición, con la cual la clasificación científica se relaciona del modo más

<sup>1</sup> Este capítulo es el V del segundo libro de mi *Psicología desde el punto de vista empírico*. Los capítulos anteriores, suprimidos aquí, y a cuyo contenido nos referimos a veces, tratan: el capítulo I, de la distinción entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos; los caps. II y III, de la conciencia interna, y el cap. IV, de la unidad de la conciencia.

íntimo, ningún filósofo hizo un ensayo de división de los fenómenos psíquicos digno de mencionarse.

El mérito de haber abierto el camino pertenece a Platón: éste distinguió tres clases fundamentales de los fenómenos psíquicos, o, más bien, tal como él se expresaba, tres partes del alma, cada una de las cuales encerraba actividades psíquicas particulares; a saber: la parte *concupiscente*, la *irascible* y la *racional*<sup>2</sup>. A estas tres partes correspondían, como hemos señalado ocasionalmente<sup>3</sup>, los tres estados capitales que Platón distinguió en la república: el estado de los adquirentes, el cual comprendía los pastores, agricultores, artesanos, comerciantes y demás; el estado de los guardianes o guerreros y el estado de los gobernantes. Los tres grupos capitales de las naciones, el de los relajados meridionales (fenicios y egipcios), que van a la caza de los goces de la riqueza; el de los valientes, pero rudos, bárbaros del Norte, y el de los helenos, amantes de la cultura, se distinguen también con arreglo a las mismas tres partes del alma y a su relativa preponderancia.

Platón utilizó su división como base para determinar las diferencias más esenciales en las direcciones de las tendencias, y también parece haberla establecido en atención a estas diferencias. Halló en el hombre una lucha de contrarios: primero entre las exigencias de la razón y los impulsos sensibles; luego, entre los varios impulsos sensibles mismos. Y esta oposición entre la pasión vivamente encendida, que arrostra el dolor y la muerte, y la relajada inclinación al placer, que retrocede ante cualquier dolor, le pareció singularmente llamativa y no menor que la oposición entre las exigencias de la razón y los impulsos irracionales. De este modo creyó deber reconocer tres partes del alma, diversas también por su asiento: la parte racional residiría en la cabeza; la irascible, en el corazón; la concupiscente, en el vientre<sup>4</sup>; pero de tal suerte,

<sup>2</sup> Las expresiones griegas son: τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμοειδές, τὸ λογιστικόν.

<sup>3</sup> Libro I, cap. II, § 7 de mi *Psicol. desde el p. de v. emp.*

<sup>4</sup> Ya Demócrito había creído que el pensamiento tiene su asiento en el cerebro y la ira en el corazón. Los apetitos los había supuesto en el hígado. Ésta sería una diferencia insignificante con la doctrina platónica posterior. Pero nada hace verosímil que Demócrito quisiera comprender

que la primera es separable del cuerpo e inmortal, y sólo las otras dos están adheridas al cuerpo y ligadas a él en su existencia. Platón creía que se distinguían también por su expansión sobre un círculo más o menos ancho de seres vivos. La parte racional convendría sólo al hombre, de todos cuantos seres viven sobre la tierra; pero el hombre tendría de común la irascible con los animales y la concupiscente con éstos y con las plantas.

Lo imperfecto de esta división se reconoce fácilmente: sus raíces están exclusivamente en la esfera de lo ético; y el hecho de que una parte sea denominada racional, no contradice esto, pues Platón, lo mismo que Sócrates, consideraba la virtud como un saber. Tan pronto como se quiere determinar a qué parte debe atribuirse ésta o aquella actividad especial, se cae en perplejidad. La percepción sensible, por ejemplo, parece que debe atribuirse tanto a la parte concupiscente como a la irascible, y en ciertos pasajes Platón parece adjudicarla también a la racional, con otros modos del conocimiento<sup>5</sup>. También las aplicaciones que Platón hace de su división, y en cuyo supuesto éxito quería hallar una confirmación, muestran más bien su flaqueza. Apenas nadie estará dispuesto hoy a considerar, con Platón, agotadas las profesiones capitales que se destacan en la sociedad, con los tres estados de los adquirentes, los guerreros y los gobernantes. Ni el arte encuentra en ella el puesto debido, ni la ciencia. La experiencia muestra la diversidad entre las dotes para las actividades teóricas y prácticas demasiado claramente, para que no debamos reconocer en el talento del pensador científico una clase de perfección enteramente distinta que la que hay en el talento del gobernante, sin contar con que la libertad de la ciencia, y con ella su progreso sin trabas, estaría sumamente amenazada

la totalidad de las actividades psíquicas en estas tres partes; más bien exige la cohesión de sus opiniones que se figurara cada órgano como dotado de actividades psíquicas especiales, y un pasaje de Plutarco parece indicar esto precisamente (Plac., IV, 4, 3). No podemos decir, pues, que ya Demócrito haya hecho un ensayo de división de los fenómenos psíquicos.

<sup>5</sup> Cf. las observaciones de Zeller en su *Filosofía de los griegos*, II, a, 2ª ed., p. 540.

por la soberanía de un filósofo, soberanía que Platón consideraba como un ideal.

Con todo la división platónica encierra los gérmenes de las distinciones que tuvieron lugar en Aristóteles y que, incomparablemente más significativas que las de Platón mismo, han dado la norma durante milenios.

§ 2. Hallamos en Aristóteles tres divisiones básicas de los fenómenos psíquicos; pero dos de ellas, correspondiéndose, perfectamente miembro a miembro, pueden ser consideradas como una.

Primero dividió los fenómenos psíquicos, considerando los unos como actividades del *órgano central* y los otros como *inmateriales*; o sea en fenómenos de una parte mortal y de otra parte inmortal del alma.

Luego los dividió, según su mayor o menor extensión, en *comunes a los animales y peculiares al hombre*. Esta división resulta tripartita en él, pues Aristóteles consideraba animadas a las plantas, a causa de su amplio concepto de lo psíquico, como vimos anteriormente. Enumera, por tanto, una parte vegetativa del alma, una sensitiva y una intelectiva: la primera, que abraza los fenómenos de la nutrición, del crecimiento y de la reproducción, sería común a todos los seres vivos terrestres, incluso las plantas; la segunda, que abarca los sentidos y la fantasía, los otros fenómenos afines y las emociones, es para él la específica de los animales; en fin, cree que la tercera, que comprende el pensamiento superior y la voluntad, es exclusivamente peculiar al hombre entre los seres vivos terrestres. Pero a consecuencia de la restricción que el concepto de la actividad psíquica ha experimentado con posterioridad, el primero de los tres miembros cae enteramente fuera de su campo. De modo que Aristóteles, con esta división, ha dividido las actividades psíquicas, en el sentido moderno de la expresión, sólo en los dos grupos de las actividades comunes a los animales y las peculiares al hombre. Estos miembros coinciden con los miembros de la primera. El grado de universalidad de su existencia define su orden.

Otra división capital dada por Aristóteles distingue los fenómenos psíquicos —tomada la expresión en nuestro sen-

tido <sup>6</sup>— en *pensamiento y apetito*, νοῦς y ὄρεξις, en el sentido más amplio. Esta división se cruza con la anterior, en cuanto es objeto de nuestra consideración. Aristóteles comprende en la clase del pensamiento la percepción sensible y la fantasía, la memoria y la previsión empírica, además de las supremas actividades intelectuales, como la abstracción, la formación de juicios universales y la deducción científica <sup>7</sup>. Los deseos y tendencias superiores, igual que los impulsos ínfimos y todos los sentimientos y emociones; en suma, cuantos fenómenos psíquicos no están incluidos en la primera clase, quedan comprendidos en la del apetito.

Si indagamos lo que haya movido a Aristóteles a unir, mediante esta división, lo que la división anterior había separado, descubrimos fácilmente que fué cierta semejanza que la representación y apariencia sensibles muestran con la representación y certeza intelectuales, conceptuales, y los apetitos inferiores con las tendencias superiores. Halló aquí y allí la misma modalidad de inexistencia intencional, para decirlo con una expresión que tomamos anteriormente a los escolásticos <sup>8</sup>. El mismo principio determinó que actividades que la división anterior había unido fuesen separadas en clases diversas. La

<sup>6</sup> De anim., III, 9, comienzo; 10, comienzo.

<sup>7</sup> Wundt acusa de "logicismo" a los que encuentran semejantes la sensación y el conocimiento superior. Si esta censura fuese fundada, alcanzaría también a Aristóteles. Pero ¿cómo es que Descartes ha juzgado aquí enteramente igual, y que muchos, al negar los conceptos universales, quisieron subordinar las actividades mentales correspondientes a las de la sensación? Esto ha sido un error, sin duda; pero negar lo común a la sensación y al pensamiento intelectual, sería no menor yerro.

<sup>8</sup> Esta expresión ha sido mal comprendida, creyendo que se trata de proposición y persecución de un fin. Quizá hubiera sido mejor evitarla; los escolásticos usan más frecuentemente aun la expresión "objetivo", en vez de "intencional". Se trata, en efecto, de que, para el objeto psíquicamente activo, y como tal, algo está presente en su conciencia de cierto modo, ya sea como meramente pensado, ya sea como apetecido, rehuido u otro modo semejante. Si di la preferencia a la expresión "intencional", lo hice porque tenía por mayor aun el peligro de un equívoco si designaba lo pensado con los términos de pensado como objetivamente siendo, pues, los modernos suelen llamar objetivo a lo que existe en realidad, por oposición a "los fenómenos meramente subjetivos", a los cuales no corresponde ninguna realidad.

referencia al objeto es diversa en el pensamiento y el apetito, y Aristóteles puso la diferencia entre ambas clases, precisamente en esto. No las creía enderezadas a objetos diversos, sino a los mismos objetos, pero de un modo diverso. En sus libros *Sobre el alma* y en su *Metafísica*, dice claramente que una misma cosa es objeto del pensamiento y del apetito, y después de recibida en la facultad de pensar, mueve el apetito<sup>9</sup>. La diversidad de base de los fenómenos psíquicos, y su expansión sobre un círculo más o menos ancho de seres dotados de psique, fué el fundamento de la división anterior; su distinta relación al objeto inmanente es la de ésta. El orden de sucesión de los miembros está determinado por la relativa independencia de los fenómenos<sup>10</sup>. Las representaciones pertenecen a la primera clase; pues una representación es la condición necesaria de todo apetito.

§ 3. Las divisiones aristotélicas permanecen esencialmente en vigor en la *Edad Media*; su influencia continúa dentro de la *Edad Moderna*.

Cuando Wolff divide las facultades del alma en *superiores* e *inferiores*, y en una *cognoscitiva* y otra *apetitiva*, y entrecruza estas dos divisiones, reconocemos con facilidad un esquema que corresponde en esencia a la doble división aristotélica.

La última división ha influido también en Inglaterra largo tiempo. Las investigaciones de Hume la tienen por base. Reid y Brown introdujeron en ella modificaciones insignificantes y nada felices; aquél distingue las facultades del alma en *intelectivas* y *activas*<sup>11</sup>, y éste, después de haber opuesto las sensaciones como afecciones *externas*, a todas las demás como afecciones *internas*, dividió estas últimas en *estados intelectuales del espíritu y emociones*<sup>12</sup>. Brown comprende en esta última clase todo cuanto Aristóteles comprende en su *ὄρεξις*.

<sup>9</sup> *De anim.*, III, 10. *Metaph.*, V, 7.

<sup>10</sup> Cf. los pasajes citados *supra*.

<sup>11</sup> Aristóteles había considerado el apetito como el principio del movimiento voluntario. (*De anim.*, III, 10).

<sup>12</sup> *External-internal affections; intellectual estates of mind-emotions.*

§ 4. Una división de novedad más significativa y de influjo más duradero, y que aún hoy es considerada comúnmente como un progreso en la clasificación de los fenómenos psíquicos, fué establecida por Tetens y Mendelssohn en la segunda mitad del siglo pasado. Dividieron éstos las actividades psíquicas en tres clases coordinadas, y admitieron una facultad especial para cada una. Tetens llamó a sus tres facultades fundamentales: *sentimiento*, *intelecto* y *facultad activa*<sup>13</sup>; Mendelssohn las denominó *facultad cognoscitiva*, *facultad sensitiva* o *aprobativa* ("por cuya virtud sentimos placer o dolor en una cosa") y *facultad apetitiva*<sup>14</sup>; Kant, su contemporáneo, se apropió la nueva clasificación a su modo<sup>15</sup> llamó facultad *cognoscitiva*, *sentimiento de placer y dolor* y *facultad apelativa* a las tres facultades del alma, y basó en ellas la división de su filosofía crítica. Su "Crítica de la razón pura" se refiere a la facultad cognoscitiva, en cuanto contiene los principios del conocimiento mismo; su "Crítica del juicio" a la facultad cognoscitiva, en cuanto contiene los principios del sentimiento; y su "Crítica de la razón práctica" a la facultad *apetitiva*, en cuanto contiene los principios del apetito. Gracias principalmente a esto, la clasificación ganó influjo y expansión; de modo que aún hoy es la dominante casi en general.

Kant considera fundamental la división de las actividades psíquicas en conocimiento, sentimiento y voluntad, porque cree que ninguna de las tres clases puede derivarse de otra o reducirse con ella a una tercera, como a su raíz común<sup>16</sup>: las diferencias entre el conocimiento y el sentimiento son dema-

<sup>13</sup> *Sobre la naturaleza humana*, I, Ensayo X, p. 625 (aparecido en 1777).

<sup>14</sup> En una nota sobre las facultades cognoscitiva, sensitiva y apetitiva, que procede del año 1776, si bien impresa sólo en las obras completas IV, p. 122, y ss.) y en las *Horas matinales*, aparecidas en 1785. Lcción VII (obras compl., II, p. 295).

<sup>15</sup> Cf. sobre esto J. B. Meyer, *Psicología de Kant*, 41 y ss.

<sup>16</sup> "Todas las facultades del alma o capacidades pueden reducirse a tres, que no se pueden deducir de una base común, y son: la facultad cognoscitiva, el sentimiento de placer y dolor y la facultad apetitiva". (*Crítica del juicio*, Introd., III).

siado grandes para que parezca posible pensar en nada semejante; por más que todo placer y dolor supongan un conocimiento, el conocimiento no es un sentimiento, ni el sentimiento es un conocimiento; el apetito se muestra asimismo completamente heterogéneo con uno y otro; todo apetito, y no sólo la volición expresa, sino también el deseo impotente y hasta el anhelo de lo reconocido como imposible<sup>17</sup>, es una tendencia a la realización de un objeto, mientras que el conocimiento se limita a aprehender y juzgar el objeto, y el sentimiento del placer no se refiere al objeto, sino meramente al sujeto, siendo por sí mismo el motivo para conservar su propia existencia en el sujeto<sup>18</sup>.

Las consideraciones con que Kant apoya y justifica su división son escasas. Pero cuando más tarde varios filósofos, como Carus, Weiss, Krug y otros, que volvieron a la división bipartita en facultad representativa y facultad apetitiva, no sólo atacaron la división de Kant, sino que quisieron presentarla como imposible de antemano, otros, en especial W. Hamilton, emprendieron su defensa, y desarrollaron las ideas que Kant había indicado someramente.

Los ataques fueron extraños por cierto. Krug argumentaba que si la facultad representativa y la facultad apetitiva son dos, es sólo porque la actividad del espíritu tiene una dirección

<sup>17</sup> Ibidem, nota.

<sup>18</sup> En el artículo sobre la filosofía en general, y en el párrafo en que Kant trata "Del sistema de todas las facultades del espíritu humano", y expone y razona su doctrina con más extensión que en otras partes, dice que ciertos filósofos se han esforzado por considerar como aparente la diferencia entre la facultad cognoscitiva, el sentimiento de placer y dolor y la facultad apetitiva, y por reducir todas las facultades a la facultad cognoscitiva sola. Pero en vano.

"Pues hay siempre una gran diferencia entre las representaciones, por cuanto, referidas meramente al objeto y a la unidad de la conciencia de éste, pertenecen al conocimiento, o aquella relación objetiva en la que, consideradas a la vez como la causa de la realidad de este objeto, son atribuidas a la facultad apetitiva, y, en fin, su relación meramente con el sujeto, cuando tienen en sí mismas los motivos para conservar su propia existencia en él, y en tanto son consideradas en relación al sentimiento de placer, el cual no constituye ningún conocimiento, si bien cabe suponer uno como fundamento determinante". (Obras de Kant. Edición de Rosenkranz, I, p. 586 y ss.).

doble, una dirección hacia dentro y una dirección hacia fuera. Las actividades del espíritu se dividirían, pues, en una inmanente o teórica y una transeúnte o práctica. Pero sería imposible encajar entre ellas una tercera clase, pues ésta debería tener una dirección que no iría ni hacia dentro ni hacia fuera, lo cual es inconcebible.

Fácil debió serle a Hamilton demostrar la inanidad de un razonamiento semejante. ¿Por qué, pregunta con Biunde, no habríamos de decir más bien que cabe pensar en el alma tres géneros de actividades, de las cuales las unas serían ineúntes, las otras inmanentes y las terceras transeúntes?<sup>19</sup> Y en realidad, por este camino, sin duda algo aventurado, se llegaría a una clasificación cuyos tres miembros coincidirían bastante bien con lo que Kant decía del conocimiento, el sentimiento y el apetito, en el pasaje citado antes.

Pero Hamilton, no sólo rechaza este ataque; intenta también probar, de un modo positivo, la necesidad de admitir los sentimientos como una clase fundamental aparte. A este fin, indica que hay ciertos estados de la conciencia que no pueden clasificarse ni como pensamientos ni como apetitos. Tales son las emociones que se suscitan en cualquiera cuando lee el relato de la muerte de Leónidas en las Termópilas o escucha la siguiente bella estrofa de una conocida balada antigua:

Por Widdrington la pena cubre mi cabeza,  
porque la muerte lo arrebató,  
a él que, cuando los pies le faltaron,  
siguió luchando de rodillas.

Tales emociones no son pensamiento puro, ni tampoco pueden denominarse voliciones o apetitos. Sin embargo, pertenecen a los fenómenos psíquicos, por lo cual es necesario coordinar a las otras dos clases una tercera, que con Kant, puede denominarse la de los sentimientos<sup>20</sup>.

Fácil es descubrir que este argumento es insuficiente. Podría ser que las expresiones volición y apetito, del lenguaje

<sup>19</sup> S. W. Hamilton, *Lectures on Metaphysics*, II, p. 423.

<sup>20</sup> Ibidem, II, p. 420.

usual, fuesen demasiado estrechas para comprender todos los fenómenos psíquicos distintos de los fenómenos del pensamiento, e incluso que un nombre apropiado faltase en el lenguaje usual; pero que, sin embargo, los fenómenos que llamamos apetitos y los que llamamos sentimientos formasen una sola y más amplia clase de fenómenos psíquicos, coordinada por naturaleza a los fenómenos del pensamiento. Una verdadera justificación de la división no es posible sin una declaración del principio divisorio. Hamilton no deja de hacerla en otro pasaje, considerando, con Kant, las tres clases, como los fenómenos de diversas facultades del alma, de las cuales ninguna es susceptible de ser derivada de otra.

Descartes, Leibnitz, Spinoza, Wolff, Platner y otros filósofos, dice, han creído deber considerar la facultad representativa como la facultad fundamental del espíritu, de la cual las otras se derivan, porque el conocimiento de la conciencia interna acompaña a todos los fenómenos. Pero no tienen razón. "Estos filósofos no advirtieron que, si bien el placer y el dolor, y lo mismo los apetitos y las voliciones, sólo existen en cuanto son conocidos como existentes, sin embargo, en estas modificaciones ha sobrevenido una cualidad absolutamente nueva, un fenómeno psíquico absolutamente nuevo, que nunca estuvo comprendido en la facultad de conocer y, por tanto, nunca pudo derivarse de ella. La facultad de conocer es sin disputa la primera en orden, y la *conditio sine qua non* de las otras, y podemos pensar un ser capaz de conocer algo como existente y, sin embargo, desprovisto de todo sentimiento de placer y dolor, de toda capacidad para apetecer y querer. Por otro lado, somos completamente incapaces de pensar un ser que estando en posesión de sentimientos y apetitos no tenga el conocimiento de algún objeto al que sus afectos se dirijan, ni la conciencia de estos afectos.

"Podemos también pensar un ser dotado sólo de conocimiento y sentimiento, un ser dotado de la facultad de conocer objetos, gozándose en el ejercicio de su actividad y afligiéndose por su parálisis, y, sin embargo, privado de aquella capacidad para la energía voluntaria, de aquel deseo que hallamos en el hombre. Un ser semejante tendría sentimientos de dolor y placer; pero no apetitos ni voluntad, en sentido propio.

"Pero, por otro lado, nos es imposible pensar que una actividad voluntaria exista con independencia de todo sentimiento; el esfuerzo voluntario es una facultad que sólo puede ser determinada a actuar por un dolor o un placer, esto es, por una apreciación del valor relativo de los objetos"<sup>21</sup>.

Esta justificación de la clasificación, en cuanto al principio, número, índole y orden de los miembros, puede considerarse como una ampliación de las observaciones hechas por Kant en el mismo sentido.

Oigamos aun a Lotze, quien, en su *Psicología médica*, y todavía más en su *Microcosmo*, hace una penetrante defensa de la división tripartita kantiana, frente al nuevo intento de Herbart para soslayar toda pluralidad de facultades.

"La antigua psicología —dice Lotze— ha creído que el sentimiento y la voluntad contienen elementos peculiares, que no emanan, ni de la naturaleza de la representación, ni del carácter general de la conciencia, en la que ambos tienen parte; por lo cual fueron asociados a la facultad de la representación como dos facultades igualmente primitivas, y las recientes concepciones no parecen afortunadas al refutar las razones que indujeron a admitir estas tres facultades primitivas. Nosotros no afirmamos que la representación, el sentimiento y la voluntad, se separen en el suelo del alma, surgiendo como tres series evolutivas independientes, con distintas raíces, y creciendo cada una por sí, para tocarse sólo en sus últimas ramificaciones, en variadas reacciones. La observación muestra demasiado claramente que, con la mayor frecuencia, los sucesos del curso representativo son los empalmes de los sentimientos, y que de éstos, del placer y el dolor, se derivan las apetencias y repulsiones. Pero esta patente dependencia no decide si, de hecho, el suceso precedente, cual causa plena y eficiente, produce por su propia virtud el subsiguiente, o si, como mera circunstancia ocasional, lo arrastra a su zaga, actuando en colaboración con la fuerza ajena de una condición, que coopera tácita y escapa a nuestra observación...

"La compaarción de aquellos fenómenos psíquicos nos fuerza, si no erramos, a esta última suposición. Si considera-

<sup>21</sup> *Lect. on Metaph.*, I, p. 187 y s.; cf. II, p. 431.

mos el alma sólo como un ser que representa, no descubriremos en ninguna situación a que llegue mediante el ejercicio de esta actividad, por singular que esta situación sea, un motivo suficiente que la fuerce a salirse de este su modo de manifestarse y a desarrollar sentimientos de placer y dolor. Sin duda, puede parecer que, al contrario, nada es tan comprensible como el que las oposiciones irreconciliables entre diversas representaciones, cuyo conflicto hace violencia al alma, le causen dolor, y que de éste surja una tendencia hacia la reforma salvadora. Pero esto nos parece ser así a nosotros, porque somos algo más que seres que representan; la necesidad de aquella sucesión no se comprende por sí misma, sino por la tradición general de nuestra experiencia interna, que nos ha habituado, desde hace mucho tiempo, a su efectiva inexorabilidad y no nos permite ver que hay verdaderamente un vacío entre cada miembro de la serie y el miembro siguiente, vacío que no podemos llenar sino admitiendo una condición todavía no observada. Si prescindimos de esta experiencia, un alma que se limitase a representar no encontraría en sí ningún motivo para considerar una modificación interna (aunque fuese amenazadora para la continuación de su existencia) de otro modo que con la misma indiferente clarividencia de observación con que consideraría cualquier otro conflicto de fuerzas. Pero si un sentimiento surgiese de otras fuentes, yuxtapuesto a la percepción, el alma meramente sensitiva no encontraría en sí, ni siquiera en medio de un dolor mortal, motivo ni poder para intentar una modificación: padecería, sin llegar a querer. Como no es así, y para que pueda ser de otro modo, la facultad de sentir el placer y el dolor necesita existir originariamente en el alma, y los sucesos del curso representativo, reaccionando sobre la naturaleza del alma, la provocan a este modo de manifestación, sin engendrarlo ellos mismos; y cualesquiera que sean los sentimientos que se adueñen del ánimo, no producen ningún deseo, sino que resultan solamente los promotores de una facultad de querer, existente en el alma, y que ellos encuentran en ésta, sin podérsela dar, caso de que faltara...

"Estas tres facultades primitivas se presentarían, pues, como disposiciones superiores escalonadas, cada una de las

cuales, al exteriorizarse, suscitaría la actividad de la siguiente"<sup>22</sup>.

Lotze prosigue su explicación y defensa de la clasificación kantiana. Pero el pasaje aducido basta para mostrarnos que concibe su principio lo mismo que Hamilton, y que establece el número y orden de las tres facultades de un modo enteramente análogo: ambos no hacen sino desenvolver las ideas de Kant.

Mas el principio que Kant aplica en su división básica de los fenómenos psíquicos, y que Hamilton, Lotze y muchos otros hacen suyo, parece poco apropiado para determinar las clases supremas; y no porque la opinión de Herbart deba mantenerse, sino, diría yo, por una razón opuesta.

Si dos fenómenos psíquicos hubieran de ser atribuidos a clases fundamentales distintas, por la sola razón de no poderse deducir de antemano la capacidad para el uno de la capacidad para el otro, habría que distinguir, no sólo entre la representación y el sentimiento y el apetito, como Kant, Hamilton y Lotze quieren, sino entre la visión y el gusto, y hasta entre la visión del rojo y la visión del azul, como fenómenos pertenecientes a distinta clase suprema.

Lo dicho es evidente respecto de la visión y el gusto: hay numerosas especies de animales inferiores que tienen gusto, pero no vista. Mas lo mismo pasa con la visión del rojo y la visión del azul, como queda dicho; y un ejemplo palpable se encuentra en el hecho de la ceguera para el rojo, del llamado daltonismo.

Estas consideraciones muestran del modo más claro que la aptitud para una percepción cromática no puede deducirse de antemano de la aptitud para otra. Reducidos a la visión del azul y el amarillo, nunca llegaríamos a tener idea del rojo. Por lo cual J. St. Mill considera el fenómeno de cada color como un hecho último, que no cabe derivar de otro<sup>23</sup>.

Ahora bien, cualquiera comprende que sería absurdo formar diversas clases supremas con las representaciones del rojo y de los otros colores, como si fuesen fenómenos que

<sup>22</sup> *Microcosmo*, I, p. 193 y ss.

<sup>23</sup> *Log. deduct. e induct.*, libro III, cap. XIV, § 2.

descansaran en diversas facultades primitivas, no susceptibles de derivarse unas de otras. Con lo cual nos vemos forzados a concluir que este principio divisorio no es apropiado en modo alguno para determinar las clases supremas de los fenómenos psíquicos. Si lo fuera, tendríamos que distinguir manifiestamente, no el pensamiento, el sentimiento y el apetito, sino un número incomparablemente mayor de clases supremas de fenómenos psíquicos.

Es ciertamente doloroso afirmar que Kant y los significados pensadores que defendieron tras él su clasificación no se habían dado una cuenta suficiente del principio que los determinó a hacerla. Vemos, además, que ya los predecesores de Kant, Tetens y Mendelssohn, en apoyo de su división, apelaron a la imposibilidad de derivar las facultades. Pero cuando se ve la incongruencia entre el supuesto principio divisorio y los miembros de la división, no se puede por menos de admitir que todos estos pensadores, más o menos inconscientemente, fueron guiados por motivos enteramente distintos. Hállanse en sus manifestaciones claras huellas que lo indican.

Lo que determinó verdaderamente a Kant a dividir las actividades psíquicas en sus tres clases, fué, creo yo, su coincidencia o discrepancia, desde un punto de vista semejante al que dió la norma a Aristóteles, en su distinción del pensamiento y el apetito. Un pasaje que hemos citado antes del artículo de Kant sobre la filosofía en general coloca claramente la diferencia entre el *conocimiento* y el *apetito* en una diversa referencia al objeto, mientras que la peculiaridad del *sentimiento* consistiría en la carencia de toda referencia semejante, pues que este fenómeno psíquico se refiere meramente al sujeto. Ésta es la gran diferencia. De ella podía ser una consecuencia la imposible derivación mutua de las facultades; pero ella, por sí sola, abre un abismo más profundo que la imposibilidad de la derivación: un abismo que no existe en aquellos otros casos que forzaban a admitir distintas facultades primitivas.

Lo mismo pasa con Hamilton. Si le preguntamos por qué considera los sentimientos y las tendencias como fenómenos de distintas facultades primitivas, y por qué tiene por imposible que sean explicables por una facultad fundamental *úni-*

ca, da la siguiente respuesta en el segundo tomo de sus *Leciones de metafísica*: “Lo hago —dice— porque la conciencia nos revela en estos fenómenos, además de un conocimiento, que se mezcla a todos ellos por causa de la percepción interna, ciertas cualidades que no están contenidas, ni explícita ni implícitamente, en los fenómenos del conocimiento mismo. Las propiedades por las cuales estas tres clases se distinguen recíprocamente son las siguientes: en los fenómenos del conocimiento, la conciencia distingue un objeto conocido del sujeto cognoscente...; en el sentimiento, en los fenómenos de placer y dolor, no ocurre así: la conciencia no se opone al estado psíquico, sino que está fundida con él, por decirlo así: en el sentimiento no hay nada más que lo que es subjetivamente subjetivo (*subjectively subjective*)” —un aserto de que ya hemos hecho mención—; “por último, en los fenómenos del apetito y de la voluntad, se halla un objeto, como en los del conocimiento, y un objeto que es también objeto del conocimiento; pero si bien ambos —el conocimiento y el apetito— contienen una relación a un objeto, *se distinguen por la diversidad de esta relación*. En el conocimiento no existe ninguna exigencia, el objeto no es buscado ni esquivado; mientras que el apetito supone una carencia y una inclinación que conduce al intento de alcanzar el objeto (cuando las facultades cognoscitivas lo presentan como capaz de proporcionar el goce de lo que se necesita) o al de repulsarlo, cuando estas actividades lo hacen aparecer amenazador para el intento de satisfacer aquella necesidad”<sup>24</sup>.

Este pasaje de Hamilton resulta casi una paráfrasis de la nota de Kant antes citada. Concordando en lo esencial, habla sólo más extenso y más claro. Según esto, el punto de vista desde el cual Hamilton ha dividido los fenómenos psíquicos en las diversas clases supremas es manifiestamente, si descendemos al fundamento último, el de la inexistencia intencional, como en Aristóteles. Hamilton piensa que en algunos fenómenos psíquicos no se encuentra ninguna inexistencia intencional de un objeto; tales son, para él, los sentimientos. Pero también aquellos en los cuales se encuentra dicha ine-

<sup>24</sup> *Lect. on Metaph.*, II, p. 431.

xistencia, muestran, según él, una diferencia fundamental en la modalidad de esta inexistencia, y deben dividirse en pensamientos y deseos.

Finalmente, por lo que toca a Lotze, tampoco en él faltan señales de que un motivo más importante que la mera imposibilidad de derivar las facultades fué el que le hizo considerar las tres clases de la representación del sentimiento y del apetito como distintas clases fundamentales de los fenómenos psíquicos. Sólo la circunstancia de que la imposibilidad de la derivación había sido negada por la escuela herbartiana lo condujo a insistir con especial energía sobre este punto precisamente. Lotze no desconoce que las facultades del alma irreductibles una a otra son más de tres; considera las disposiciones para la visión y la audición como disposiciones originarias distintas, lo mismo que nosotros; y encontramos mencionada esta verdad justamente en su investigación sobre las tres clases fundamentales<sup>25</sup>. Entonces, ¿por qué ha adjudicado las representaciones de los sonidos y colores a la misma clase fundamental, y no ha tenido en cuenta en su división básica otras distinciones, especialmente de la esfera de los sentimientos, de los cuales cabe probar con facilidad que tampoco pueden derivarse? La percepción de alguna diferencia singularmente honda, que, existiendo entre aquellas tres clases, no se encuentra de igual modo en los otros casos de derivación imposible, debe haber sido decisiva. Tras lo descubierto en Kant y Hamilton, cabe presumir, desde luego, que una diferencia entre las actividades psíquicas por la referencia al objeto es lo que ha conducido también a Lotze a considerar justamente estas tres clases como las más distintas, como las clases fundamentales de los fenómenos psíquicos.

Queda por investigar si se ha hecho realmente bien en tomar este punto de vista al intentar una división capital de las actividades psíquicas, y si la división en pensamiento, sentimiento y apetito coincide verdaderamente con las diferencias fundamentales que los fenómenos psíquicos muestran en esta referencia y agota esas diferencias. Cuando nosotros mismos hayamos de pronunciarnos sobre la cuestión, al cabo de

<sup>25</sup> *Microcosmo*, I, p. 198.

esta ojeada sobre las clasificaciones intentadas hasta aquí, trataremos también este punto.

§ 5. Como hemos advertido, la división de la conciencia en representación, sentimiento y voluntad, que acabamos de exponer, se ha hecho muy general en los últimos tiempos. También Herbart y su escuela la han admitido; y los herbartianos suelen tomarla por base para ordenar la materia, en las exposiciones de la psicología empírica, del mismo modo que los demás. Lo que los distingue es sólo que no reducen las dos últimas clases a facultades primitivas especiales, sino que intentan derivarlas de la primera. Esfuerzo manifiestamente vano, como ha sido observado repetidas veces.

§ 6. Entre los representantes de la escuela empírica inglesa, que está en cierta oposición a la escuela de Hamilton, Alexander Bain ha hecho igualmente una división tripartita con análogos nombres. Distingue: primero, el pensamiento, intelecto o conocimiento (*thought, intellect or cognition*); segundo, el sentimiento (*feeling*), y tercero, la volición o la voluntad (*volition or the will*). Al parecer, nos encontramos aquí con la misma división fundamental, y Bain mismo apela a esta coincidencia, en su apoyo.

Pero si se atiende a las explicaciones que Bain da de los tres miembros de su clasificación, resulta que la semejanza de las expresiones oculta una gran diferencia en las ideas. Bain entiende por la tercera clase —la volición o la voluntad— algo enteramente distinto de lo que los psicólogos alemanes y Hamilton suelen designar con esta palabra, a saber: la acción procedente de fenómenos psíquicos. Al comienzo de su voluminosa obra sobre los sentidos y el intelecto, dice que la volición o la voluntad comprende el *conjunto de nuestra actividad*, en tanto que es dirigida por nuestros sentimientos<sup>26</sup>. Y más abajo explica esta idea así: "Todos los seres dotados de conciencia que conocemos tienen no sólo la facultad de sentir, sino también la de *obrar* (*art.*). El empleo de una fuerza para conseguir un fin es la señal de una naturaleza psíquica.

<sup>26</sup> *The senses and the intellect*, p. 2.

*Comer, andar, volar, construir, hablar*, son actividades que proceden de movimientos psíquicos. Todas surgen de ciertos sentimientos que deben hallar satisfacción, y esto es lo que les da el carácter de actividades psíquicas propiamente tales. Cuando un animal *desgarra, mastica y traga su alimento, da caza a su presa o huye de un peligro*, las sensaciones o los sentimientos son quienes suscitan y sostienen su actividad. Damos el nombre de volición a esta actividad procedente del sentimiento”<sup>27</sup>.

Nosotros no denominaríamos el comer, andar, hablar y demás, volición, sino a lo sumo efectos de la volición. Kant habla a veces del apetito, entendiéndolo como una producción de los objetos apetecidos. En la *Crítica de la razón práctica* define la facultad apetitiva como “la facultad de ser, por medio de las propias representaciones, la causa de la realidad de los objetos de estas representaciones”<sup>28</sup>. Pero no puedo creer que se prestara a designar el comer o el andar como un apetito; todo indica que se limitaba a explicar sus ideas de un modo impropio<sup>29</sup>. Otra cosa sucede con Bain. Los asertos arriba considerados nos fuerzan a admitir que verdaderamente asociaba un sentido distinto a la palabra “volición”, y lo que sigue inmediatamente confirma esta interpretación, pues Bain intenta fijar la diferencia entre su volición y las fuerzas naturales del viento, el agua, la gravedad, la pólvora, etc., y entre ella y las funciones fisiológicas inconscientes; por ejemplo: la circulación. Todo lo cual, manifiestamente no lo consideraría necesario si por volición no entendiésemos más bien un fenómeno (físico) procedente de fenómenos psíquicos, que un fenómeno psíquico íntimo.

En realidad, la división dada por Bain de los fenómenos psíquicos concuerda más con la división aristotélica en pen-

<sup>27</sup> *The senses and the intellect*, p. 4. Cf. *Mental and moral science*, p. 2.

<sup>28</sup> *Crítica de la razón práctica*, Prólogo. Cf. *Crítica del juicio*, Introducción, III, y el pasaje del artículo sobre la filosofía en general, antes citado.

<sup>29</sup> De otro modo, no atribuiría todo deseo y todo anhelo al apetito (lo cual no hace Bain), ni adjudicaría la libertad a la facultad de desear.

samiento y apetito (al cual se añade en ocasiones un movimiento voluntario) que con la división posterior en representación, sentimiento y apetito. Lo que nosotros llamamos apetito y voluntad, para Bain pertenece al sentimiento. En él, el sentimiento y el apetito aparecen asociados nuevamente en una sola clase. Además de esto, ha ensanchado la esfera de los sentimientos por otro lado, incluyendo en ellas las sensaciones, que pertenecen a la primera clase, según la mayoría de los modernos y también según Aristóteles.

Bain da otra división que se cruza con la precitada. Divide los fenómenos psíquicos en fenómenos primitivos y en fenómenos que se derivan de éstos en el curso de una evolución. Entre los primeros cuenta las sensaciones, los apetitos procedentes de las necesidades del organismo y los instintos. Por instinto entiende los movimientos que se ejecutan sin haberlos aprendido o ejercitado. Ha tomado esta división por base para ordenar la materia, con preferencia a todas las demás, en las ediciones posteriores de su gran obra psicológica y en su compendio. Bain parece haber sido incitado a ella por Herbert Spencer, en el cual se puede reconocer una división semejante en fenómenos psíquicos primitivos y evolucionados, pues que la idea de evolución domina a todas las demás en sus *Principios de psicología*. Spencer divide las actividades psíquicas evolucionadas en cognoscitivas (memoria, razón) y afectivas (sentimiento, voluntad), y piensa que los comienzos de una y otra clase están en los fenómenos primitivos; de modo que cabría decir que hace cruzarse con la primera una segunda división, cuyos miembros recuerdan la distinción aristotélica del *νοῦς* y la *ὄρεξις*<sup>30</sup>.

§ 7. Con esto podemos concluir nuestra ojeada a los principales ensayos de clasificación. Si consideramos los principios que hallamos aplicados en ellos, vemos que han sido establecidos desde cuatro puntos de vista distintos. Encontramos tres de ellos ya en Aristóteles. Éste había dividido las actividades psíquicas: primero, por cuanto algunas adhieren al

<sup>30</sup> Cf. Ribot: *Psychologie anglaise contemporaine*, París, 1870 (p. 19). En esta obra se da una hermosa ojeada a las teorías psicológicas de Herbert Spencer.

cuerpo, y otras no están unidas a él; luego, pensándolas como, en parte, comunes al hombre con los animales y, en parte, exclusivamente propias de aquél, y, por último, según la distinta modalidad de la inexistencia intencional, o, como nosotros podríamos decir, según la distinta modalidad de la conciencia. Este último principio divisorio lo vemos aplicado con especial frecuencia y en todas las épocas. Queda aún el principio de la segunda división de Bain, que divide los fenómenos psíquicos en fenómenos primitivos y en fenómenos que se derivan de éstos por evolución.

En las investigaciones siguientes nos pronunciaremos, por nuestra parte, respecto al principio y a los miembros de la división fundamental.

---

## CAPÍTULO II

### DIVISIÓN DE LAS ACTIVIDADES PSÍQUICAS EN REPRESENTACIONES, JUICIOS Y FENÓMENOS DE AMOR Y OUDIO

---

§ 1. ¿A qué principios nos atendremos al proceder a la división fundamental de los fenómenos psíquicos? Manifiestamente, a los tenidos en cuenta en otras partes, al practicar la clasificación, y de cuyo empleo la ciencia natural nos ofrece más de un ejemplo señalado.

Una clasificación científica debe ser tal, que ordene los objetos de un modo útil a la investigación. A este fin debe ser natural, esto es, debe reunir en una clase lo que se relaciona por naturaleza de un modo más estrecho, y debe separar en clases diversas lo que por naturaleza está relativamente alejado. De aquí que sólo sea posible, suponiendo cierto grado de conocimiento de los objetos; y es regla fundamental de la clasificación, que debe resultar del estudio de los objetos por clasificar y no de una construcción *a priori*. Krug cayó en este error cuando argumentaba de antemano que las actividades psíquicas debían ser de dos géneros: las que se dirigen de fuera adentro y las que se dirigen de dentro afuera. Y también Horwicz pecó contra ese principio cuando, como vimos anteriormente<sup>1</sup>, basándose en observaciones fisiológicas que le mostraban la oposición entre los nervios sensitivos y motores, se aventuró a suponer una oposición análoga entre el pensamiento y el apetito, oposición que penetraría el dominio entero del alma, en vez de tratar de confirmar o rectificar la

<sup>1</sup> Libro I, cap. III, § 5 de mi *Psicol. desde el p. de v. emp.*

división básica usual mediante un estudio más exacto de los fenómenos psíquicos mismos. Ciertamente se comprende muy bien que, dado el atraso de la psicología, se prefiriera llegar a una clasificación semejante, apoyándose en otras investigaciones que no la de los fenómenos psíquicos. Pero si el camino natural es poco accesible todavía, no cabe la esperanza de acercarse más a la meta por ningún otro. Mas quien tome por norma los conocimientos alcanzados hasta ahora acerca de los fenómenos psíquicos, aunque no consiga establecer por hoy una división básica definitivamente buena, la preparará al menos, ya que también aquí como en otras partes, la clasificación y el conocimiento de las propiedades y leyes se perfeccionan mutuamente con la evolución de la ciencia.

§ 2. Los ensayos de división considerados en el capítulo anterior son estimables, por cuanto que han resultado del estudio de los fenómenos psíquicos mismos. Sus autores han atendido también a que los miembros sean naturales, tomando por norma la independencia recíproca de los fenómenos o una disparidad profunda. Mas con esto no se ha dicho que acaso la imperfección de su conocimiento de la esfera psicológica no los haya extraviado en esta aspiración. En todo caso, algunos de estos ensayos no son aprovechables en la misma medida que los otros, tanto porque su fundamento es controvertible todavía, como porque las ventajas, que parecen proporcionar a la investigación, desaparecen a consecuencia de obstáculos especiales.

Aclaremos esto en detalle.

Aristóteles dividió los fenómenos psíquicos en comunes al hombre con los animales y en peculiares al hombre. Si nos ponemos en el punto de vista de la doctrina aristotélica, esta división nos parecerá excelente en muchos respectos. Aristóteles creía que ciertas facultades del alma son exclusivamente propias del hombre, y las consideraba como inmateriales; en cambio, consideraba las comunes a los animales como facultades de un órgano corporal. Admitiendo, pues, la exactitud de sus concepciones, esta división aísla, en el primer miembro, aquellos fenómenos que aparecen aislados de los demás en la naturaleza; y la circunstancia de que los unos sean funciones

de un órgano y los otros no, hace esperar que cada una de las dos clases revelará importantes propiedades y leyes comunes. Pero las opiniones aristotélicas, sobre la base de las cuales la división sería aceptable, contienen muchos puntos impugnables. Muchos niegan que haya fuerzas espirituales propias del hombre en oposición al animal, ni hay unanimidad tampoco acerca de cuáles fenómenos psíquicos sean comunes al hombre con el animal y cuáles no. Mientras Descartes niega a los animales toda actividad psíquica, otros y no insignificantes investigadores hacen participar a las especies animales superiores en todos nuestros fenómenos psíquicos más simples. Estos creen que sus actividades difieren de las nuestras sólo en grado, y opinan que toda la diferencia de sus operaciones se puede explicar por esa diferencia de grado suficientemente cuando, por ejemplo, Aristóteles sostiene que la facultad de los conceptos abstractos, generales, falta a los animales, Locke está de acuerdo con él; pero desde otros y opuestos lados se discute que pueda haber en esto una diferencia fundamental entre las dotes psíquicas del hombre y el animal: los unos pretenden haber demostrado con precisión la existencia de conceptos generales en los animales; los otros, Berkeley a la cabeza, niegan que, en realidad, existan, incluso en el hombre.

La opinión de Descartes no puede extraviarnos, aunque algunos se inclinan recientemente a ella, en atención a los fenómenos reflejos; en cambio, reputados pensadores de direcciones diversas, abogan todavía por la opuesta; y en especial, los berkelyanos se han hecho numerosos en Inglaterra, y empiezan a propagarse también por el continente. Ahora bien; si no se hallara realmente ninguna diferencia cualitativa, como se dice, entre las dotes psíquicas de los hombres y los animales, la división de los fenómenos psíquicos en comunes a los animales y peculiares al hombre, perdería evidentemente mucho de su significación. En todo caso, la contienda de las opiniones y la dificultad de resolverla no nos permiten utilizar esta división como división básica al ordenar nuestra materia.

Además, la ventaja principal que la clasificación pudiera ofrecer a la investigación, en el mejor caso, a saber: el estudio aislado de una parte de nuestros fenómenos psíquicos, es con-

trarrestada esencialmente por el hecho de que sólo de un modo indirecto poseemos un conocimiento de la vida psíquica de los animales. Esta circunstancia, junto con el deseo de no hacer hipótesis no probadas, disuadió al mismo Aristóteles de emplearla como división básica, en la exposición sistemática de su doctrina del alma.

Como vimos, Bain ha dividido los fenómenos psíquicos en fenómenos elementales y en fenómenos que resultan de éstos en el curso de una evolución. También aquí la primera clase comprende fenómenos que aparecen independientes de los demás en la naturaleza. Pero también aquí pasa una cosa análoga a la que acabamos de señalar, a saber: que allí donde aparecen independientes, no pueden ser observados por nosotros directamente. Tampoco son pequeñas las dificultades para formar un juicio seguro sobre el carácter de los primeros comienzos de la vida psíquica. Cuando en años posteriores un estímulo físico provoca una sensación, las disposiciones adquiridas pueden influir sobre el fenómeno, transformándolo poderosamente. Y así encontramos, en efecto, que este campo es hoy un preferente tema de disputa. Por esto, aunque habremos de tener siempre en cuenta el punto de vista de Bain al realizar nuestras investigaciones, mejor será elegir otra norma para la división básica.

De las clasificaciones consideradas restan sólo las que tienen por principio divisorio la diversa referencia al objeto inmanente de la actividad psíquica, o la diversa modalidad de su existencia intencional. Este punto de vista fué el que Aristóteles prefirió a todos los demás al ordenar la materia, y el que los pensadores más diversos de esta última época adoptaron, más o menos conscientemente, con más frecuencia que otro alguno, al proceder a una división básica de los fenómenos psíquicos. Lo que más distingue los fenómenos psíquicos de los físicos es que a aquéllos les es objetivamente inherente algo. Por esto es muy comprensible que las diferencias más profundas en el modo, según el cual algo les es objetivo, constituyan las mejores diferencias de clase entre ellos mismos. Cuanto más se ha desarrollado la psicología, tanto más ha encontrado que las propiedades comunes y las leyes dependen de las diferencias fundamentales en el modo de referirse al objeto,

más que de otras cualesquiera. Y mientras que las clasificaciones citadas anteriormente están expuestas a la objeción de que su utilidad desaparece en gran parte debido a la posición del observador, ésta se halla libre de semejante menoscabo de su valor. Las consideraciones más variadas nos llevan, pues, a utilizar el mismo principio en nuestra división básica. ←

§ 3. Pero ¿cuántas clases supremas y cuáles habremos de distinguir? Hemos visto que no existe unanimidad entre los psicólogos en este respecto. Aristóteles ha distinguido dos clases fundamentales diversas: el pensamiento y el apetito. Pero entre los modernos se ha hecho usual una división tripartita: representación, sentimiento y voluntad (o como se prefiera denominar a estos tres géneros), en vez de aquella bipartición.

Para exponer nuestra opinión sin más tardar, sostenemos también que hay que distinguir tres clases capitales de actividades psíquicas, atendiendo a la diversa modalidad de su referencia a su contenido. Pero estos tres géneros no son los mismos que se establecen comúnmente; y a falta de expresiones más adecuadas, designamos al primero con el nombre de *representación*, al segundo con el nombre de *juicio*, y al tercero con el nombre de *emoción, interés o amor*. ←

Todas estas denominaciones son susceptibles de equívoco; todas se emplean frecuentemente en un sentido más estrecho. Pero nuestro vocabulario no nos ofrece otras expresiones unitarias que correspondan mejor a los conceptos. Y aunque es triste tener que utilizar expresiones de significación fluctuante como términos en definiciones tan importantes, y más aun emplearlas en un sentido quizá desusadamente extenso, esto me parece en nuestro caso mejor que introducir denominaciones completamente nuevas y desconocidas.

Nos hemos explicado con anterioridad acerca de lo que llamamos *representación*. Hablamos de una representación siempre que algo se nos aparece. Cuando vemos algo, nos representamos un color; cuando oímos algo, un sonido; cuando imaginamos algo, un producto de la fantasía. Gracias a la generalidad con que usamos la palabra, pudimos decir que es imposible que la actividad psíquica se refiera de algún modo

a algo que no sea representado<sup>2</sup>. Cuando oigo y comprendo un nombre, me represento lo que designa; y, en general, éste es el fin de los nombres, provocar representaciones<sup>3</sup>.

Entendemos por *juicio* el admitir algo (como verdadero), o rechazarlo (como falso), de conformidad con la acepción filosófica usual. Pero hemos indicado ya que este admitir o rechazar se encuentra también en ciertos casos para los que muchos no usan la expresión *juicio*, como, por ejemplo, en la percepción de los actos psíquicos y en el recuerdo. Y, naturalmente, no dejaremos de subordinar también estos casos a la clase del *juicio*.

Una expresión unitaria, justamente apropiada, falta en general para la tercera clase, cuyos fenómenos denominamos *emociones*, fenómenos del *interés* o fenómenos de *amor*. Según nosotros, esta clase debe comprender todos los fenómenos psíquicos que no están contenidos en las dos primeras clases. Pero se entiende comúnmente por *emociones* sólo los afectos que están ligados a una excitación física notable. La cólera, el miedo, el apetito violento, serán por todo el mundo denominados *emociones*; mas dentro de la generalidad con que nosotros usamos la palabra, debe aplicarse del mismo modo a todo deseo, toda resolución y todo propósito. Kant, por lo menos, se sirvió de la palabra *ánimo* en un sentido todavía más amplio que nosotros, designando todas las facultades psíquicas, incluso la del conocimiento, como facultades del *ánimo*.

También se suele usar la expresión "interés" con preferencia para ciertos actos que pertenecen a la esfera circunscrita aquí, especialmente en los casos en que se suscita afán

<sup>2</sup> V. § 3 del estudio anterior sobre la diferencia entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos.

<sup>3</sup> Meyer (*Psicología de Kant*), Bergman (*De la conciencia*), Wundt (*Psicología fisiológica*), y otros, entienden el concepto de representación de un modo mucho más estrecho, mientras que, por ejemplo, Herbart y Lotze usan este nombre como nosotros. Pasa aquí lo que advertimos anteriormente, tocante al nombre de conciencia (libro II, cap. 2, § 1). Lo mejor será usar el nombre de modo que sirva para llenar un vacío de la terminología. Ahora bien, poseemos otras expresiones para las clases especiales, mientras que no tenemos ninguna otra para nuestra primera clase fundamental. Su empleo en este sentido muy general parece, pues, obligado.

de saber o de novedad. Pero no cabe negar que todo placer o dolor por algo puede denominarse interés —no del todo inadecuadamente—, y que todo deseo, toda esperanza, toda resolución voluntaria es un acto del interés que se toma por algo.

En rigor, habría debido denominar esta clase amor u odio, en vez de decir sencillamente amor; pero he hecho que un nombre represente por sí solo la pareja de términos, en gracia a la brevedad, y porque se piensa incluido el contrario también en otros casos; como, por ejemplo, cuando se designa al *juicio* como un asentimiento, o se habla de los fenómenos del apetito en sentido amplio<sup>4</sup>. Pero, prescindiendo de esto, alguien, acaso, me reprochará que uso el nombre con demasiada amplitud. Es seguro que no en todos sus sentidos abarca la esfera total. Se dice, en efecto, que se ama a un amigo en un sentido, y el vino en otro; amo al amigo por cuanto le deseo bien; el vino, por cuanto lo apetezco y lo gusto con placer, como algo bueno. Pues bien: creo que algo es amado —o, dicho con más exactitud, algo es amado u odiado— en todo acto perteneciente a esta tercera clase, tomado en el sentido que la palabra tiene en el segundo caso. Lo mismo que todo *juicio* toma un objeto por verdadero o falso, así también, de un modo análogo, todo fenómeno perteneciente a la tercera clase toma un objeto por bueno o malo. Disquisiciones posteriores explicarán esto con más detalle, y espero lo pongan completamente fuera de duda.

§ 4. Si comparamos nuestra división tripartita con la que predomina en la psicología, desde Kant, vemos que discrepa de ella en un doble respecto. Divide en dos clases fundamentales los fenómenos que estaban reunidos en la primera clase hasta aquí, y comprende en *un solo* miembro los fenómenos de las dos últimas clases. Habremos de justificarnos en cada uno de estos aspectos.

Pero ¿cómo lograr una justificación semejante? ¿Podremos hacer otra cosa que remitir a la experiencia interna, la

<sup>4</sup> Como Kant, cuando llama facultad apetitiva a una de sus tres facultades fundamentales, y Aristóteles, al emplear ὄρεσις como nombre de una clase fundamental.

cual enseña que la referencia de la conciencia al objeto es una referencia completamente igual o semejante en un caso y fundamentalmente diversa en el otro? Parece que no haya otro medio a nuestra disposición. La experiencia interna es evidentemente el único árbitro capacitado para juzgar en la conciencia sobre la igualdad o diversidad de la referencia intencional. Pero todos nuestros contrarios apelan también a su experiencia interna. ¿Cuya experiencia merecerá ser preferida?

Mas la dificultad no es distinta de la que se presenta en muchos otros casos. También en otros casos sucede que se cometen errores en la observación, ya sea que se pase algo por alto, ya sea que se mezcle o confunda con lo observado algo que se infiere o se añade mentalmente o de otro modo. Pero cuando otros observadores nos llaman la atención, reconocemos el error cometido, sobre todo al renovar la observación. Pues esto habremos de hacer aquí con la esperanza de alcanzar una modificación de las convicciones discrepantes y una general concordancia en esta importante cuestión.

Sin embargo, la experiencia enseña y la psicología explica cómo el reconocimiento del error resulta no poco dificultado, cuando prejuicios antiguos y hondamente arraigados están al lado del error de observación. Entonces no basta contradecir la opinión tradicional e invitar a una nueva observación; tampoco hacer referencia a los puntos en donde residen los errores de observación que se quiere rectificar, y contraponer la verdadera situación, sino que será necesario dirigir a la vez la atención sobre aquellas peculiaridades que guardan relación con ello, y en especial a aquello que, siendo reconocido comúnmente, está en contradicción con la presunta observación. En fin, se debe tratar de descubrir, no sólo el error, sino también el motivo del error.

Pues que todo esto es obligado siempre, lo es también en nuestro caso. Nos esforzaremos, pues, por justificar cuidadosamente de este modo nuestra distinción de la representación y el juicio, en el capítulo próximo, y nuestra reunión del sentimiento y el apetito, en el capítulo que siga al próximo.

## CAPÍTULO III

### LA REPRESENTACIÓN Y EL JUICIO, DOS DISTINTAS CLASES FUNDAMENTALES

§ 1. Cuando decimos que la representación y el juicio son dos distintas clases fundamentales de los fenómenos psíquicos, queremos decir, según lo indicado antes, que son dos modalidades, enteramente diversas, de la conciencia de un objeto. No negamos con esto que todo juicio suponga una representación. Afirmamos que todo objeto juzgado es recibido en la conciencia de un doble modo, como representado y como afirmado o negado. La relación sería análoga a la que la gran mayoría de los filósofos, y Kant no menos que Aristóteles, admiten entre la representación y el apetito, con razón, como vimos. Nada es apetecido que no sea representado; pero el apetito es una segunda modalidad, enteramente nueva y peculiar, de la referencia al objeto; una segunda clase, enteramente nueva, de la recepción del objeto en la conciencia. Nada tampoco es juzgado que no sea representado; pero sostenemos que, en cuanto el objeto de una representación se convierte en el objeto de un juicio afirmativo o negativo, la conciencia entra en una clase completamente nueva de referencia. El objeto está recibido en la conciencia doblemente, como representado y como afirmado o negado; lo mismo que, cuando el apetito se dirige hacia él, es el objeto inherente como representado, a la vez que como apetecido.

Esto, decimos, es lo que la percepción interna y la consideración atenta de los fenómenos del juicio en la memoria nos permiten reconocer claramente.

§ 2. Pero esto no ha impedido que la verdadera relación entre representar y juzgar haya sido desconocida universalmente hasta ahora y, por tanto, debo contar con que mi tesis empiece provocando la mayor desconfianza, aunque no diga sino lo que el testimonio de la percepción interna confirma inmediatamente.

Pero si no se quiere admitir que en el juzgar aparece una segunda manera de referirse la conciencia al objeto, fundamentalmente distinta del mero representar, no se niega, ni se puede negar, que existe alguna diferencia entre uno y otro estado. Quizá una consideración más detallada del punto en que esa diferencia pueda consistir propiamente, aun cuando no sea concebida a nuestro modo, predispondrá a admitir nuestra tesis, mostrando que no es posible dar ninguna respuesta defendible.

→ Si un segundo y peculiar modo de referencia no se añadiese a la representación en el juicio; si el modo de estar el objeto del juicio en la conciencia fuese esencialmente el mismo que corresponde a los objetos en tanto que son representados, sólo podría encontrarse su diferencia, o en una diferencia de contenido (esto es, en una diferencia entre los objetos a los cuales la representación y el juicio se refieren), o en una diferencia en la perfección con que el mismo contenido<sup>1</sup> es pensado por nosotros al representar y al juzgar. Pues entre el acto de pensar, que llamamos representar, y aquel que llamamos juzgar, existe una diferencia interna.

Cierto que A. Bain tuvo la desdichada idea de buscar la diferencia entre el representar y el juzgar, no en estas actividades mentales mismas, sino en las consecuencias enlazadas a ellas. Por el hecho de que, cuando no nos limitamos a representar meramente algo, sino que asentimos a ello, lo toma-

<sup>1</sup> El modo que tengo de usar aquí el nombre "contenido", y que mantengo en esta edición, conforme a mi propósito de reproducir fielmente la edición anterior, apenas es recomendable. Se aleja del uso corriente. Pues nadie diría del juicio "Dios existe" que tiene el mismo contenido que el juicio "Dios no existe", porque tenga el mismo objeto. En las observaciones que añado como apéndice a esta edición, yo mismo he tomado la palabra "contenido", no en este sentido desusado que le doy aquí, sino que me he atenido al usual.

mos por norma de un modo especial en nuestro querer y obrar, pensó que la diferencia entre el asentir y el mero representar, no consiste más que en este flujo sobre la voluntad. El acto de representar, cuando ejerce este influjo, es, según él, una creencia (*belief*), por el solo hecho de ejercerlo. Y, en efecto, ¿de dónde viene que un acto de representar el objeto tenga ese influjo sobre el obrar, y el otro no lo tenga? El mero planteamiento de la cuestión basta para mostrar claramente el error de que Bain se hizo culpable. Esas especiales consecuencias no existirían, si no hubiese un fundamento especial para ello en la naturaleza del pensamiento. Lejos de que la diferencia en las consecuencias haga superflua la hipótesis de una diferencia interna entre la mera representación y el juicio, denuncia enérgicamente esta diferencia interna. Combatido por John Stuart Mill<sup>2</sup>, Bain mismo ha reconocido como errónea la tesis defendida por él en su gran obra sobre las emociones y la voluntad<sup>3</sup>, y en las primeras ediciones de su compendio de psicología, y la ha rechazado en una nota final a la tercera edición de éste<sup>4</sup>.

El viejo Mill<sup>5</sup>, y recientemente Herbert Spencer<sup>6</sup>, han caído en un error análogo. Estos dos filósofos opinan que la representación de una reunión de dos caracteres está unida a la creencia (*belief*), cuando una asociación inseparable entre ambos caracteres se ha formado en la conciencia, esto es, cuando el hábito de representarse unidos dos caracteres se ha hecho tan fuerte que la representación de uno de los caracteres llama al otro a la conciencia y lo enlaza consigo indefectible e irresistiblemente. La creencia —enseñan— no consiste en nada más que en esta asociación inseparable. No vamos a investigar aquí si una asociación inseparable entre los caracteres

<sup>2</sup> En una nota al *Analysis of the phenomena of the human mind*, de James Mill, 2ª edit., I, p. 402.

<sup>3</sup> *The emotions and the will*.

<sup>4</sup> *Mental and moral science*, 3ª edit., London, 1872. Note on the chapter on belief, append., p. 100.

<sup>5</sup> *Anal. of the phenom. of the human mind*, cap. XI.

<sup>6</sup> *Principles of Psychology*, 2ª edit., I, Londres y Edimburgo 1870. Véase sobre esto J. St. Mill, en una nota al capítulo del *Anal.* citado, p. 402.

existe realmente en todo caso en que cierta unión de caracteres es tenida por verdadera, ni si la unión es realmente tenida por verdadera en todos los casos en que una asociación semejante se ha formado. Admitido que ambas cosas sean exactas, es fácil reconocer que esta determinación de la diferencia entre el juicio y la representación no puede bastar, pues si la diferencia indicada fuese la única existente entre el juicio y la representación correspondiente, ambos, considerados en sí mismos, serían un acto de pensamiento completamente idéntico. El hábito de pensar reunidos dos caracteres no es, a su vez, un acto de pensamiento ni la especial constitución de un acto de pensamiento, sino una disposición que se revela única y exclusivamente en sus consecuencias. Y la imposibilidad de pensar uno de dos caracteres sin el otro, tampoco es un acto de pensamiento ni la especial constitución de un acto de pensamiento, sino sólo un grado especialmente elevado de aquella disposición, según la opinión de los filósofos nombrados. Si esta disposición se revela sólo en que la unión de los caracteres es pensada sin excepción, pero enteramente del mismo modo que antes de su adquisición, es claro que, como decíamos, ninguna diferencia existe entre el acto anterior del pensamiento, que sería una mera representación, y el posterior, que sería una creencia. Pero si la disposición se manifiesta en otro modo de influjo, de suerte que tras la adquisición de la disposición el acto de pensar la unión queda modificado y obtiene una constitución especial nueva, entonces es menester decir que la verdadera diferencia entre el asentir y el mero representar reside en esta constitución, no en la asociación inseparable de que procede. Por esto decía yo que el error de James Mill y Herbert Spencer era análogo al de Bain. Así como Bain confundió una peculiaridad de las consecuencias con la peculiaridad interna del asentimiento, así también el viejo Mill y Spencer han hecho valer como peculiaridad de esta modalidad del pensamiento algo que habrían debido considerar, a lo sumo, como la causa de dicha peculiaridad.

§ 3. Queda, pues, asegurado que la diferencia entre representar y juzgar debe ser una diferencia interna entre uno y otro acto de pensamiento. Y si esto es así, vale lo que he-

mos dicho antes, a saber: que quien impugne nuestra concepción del juicio, sólo podrá buscar la diferencia existente entre él y la mera representación en una de estas dos cosas: o en una diferencia entre los objetos pensados, o en una diferencia en la perfección con que son pensados. Consideremos en primer término la última de estas dos hipótesis.

Cuando se trata de una diferencia en la perfección de dos actividades psíquicas, las cuales coinciden tanto en el modo de su referencia al objeto como en el contenido a que se refieren, no cabe hablar más que de una diferencia en la intensidad de uno y otro acto. La cuestión que hemos de investigar no es otra, pues, que la de si la peculiaridad del juicio frente a la representación consiste en que el contenido es pensado con mayor intensidad en el juicio, esto es, si la representación de un objeto se eleva a asentimiento, mediante un aumento de su intensidad. Es evidente que semejante interpretación no puede ser justa. Según ella, el juicio sería una representación más intensa, y la representación un juicio más débil. Pero una cosa representada, por clara y distinta y vivaz que lo sea, no es una cosa juzgada, ni un juicio es una mera representación, por escasa que sea la seguridad con que recaiga. Puede suceder que alguien tome por real algo que se le aparece en la fantasía con febril vivacidad, como si lo viese, lo cual no haría, si se le apareciera en una impresión más débil; pero si bien, en ciertos casos, la mayor intensidad de una representación va acompañada de un asentimiento, no por eso es la representación misma un asentimiento. Por esto, la ilusión puede desaparecer, persistiendo la vivacidad de la representación. Y en otros casos, asentimos a algo con toda seguridad, aunque el contenido del juicio sea representado sin vivacidad alguna. En fin, si el asentimiento a un objeto fuese una representación intensa, ¿cómo concebir el negativo disenti- miento al mismo?

Ciertamente fuera inútil detenernos más en la impugnación de una hipótesis que, de antemano, sólo pocos estarán dispuestos a defender. Veamos más bien si conseguiremos asimismo demostrar que el otro camino por el cual cabría, con mayor apariencia, la esperanza de esquivar nuestra tesis, es imposible.

§ 4. Una opinión muy corriente afirma, en efecto, que juzgar consiste en unir o separar, cosa que se realiza en la esfera de nuestra representación; por lo cual el juicio afirmativo, y, de un modo algo distinto, el negativo, son designados muy frecuentemente, en oposición a la mera representación, como un acto de pensamiento compuesto o relacionante. Comprendido así, lo que constituiría la diferencia entre el juicio y la mera representación, no sería realmente nada más que una diferencia entre el contenido del juicio y el contenido del acto del pensamiento meramente representativo. Pensada cierta clase de unión o relación entre dos caracteres, este pensamiento sería un juicio; en cambio, todo pensamiento que no tuviese por contenido una relación semejante, debería ser llamado mera representación.

Pero también esta opinión es insostenible.

Si admitimos como exacto que cierta clase de unión entre varios caracteres es lo único que forma siempre el contenido de un juicio, esto distinguirá los juicios de algunas representaciones, pero en modo alguno de todas. Pues sucede manifiestamente que un acto de pensamiento, que es una mera representación, tiene por contenido un conjunto de varios caracteres, perfectamente análogo y hasta completamente idéntico al que forma el objeto de un juicio, en otro caso. Si digo: algún árbol es verde, el verde, unido como propiedad a un árbol, forma el contenido de mi juicio. Pero alguien podría preguntarme: ¿es rojo algún árbol? Y yo, no bastante conocedor del reino vegetal y olvidando el color otoñal de las hojas, podría reservarme todo juicio sobre la pregunta. Sin embargo, comprendería la pregunta, y me representaría un árbol rojo, a consecuencia de ella. El rojo, unido como propiedad a un árbol, de un modo enteramente análogo a como antes el verde, formaría entonces el contenido de una representación, con la cual no se daría ningún juicio. Y si alguien sólo hubiese visto árboles con hojas rojas y nunca uno con hojas verdes, y se le preguntase sobre los árboles verdes, comprendería quizá en una mera representación, una reunión de caracteres, no sólo análoga, sino exactamente igual, a la que fué contenido de mi juicio.

James Mill y Herbert Spencer habían reconocido evidentemente esto cuando, al determinar la peculiaridad del juicio, no afirmaron, como la mayoría de los demás, que el contenido del juicio es cierta clase de unión entre caracteres representados, sino que añadieron, como una condición más, que debía existir una asociación inseparable entre ellos. También A. Bain había considerado necesario añadir una característica especial: el influjo del pensamiento sobre el obrar. El error que cometieron fué sólo el de buscar el complemento, no en una peculiaridad interna del acto de juicio, sino en una diferencia de disposiciones o consecuencias. Más feliz estuvo en esto John Stuart Mill, el cual hizo resaltar con gran energía el punto expuesto, y se ha acercado, más que ningún otro filósofo, a una apreciación justa de la diferencia entre la representación y el juicio.

“Es enteramente exacto —dice en su *Lógica*— que cuando juzgamos que “el oro es amarillo”, tenemos la idea del oro y la idea de amarillo, y que ambas ideas deben reunirse en nuestro espíritu. Pero es claro también que esto es sólo una parte de lo que sucede, pues podemos yuxtaponer dos ideas, sin que tenga lugar una creencia, como cuando, por ejemplo, nos limitamos a imaginar una montaña de oro, o cuando no creemos; pues hasta para no creer que Mahoma sea un apóstol de Dios debemos yuxtaponer la idea de Mahoma y la de un apóstol de Dios. Definir lo que sucede, además de la yuxtaposición de dos ideas, en el caso de la afirmación o la negación, es uno de los problemas metafísicos más intrincados”<sup>7</sup>.

En sus notas críticas al *Análisis de los fenómenos del espíritu humano*, de James Mill, profundiza más en el asunto. Combate, en el capítulo sobre la predicación, la opinión que quiere ver en ella la expresión de cierto orden entre las ideas, del mismo modo que ve en el nombre la expresión de una idea aislada. La diferencia característica entre una predicación y otra forma de lenguaje es más bien —afirma por su parte— que la predicación no se limita a poner cierto objeto ante el espíritu, sino que afirma algo sobre él; que no se incita meramente a la representación de cierto orden entre las ideas, sino

<sup>7</sup> *Lógica ded. e ind.*, libro I, cap. 5, § 1.

a la creencia en él, mostrando que este orden es un hecho real<sup>8</sup>. Vuelve repetidamente sobre esto en el mismo capítulo<sup>9</sup> y en capítulos posteriores, como en el capítulo sobre la memoria, la cual, además de la idea de la cosa y de la idea de haberla visto, comprende, entre otros elementos, la *creencia* de haberla visto<sup>10</sup>. Pero donde trata con especial extensión de la naturaleza peculiar del juicio frente a la mera representación es en una larga nota al capítulo "Belief". Vuelve a mostrar claramente que la creencia no puede resolverse en meras representaciones, ni formarse mediante una mera yuxtaposición de representaciones. Se debe reconocer, dice, que todo ensayo para derivar un fenómeno del otro es imposible, y considerar la diferencia entre la representación y el juicio como un hecho último y primordial. "En resumen —pregunta al final de una larga discusión— ¿cuál es para nuestro espíritu la diferencia entre el pensamiento de que existe algo en realidad y la representación de un cuadro esbozado por la fantasía? Confieso que no hallo ninguna salida por la cual se pueda escapar a la opinión de que la diferencia es una diferencia última y primordial<sup>11</sup>. Vemos que J. St. Mill reconoce aquí una diferencia análoga a la que Kant y otros han establecido entre el pensamiento y el sentimiento. Expresada en su lenguaje, la tesis de Mill sería la de que para la representación y la creencia o, como nosotros diríamos, para la representación y el juicio, deben admitirse dos facultades primitivas diferentes.

<sup>8</sup> The characteristic difference between a predication and any other form of speech, is that it does not merely bring to mind a certain object...; it *asserts* something respecting it... Whatever view we adopt of the psychological nature of Belief, it is necessary to distinguish between the mere suggestion to the mind of a certain order among sensations or ideas —such as takes place when we think of the alphabet, or the numeration table— and the indication that this order is an actual fact, which is occurring or which has occurred once or oftener, or which, in certain definite circumstances, always occurs: which are the things indicated as true by an affirmative predication, and as false by a negative one. (*Anal. of the phenom. of the human mind* 2ª edit. cap. IV, sec. 4, note 48, I, p. 162 y e.).

<sup>9</sup> Ibidem, nota 55, I, p. 187.

<sup>10</sup> Ibidem, Cap. X, nota 31, I, p. 329.

<sup>11</sup> "That the distinction is ultimate and primordial". (Ibidem, I, p. 412.)

Pero conforme a nuestro modo de expresarnos, su tesis es la de que la representación y el juicio son dos clases completamente diversas de la referencia a un contenido, dos modalidades fundamentalmente diversas de la conciencia de un objeto.

Admitido, pues, como se ha dicho, que en todo juicio haya realmente una unión o separación de caracteres representados —y John Stuart Mill era, en efecto, de esta opinión<sup>12</sup>—, la peculiaridad esencial del pensamiento que juzga, en oposición al pensamiento que se limita a representar, no consiste en esto. Semejante peculiaridad del contenido distinguiría los juicios de algunas representaciones, pero no de todas. Por lo cual no haría superflua la hipótesis de otra y más característica particularidad, como la que reconocemos en la diferencia del modo de la conciencia.

§ 5. Pero hay más aun. Ni siquiera es exacto que en todo juzgar haya una unión o separación de caracteres representados. El admitir o el rechazar no se dirigen exclusivamente a los conjuntos o las relaciones, como el deseo o la repulsión. También un carácter aislado, que nos representamos, puede ser admitido o rechazado.

Cuando decimos "A existe", esta proposición no es, como muchos han creído y siguen creyendo, una predicación en la cual la existencia, como predicado, es unida con A, como sujeto. El objeto que admitimos no es la unión de un carácter (la existencia) con A, sino A mismo. Igualmente, cuando decimos "A no existe", esto no es una predicación de la existencia respecto de A, en el sentido opuesto; no es una negación de la unión de un carácter (la existencia) con A, sino que A es el objeto que negamos.

A fin de que esto resulte bien claro, llamo la atención sobre el hecho de que quien admite un todo, admite implícita-

<sup>12</sup> Mill la da a conocer en su *Lógica*, al tratar del contenido de los juicios (libro I, cap. V), y en las notas a la citada obra de su padre; por ejemplo, en el pasaje siguiente: "I think it is true, that every assertion, every object of Belief —every thing that can be true or false— that can be and object assent or dissent— is some order of sensations or of ideas: some coexistence or succession of sensations or ideas actually experienced, or supposed capable of being experienced" (Cap. IV, nota 48, p. 162).

mente cada parte del todo. Por tanto, el que admite una unión de caracteres, admite implícitamente cada elemento de la unión. Quien admite que existe un hombre sabio, esto es, la unión de un hombre con el carácter "sabiduría", admite implícitamente que exista un hombre. Apliquemos esto al juicio. "A existe". Si este juicio fuese la admisión de la unión de un carácter (la existencia) con A, la admisión de cada elemento de la unión se hallaría en él implícitamente; por tanto, también la admisión de A. No eludiríamos, pues, el reconocimiento de la simple admisión implícita de A. Mas ¿en qué esta simple admisión implícita de A se distinguiría de la admisión de la unión de A con el carácter de la "existencia", que sería expresada en la proposición "A existe"? Evidentemente, en nada. Vemos, pues, que la admisión de A es el verdadero y pleno sentido de la proposición, o sea que nada sino A es el objeto del juicio.

Consideremos del mismo modo la proposición "A no existe"; quizá su consideración haga más evidente aun la verdad de nuestra concepción. Si quien admite un todo admite implícitamente cada parte del todo, quien niega un todo no niega implícitamente las partes del todo. Quien niega que haya cisnes blancos y azules, no niega implícitamente que haya cisnes blancos. Y es natural; pues con que una parte sea falsa, el todo no puede ser verdadero. Por tanto, quien rechaza una unión de caracteres, no rechaza implícitamente cada uno de los caracteres que son elementos de la unión. Quien, por ejemplo, niega que haya un pájaro sabio, esto, la unión de un pájaro con el carácter de la sabiduría, no niega implícitamente que un pájaro o que la sabiduría existan en realidad. Hagamos aplicación de esto a nuestro caso. Si el juicio "A no existe" fuese la negación de la unión de un carácter (la existencia) con A, A misma no sería negada en modo alguno con ello. Pero nadie sostendría esto último. Antes bien; es claro que nada sino la negación de A, es el sentido de la proposición. Con lo cual nada tampoco sino A es el objeto de este juicio negativo.

<sup>13</sup> Libro II, cap. III, § 1 y ss. de mi *Psic. desde el p. de vista emp.*

§ 6. El hecho de que toda percepción figure entre los juicios, muestra también muy claramente que la predicación no pertenece a la esencia de todo juicio; la percepción es, en efecto, un conocimiento o un asentimiento, aun cuando erróneo. Hemos tocado esto, al hablar de los diversos aspectos de la conciencia interna <sup>13</sup>. Y tampoco lo niegan aquellos pensadores que sostienen que todo juicio consiste en una unión del sujeto y el predicado. Por ejemplo, J. St. Mill lo reconoce de un modo expreso, en distintos lugares, entre otros, en el pasaje citado por nosotros últimamente. No hay, añade aquí, mayor dificultad en considerar como primordial y última la diferencia entre la admisión de una realidad y la representación de un producto de la fantasía, como hemos hecho, que en considerar como primordial la diferencia entre una sensación y una idea. Esta diferencia, sigue diciendo, parece casi la misma, considerada desde un punto de vista distinto <sup>14</sup>. Ahora bien; no podría fácilmente darse nada más evidente e innegable que el hecho de que una percepción no consiste en la unión de un concepto-sujeto con un concepto-predicado, ni se refiere a una unión semejante, sino que el objeto de una percepción *interna* no es otra cosa que un fenómeno psíquico, y el objeto de una percepción *externa* tampoco otra que un fenómeno físico, sonido, olor, u otro semejante. Tenemos aquí, pues, una confirmación muy patente de la verdad de nuestra tesis.

¿O abrigaría duda alguien aún? ¿Se dejará inducir alguien aún a la creencia de que también la percepción consiste en la afirmación de la unión de un carácter (la "existencia") con el fenómeno correspondiente, porque no se dice meramente que se percibe un color, un sonido, que se percibe una visión, una audición, sino también que se percibe que una visión, una audición existe? Semejante desconocimiento de los hechos patentes me parece casi inconcebible. Pero la dis-

<sup>14</sup> Dice: "There is no more difficulty in holding it to be so, than in holding the difference between a sensation and idea to be primordial. It seems almost another aspect of the same difference". Asimismo dice en el curso del mismo tratado: "The difference [between recognising something as a reality in nature, and regarding it as mere thought of our own] presents itself in its most elementary form in the distinction between a sensation and a idea". (Loc. cit., p. 419).

cusión del concepto de existencia hará resaltar de nuevo y con especial claridad lo insostenible de semejante opinión. Varios han opinado que este concepto no puede estar tomado de la experiencia. Nosotros habremos de examinarlo a este respecto, en la investigación sobre las llamadas ideas innatas. Y veremos que procede de la experiencia, pero de la experiencia *interna*, y que ha sido conseguido sólo por atención al juicio. Por lo cual el concepto de existencia no pudo ser predicado en el primer juicio, como no puedo serlo el concepto de juicio. Y por ello se descubre también de esta manera que al menos la primera percepción, la dada en el primer fenómeno psíquico, no pudo consistir en una predicación semejante.

J. St. Mill define en la última (octava) edición de su *Lógica* el concepto de "existencia" del modo siguiente: "Existir —dice—, vale tanto como suscitar o poder suscitar *alguna* (no importa cuáles) sensaciones u otros estados de conciencia" <sup>15</sup>. Aunque no apruebo completamente esta definición, ella bastaría, sin embargo, para hacer bien visible la imposibilidad de que el concepto de "existencia" pudiera ser utilizado como predicado del juicio, en la primera sensación. Pues esta definición coincide con la que nosotros pensamos exponer como exacta, en que la noción de existencia sólo pudo alcanzarse por atención a actividades psíquicas, las cuales, a la inversa, habían de presuponer en aquel caso dicha noción y aplicarla como ya dada.

§ 7. Que no todo juicio se refiere a una unión de caracteres representados, ni implica inevitablemente la predicación de un concepto respecto de otro, es una verdad reconocida habitualmente, aunque no sin excepción. Kant, en su crítica de la prueba ontológica, ha hecho la certera observación de que en una proposición existencial, es decir, en una proposición de la forma "A existe", al existir "no es un predicado real, esto es, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa". "Es meramente —dice— la posición de una cosa o de ciertos caracteres en sí mismos". Pero en vez de explicar que la proposición existencial no es una proposición categórica,

<sup>15</sup> Traducción alemana de Gomperz. Apéndice, III, p. 373.

ni analítica, en el sentido de Kant (esto es, una proposición en la cual el predicado está incluido en el sujeto), ni sintética (esto es, una proposición en la cual el sujeto no comprende en sí el predicado) <sup>16</sup>, Kant se dejó llevar a contar esta proposición entre las sintéticas, opinando que, así como el "es" de la cópula pone habitualmente dos conceptos en relación mutua, el "existe" de la proposición existencial pone "al objeto en relación con mi concepto". "El objeto —dice— se añade sintéticamente a mi concepto" <sup>17</sup>.

Esto era un término medio, turbio y contradictorio. Herbart le puso fin, distinguiendo claramente las proposiciones existenciales de las proposiciones categóricas, como una clase especial <sup>18</sup>. Otros filósofos, y no sólo sus numerosos partidarios, sino hasta cierto punto también aquellos que, como Trendelenburg, polemizan ordinariamente contra la escuela herbartiana, se han adherido a él en este punto <sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Doy también estas definiciones siguiendo a Kant. El hecho de que no se ajusten a los juicios correspondientes (lo cual pondrán de relieve las investigaciones siguientes) no impide que los caractericen suficientemente, a causa de su coincidencia con la opinión que se tiene comúnmente de ellos.

<sup>17</sup> Que Kant contaba los juicios de las proposiciones existenciales entre los juicios categóricos, se ve por el hecho de que no los menciona especialmente en la Relación de los juicios.

En la Edad Media, Tomás de Aquino se ha acercado a la verdad tanto como Kant, y ha sido —notémoslo— reflexionando sobre la misma proposición "Dios existe". Tampoco, según él, el "existe" es un predicado real, sino un signo del asentimiento (*Summ. Theol.*, P. I. Q. 3 A. 4 ad 2). Pero también él considera la proposición como categórica (ibidem), y cree que este juicio contiene una comparación de nuestra representación con su objeto, lo que, según él, pasaría con todo juicio (Q. 16, A. 2). Hemos visto anteriormente que esto es imposible (Cf. libro II, capítulo III, § 2, p. 182 y ss. de mi *Psic. desde el p. de v. emp.*).

<sup>18</sup> Cf. sobre esto Dobrisch: *Lógica*, 3ª ed., p. 61.

<sup>19</sup> *Investigaciones lógicas*, 2ª ed., II, p. 208. Cf. también la cita de Schleiermacher (ibidem, p. 214, nota 1). Indicios de una concepción justa de la proposición existencial se encuentran ya en Aristóteles. Sin embargo, parece no haber llegado a una plena claridad sobre ello. En su *Metafísica*,  $\Theta$  10, enseña que, como la verdad del pensamiento consiste en su concordancia con las cosas, el conocimiento de los objetos simples, por oposición a otros conocimientos, debe ser un acto de pensamiento simple, una percepción (él lo llama un entrar en contacto,

existe realmente en todo caso en que cierta unión de caracteres es tenida por verdadera, ni si la unión es realmente tenida por verdadera en todos los casos en que una asociación semejante se ha formado. Admitido que ambas cosas sean exactas, es fácil reconocer que esta determinación de la diferencia entre el juicio y la representación no puede bastar, pues si la diferencia indicada fuese la única existente entre el juicio y la representación correspondiente, ambos, considerados en sí mismos, serían un acto de pensamiento completamente idéntico. El hábito de pensar reunidos dos caracteres no es, a su vez, un acto de pensamiento ni la especial constitución de un acto de pensamiento, sino una disposición que se revela única y exclusivamente en sus consecuencias. Y la imposibilidad de pensar uno de dos caracteres sin el otro, tampoco es un acto de pensamiento ni la especial constitución de un acto de pensamiento, sino sólo un grado especialmente elevado de aquella disposición, según la opinión de los filósofos nombrados. Si esta disposición se revela sólo en que la unión de los caracteres es pensada sin excepción, pero enteramente del mismo modo que antes de su adquisición, es claro que, como decíamos, ninguna diferencia existe entre el acto anterior del pensamiento, que sería una mera representación, y el posterior, que sería una creencia. Pero si la disposición se manifiesta en otro modo de influjo, de suerte que tras la adquisición de la disposición el acto de pensar la unión queda modificado y obtiene una constitución especial nueva, entonces es menester decir que la verdadera diferencia entre el asentir y el mero representar reside en esta constitución, no en la asociación inseparable de que procede. Por esto decía yo que el error de James Mill y Herbert Spencer era análogo al de Bain. Así como Bain confundió una peculiaridad de las consecuencias con la peculiaridad interna del asentimiento, así también el viejo Mill y Spencer han hecho valer como peculiaridad de esta modalidad del pensamiento algo que habrían debido considerar, a lo sumo, como la causa de dicha peculiaridad.

§ 3. Queda, pues, asegurado que la diferencia entre representar y juzgar debe ser una diferencia interna entre uno y otro acto de pensamiento. Y si esto es así, vale lo que he-

mos dicho antes, a saber: que quien impugne nuestra concepción del juicio, sólo podrá buscar la diferencia existente entre él y la mera representación en una de estas dos cosas: o en una diferencia entre los objetos pensados, o en una diferencia en la perfección con que son pensados. Consideremos en primer término la última de estas dos hipótesis.

Cuando se trata de una diferencia en la perfección de dos actividades psíquicas, las cuales coinciden tanto en el modo de su referencia al objeto como en el contenido a que se refieren, no cabe hablar más que de una diferencia en la intensidad de uno y otro acto. La cuestión que hemos de investigar no es otra, pues, que la de si la peculiaridad del juicio frente a la representación consiste en que el contenido es pensado con mayor intensidad en el juicio, esto es, si la representación de un objeto se eleva a asentimiento, mediante un aumento de su intensidad. Es evidente que semejante interpretación no puede ser justa. Según ella, el juicio sería una representación más intensa, y la representación un juicio más débil. Pero una cosa representada, por clara y distinta y vivaz que lo sea, no es una cosa juzgada, ni un juicio es una mera representación, por escasa que sea la seguridad con que recaiga. Puede suceder que alguien tome por real algo que se le aparece en la fantasía con febril vivacidad, como si lo viese, lo cual no haría, si se le apareciera en una impresión más débil; pero si bien, en ciertos casos, la mayor intensidad de una representación va acompañada de un asentimiento, no por eso es la representación misma un asentimiento. Por esto, la ilusión puede desaparecer, persistiendo la vivacidad de la representación. Y en otros casos, asentimos a algo con toda seguridad, aunque el contenido del juicio sea representado sin vivacidad alguna. En fin, si el asentimiento a un objeto fuese una representación intensa, ¿cómo concebir el negativo disenti- miento al mismo?

Ciertamente fuera inútil detenernos más en la impugnación de una hipótesis que, de antemano, sólo pocos estarán dispuestos a defender. Veamos más bien si conseguiremos asimismo demostrar que el otro camino por el cual cabría, con mayor apariencia, la esperanza de esquivar nuestra tesis, es imposible.

§ 4. Una opinión muy corriente afirma, en efecto, que juzgar consiste en unir o separar, cosa que se realiza en la esfera de nuestra representación; por lo cual el juicio afirmativo, y, de un modo algo distinto, el negativo, son designados muy frecuentemente, en oposición a la mera representación, como un acto de pensamiento compuesto o relacionante. Comprendido así, lo que constituiría la diferencia entre el juicio y la mera representación, no sería realmente nada más que una diferencia entre el contenido del juicio y el contenido del acto del pensamiento meramente representativo. Pensada cierta clase de unión o relación entre dos caracteres, este pensamiento sería un juicio; en cambio, todo pensamiento que no tuviese por contenido una relación semejante, debería ser llamado mera representación.

Pero también esta opinión es insostenible.

Si admitimos como exacto que cierta clase de unión entre varios caracteres es lo único que forma siempre el contenido de un juicio, esto distinguirá los juicios de algunas representaciones, pero en modo alguno de todas. Pues sucede manifiestamente que un acto de pensamiento, que es una mera representación, tiene por contenido un conjunto de varios caracteres, perfectamente análogo y hasta completamente idéntico al que forma el objeto de un juicio, en otro caso. Si digo: algún árbol es verde, el verde, unido como propiedad a un árbol, forma el contenido de mi juicio. Pero alguien podría preguntarme: ¿es rojo algún árbol? Y yo, no bastante conocedor del reino vegetal y olvidando el color otoñal de las hojas, podría reservarme todo juicio sobre la pregunta. Sin embargo, comprendería la pregunta, y me representaría un árbol rojo, a consecuencia de ella. El rojo, unido como propiedad a un árbol, de un modo enteramente análogo a como antes el verde, formaría entonces el contenido de una representación, con la cual no se daría ningún juicio. Y si alguien sólo hubiese visto árboles con hojas rojas y nunca uno con hojas verdes, y se le preguntase sobre los árboles verdes, comprendería quizá en una mera representación, una reunión de caracteres, no sólo análoga, sino exactamente igual, a la que fué contenido de mi juicio.

James Mill y Herbert Spencer habían reconocido evidentemente esto cuando, al determinar la peculiaridad del juicio, no afirmaron, como la mayoría de los demás, que el contenido del juicio es cierta clase de unión entre caracteres representados, sino que añadieron, como una condición más, que debía existir una asociación inseparable entre ellos. También A. Bain había considerado necesario añadir una característica especial: el influjo del pensamiento sobre el obrar. El error que cometieron fué sólo el de buscar el complemento, no en una peculiaridad interna del acto de juicio, sino en una diferencia de disposiciones o consecuencias. Más feliz estuvo en esto John Stuart Mill, el cual hizo resaltar con gran energía el punto expuesto, y se ha acercado, más que ningún otro filósofo, a una apreciación justa de la diferencia entre la representación y el juicio.

“Es enteramente exacto —dice en su *Lógica*— que cuando juzgamos que “el oro es amarillo”, tenemos la idea del oro y la idea de amarillo, y que ambas ideas deben reunirse en nuestro espíritu. Pero es claro también que esto es sólo una parte de lo que sucede, pues podemos yuxtaponer dos ideas, sin que tenga lugar una creencia, como cuando, por ejemplo, nos limitamos a imaginar una montaña de oro, o cuando no creemos; pues hasta para no creer que Mahoma sea un apóstol de Dios debemos yuxtaponer la idea de Mahoma y la de un apóstol de Dios. Definir lo que sucede, además de la yuxtaposición de dos ideas, en el caso de la afirmación o la negación, es uno de los problemas metafísicos más intrincados”<sup>7</sup>.

En sus notas críticas al *Análisis de los fenómenos del espíritu humano*, de James Mill, profundiza más en el asunto. Combate, en el capítulo sobre la predicación, la opinión que quiere ver en ella la expresión de cierto orden entre las ideas, del mismo modo que ve en el nombre la expresión de una idea aislada. La diferencia característica entre una predicación y otra forma de lenguaje es más bien —afirma por su parte— que la predicación no se limita a poner cierto objeto ante el espíritu, sino que afirma algo sobre él; que no se incita meramente a la representación de cierto orden entre las ideas, sino

<sup>7</sup> *Lógica ded. e ind.*, libro I, cap. 5, § 1.

a la creencia en él, mostrando que este orden es un hecho real<sup>8</sup>. Vuelve repetidamente sobre esto en el mismo capítulo<sup>9</sup> y en capítulos posteriores, como en el capítulo sobre la memoria, la cual, además de la idea de la cosa y de la idea de haberla visto, comprende, entre otros elementos, la *creencia* de haberla visto<sup>10</sup>. Pero donde trata con especial extensión de la naturaleza peculiar del juicio frente a la mera representación es en una larga nota al capítulo "Belief". Vuelve a mostrar claramente que la creencia no puede resolverse en meras representaciones, ni formarse mediante una mera yuxtaposición de representaciones. Se debe reconocer, dice, que todo ensayo para derivar un fenómeno del otro es imposible, y considerar la diferencia entre la representación y el juicio como un hecho último y primordial. "En resumen —pregunta al final de una larga discusión— ¿cuál es para nuestro espíritu la diferencia entre el pensamiento de que existe algo en realidad y la representación de un cuadro esbozado por la fantasía? Confieso que no hallo ninguna salida por la cual se pueda escapar a la opinión de que la diferencia es una diferencia última y primordial<sup>11</sup>. Vemos que J. St. Mill reconoce aquí una diferencia análoga a la que Kant y otros han establecido entre el pensamiento y el sentimiento. Expresada en su lenguaje, la tesis de Mill sería la de que para la representación y la creencia o, como nosotros diríamos, para la representación y el juicio, deben admitirse dos facultades primitivas diferentes.

<sup>8</sup> The characteristic difference between a predication and any other form of speech, is that it does not merely bring to mind a certain object...; it *asserts* something respecting it... Whatever view we adopt of the psychological nature of Belief, it is necessary to distinguish between the mere suggestion to the mind of a certain order among sensations or ideas —such as takes place when we think of the alphabet, or the numeration table— and the indication that this order is an actual fact, which is occurring or which has occurred once or oftener, or which, in certain definite circumstances, always occurs: which are the things indicated as true by an affirmative predication, and as false by a negative one. (*Anal. of the phenom. of the human mind* 2ª edit. cap. IV, sec. 4, note 48, I, p. 162 y e.).

<sup>9</sup> Ibidem, nota 55, I, p. 187.

<sup>10</sup> Ibidem, Cap. X, nota 31, I, p. 329.

<sup>11</sup> "That the distinction is ultimate and primordial". (Ibidem, I, p. 412.)

Pero conforme a nuestro modo de expresarnos, su tesis es la de que la representación y el juicio son dos clases completamente diversas de la referencia a un contenido, dos modalidades fundamentalmente diversas de la conciencia de un objeto.

Admitido, pues, como se ha dicho, que en todo juicio haya realmente una unión o separación de caracteres representados —y John Stuart Mill era, en efecto, de esta opinión<sup>12</sup>—, la peculiaridad esencial del pensamiento que juzga, en oposición al pensamiento que se limita a representar, no consiste en esto. Semejante peculiaridad del contenido distinguiría los juicios de algunas representaciones, pero no de todas. Por lo cual no haría superflua la hipótesis de otra y más característica particularidad, como la que reconocemos en la diferencia del modo de la conciencia.

§ 5. Pero hay más aun. Ni siquiera es exacto que en todo juzgar haya una unión o separación de caracteres representados. El admitir o el rechazar no se dirigen exclusivamente a los conjuntos o las relaciones, como el deseo o la repulsión. También un carácter aislado, que nos representamos, puede ser admitido o rechazado.

Cuando decimos "A existe", esta proposición no es, como muchos han creído y siguen creyendo, una predicación en la cual la existencia, como predicado, es unida con A, como sujeto. El objeto que admitimos no es la unión de un carácter (la existencia) con A, sino A mismo. Igualmente, cuando decimos "A no existe", esto no es una predicación de la existencia respecto de A, en el sentido opuesto; no es una negación de la unión de un carácter (la existencia) con A, sino que A es el objeto que negamos.

A fin de que esto resulte bien claro, llamo la atención sobre el hecho de que quien admite un todo, admite implícita-

<sup>12</sup> Mill la da a conocer en su *Lógica*, al tratar del contenido de los juicios (libro I, cap. V), y en las notas a la citada obra de su padre; por ejemplo, en el pasaje siguiente: "I think it is true, that every assertion, every object of Belief —every thing that can be true or false— that can be and object assent or dissent— is some order of sensations or of ideas: some coexistence or succession of sensations or ideas actually experienced, or supposed capable of being experienced" (Cap. IV, nota 48, p. 162).

mente cada parte del todo. Por tanto, el que admite una unión de caracteres, admite implícitamente cada elemento de la unión. Quien admite que existe un hombre sabio, esto es, la unión de un hombre con el carácter "sabiduría", admite implícitamente que exista un hombre. Apliquemos esto al juicio. "A existe". Si este juicio fuese la admisión de la unión de un carácter (la existencia) con A, la admisión de cada elemento de la unión se hallaría en él implícitamente; por tanto, también la admisión de A. No eludiríamos, pues, el reconocimiento de la simple admisión implícita de A. Mas ¿en qué esta simple admisión implícita de A se distinguiría de la admisión de la unión de A con el carácter de la "existencia", que sería expresada en la proposición "A existe"? Evidentemente, en nada. Vemos, pues, que la admisión de A es el verdadero y pleno sentido de la proposición, o sea que nada sino A es el objeto del juicio.

Consideremos del mismo modo la proposición "A no existe"; quizá su consideración haga más evidente aun la verdad de nuestra concepción. Si quien admite un todo admite implícitamente cada parte del todo, quien niega un todo no niega implícitamente las partes del todo. Quien niega que haya cisnes blancos y azules, no niega implícitamente que haya cisnes blancos. Y es natural; pues con que una parte sea falsa, el todo no puede ser verdadero. Por tanto, quien rechaza una unión de caracteres, no rechaza implícitamente cada uno de los caracteres que son elementos de la unión. Quien, por ejemplo, niega que haya un pájaro sabio, esto, la unión de un pájaro con el carácter de la sabiduría, no niega implícitamente que un pájaro o que la sabiduría existan en realidad. Hagamos aplicación de esto a nuestro caso. Si el juicio "A no existe" fuese la negación de la unión de un carácter (la existencia) con A, A misma no sería negada en modo alguno con ello. Pero nadie sostendría esto último. Antes bien; es claro que nada sino la negación de A, es el sentido de la proposición. Con lo cual nada tampoco sino A es el objeto de este juicio negativo.

<sup>13</sup> Libro II, cap. III, § 1 y ss. de mi *Psic. desde el p. de vista emp.*

§ 6. El hecho de que toda percepción figure entre los juicios, muestra también muy claramente que la predicación no pertenece a la esencia de todo juicio; la percepción es, en efecto, un conocimiento o un asentimiento, aun cuando erróneo. Hemos tocado esto, al hablar de los diversos aspectos de la conciencia interna <sup>13</sup>. Y tampoco lo niegan aquellos pensadores que sostienen que todo juicio consiste en una unión del sujeto y el predicado. Por ejemplo, J. St. Mill lo reconoce de un modo expreso, en distintos lugares, entre otros, en el pasaje citado por nosotros últimamente. No hay, añade aquí, mayor dificultad en considerar como primordial y última la diferencia entre la admisión de una realidad y la representación de un producto de la fantasía, como hemos hecho, que en considerar como primordial la diferencia entre una sensación y una idea. Esta diferencia, sigue diciendo, parece casi la misma, considerada desde un punto de vista distinto <sup>14</sup>. Ahora bien; no podría fácilmente darse nada más evidente e innegable que el hecho de que una percepción no consiste en la unión de un concepto-sujeto con un concepto-predicado, ni se refiere a una unión semejante, sino que el objeto de una percepción *interna* no es otra cosa que un fenómeno psíquico, y el objeto de una percepción *externa* tampoco otra que un fenómeno físico, sonido, olor, u otro semejante. Tenemos aquí, pues, una confirmación muy patente de la verdad de nuestra tesis.

¿O abrigaría duda alguien aún? ¿Se dejará inducir alguien aún a la creencia de que también la percepción consiste en la afirmación de la unión de un carácter (la "existencia") con el fenómeno correspondiente, porque no se dice meramente que se percibe un color, un sonido, que se percibe una visión, una audición, sino también que se percibe que una visión, una audición existe? Semejante desconocimiento de los hechos patentes me parece casi inconcebible. Pero la dis-

<sup>14</sup> Dice: "There is no more difficulty in holding it to be so, than in holding the difference between a sensation and idea to be primordial. It seems almost another aspect of the same difference". Asimismo dice en el curso del mismo tratado: "The difference [between recognising something as a reality in nature, and regarding it as mere thought of our own] presents itself in its most elementary form in the distinction between a sensation and a idea". (Loc. cit., p. 419).

cusión del concepto de existencia hará resaltar de nuevo y con especial claridad lo insostenible de semejante opinión. Varios han opinado que este concepto no puede estar tomado de la experiencia. Nosotros habremos de examinarlo a este respecto, en la investigación sobre las llamadas ideas innatas. Y veremos que procede de la experiencia, pero de la experiencia *interna*, y que ha sido conseguido sólo por atención al juicio. Por lo cual el concepto de existencia no pudo ser predicado en el primer juicio, como no puedo serlo el concepto de juicio. Y por ello se descubre también de esta manera que al menos la primera percepción, la dada en el primer fenómeno psíquico, no pudo consistir en una predicación semejante.

J. St. Mill define en la última (octava) edición de su *Lógica* el concepto de "existencia" del modo siguiente: "Existir —dice—, vale tanto como suscitar o poder suscitar *alguna* (no importa cuáles) sensaciones u otros estados de conciencia" <sup>15</sup>. Aunque no apruebo completamente esta definición, ella bastaría, sin embargo, para hacer bien visible la imposibilidad de que el concepto de "existencia" pudiera ser utilizado como predicado del juicio, en la primera sensación. Pues esta definición coincide con la que nosotros pensamos exponer como exacta, en que la noción de existencia sólo pudo alcanzarse por atención a actividades psíquicas, las cuales, a la inversa, habían de presuponer en aquel caso dicha noción y aplicarla como ya dada.

§ 7. Que no todo juicio se refiere a una unión de caracteres representados, ni implica inevitablemente la predicación de un concepto respecto de otro, es una verdad reconocida habitualmente, aunque no sin excepción. Kant, en su crítica de la prueba ontológica, ha hecho la certera observación de que en una proposición existencial, es decir, en una proposición de la forma "A existe", al existir "no es un predicado real, esto es, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa". "Es meramente —dice— la posición de una cosa o de ciertos caracteres en sí mismos". Pero en vez de explicar que la proposición existencial no es una proposición categórica,

<sup>15</sup> Traducción alemana de Gomperz. Apéndice, III, p. 373.

ni analítica, en el sentido de Kant (esto es, una proposición en la cual el predicado está incluido en el sujeto), ni sintética (esto es, una proposición en la cual el sujeto no comprende en sí el predicado) <sup>16</sup>, Kant se dejó llevar a contar esta proposición entre las sintéticas, opinando que, así como el "es" de la cópula pone habitualmente dos conceptos en relación mutua, el "existe" de la proposición existencial pone "al objeto en relación con mi concepto". "El objeto —dice— se añade sintéticamente a mi concepto" <sup>17</sup>.

Esto era un término medio, turbio y contradictorio. Herbart le puso fin, distinguiendo claramente las proposiciones existenciales de las proposiciones categóricas, como una clase especial <sup>18</sup>. Otros filósofos, y no sólo sus numerosos partidarios, sino hasta cierto punto también aquellos que, como Trendelenburg, polemizan ordinariamente contra la escuela herbartiana, se han adherido a él en este punto <sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Doy también estas definiciones siguiendo a Kant. El hecho de que no se ajusten a los juicios correspondientes (lo cual pondrán de relieve las investigaciones siguientes) no impide que los caractericen suficientemente, a causa de su coincidencia con la opinión que se tiene comúnmente de ellos.

<sup>17</sup> Que Kant contaba los juicios de las proposiciones existenciales entre los juicios categóricos, se ve por el hecho de que no los menciona especialmente en la Relación de los juicios.

En la Edad Media, Tomás de Aquino se ha acercado a la verdad tanto como Kant, y ha sido —notémoslo— reflexionando sobre la misma proposición "Dios existe". Tampoco, según él, el "existe" es un predicado real, sino un signo del asentimiento (*Summ. Theol.*, P. I. Q. 3 A. 4 ad 2). Pero también él considera la proposición como categórica (*ibidem*), y cree que este juicio contiene una comparación de nuestra representación con su objeto, lo que, según él, pasaría con todo juicio (Q. 16, A. 2). Hemos visto anteriormente que esto es imposible (Cf. libro II, capítulo III, § 2, p. 182 y ss. de mi *Psic. desde el p. de v. emp.*).

<sup>18</sup> Cf. sobre esto Dobrisch: *Lógica*, 3ª ed., p. 61.

<sup>19</sup> *Investigaciones lógicas*, 2ª ed., II, p. 208. Cf. también la cita de Schleiermacher (*ibidem*, p. 214, nota 1). Indicios de una concepción justa de la proposición existencial se encuentran ya en Aristóteles. Sin embargo, parece no haber llegado a una plena claridad sobre ello. En su *Metafísica*,  $\Theta$  10, enseña que, como la verdad del pensamiento consiste en su concordancia con las cosas, el conocimiento de los objetos simples, por oposición a otros conocimientos, debe ser un acto de pensamiento simple, una percepción (él lo llama un entrar en contacto,

Pero todavía hay más. Aunque no todos los pensadores reconocen como exacta la concepción de la proposición existencial defendida por nosotros, todos, sin excepción, conceden al presente otra verdad, de la cual esta concepción puede deducirse con el mayor rigor. Aun aquellos que interpretan mal la naturaleza del "existe" y del "no existe" de la proposición existencial aprecian con completa exactitud el "es" y "no es", que se añaden como cópula a un sujeto y un predicado. Aunque creen que el "existe" y el "no existe" de la proposición existencial designan algo por sí solos y añaden la representación del predicado "existencia" a la representación del sujeto, para enlazarlos mutuamente, reconocen, por el contrario, respecto de la cópula, que se limita a completar la expresión de las representaciones, convirtiéndolas en la expresión de un juicio afirmativo o negativo, careciendo en sí mismas de toda significación. Oigamos, por ejemplo, a J. St. Mill, que es nuestro adversario en la concepción de la proposición existencial: "Un predicado y un sujeto —dice— son todo lo necesario para formar un juicio. Pero como por la mera yuxtaposición de dos nombres no podemos descubrir que son un predicado y un sujeto, esto es, que uno de ellos debe ser afirmado o negado del otro, es menester un modo o una forma que lo dé a conocer, algún signo que sirva para distinguir una predicación de cualquier otra forma oral... Esta función es ejercida habitualmente en una afirmación, por la palabra "es", y en una negación, por "no es", o por otra parte del verbo "ser". Esta pa-

θησειν), y no una unión o separación de caracteres. En el escrito *De Interpretatione* (cap. III) dice claramente que el "ser" de la cópula no significa por sí nada, como un nombre, sino que completa sólo la expresión de un juicio, y nunca ha distinguido de este "ser" de la cópula el "existir" de la proposición existencial, como algo esencialmente diverso y como algo que tiene ya de suyo una significación. Zeller dice, con razón: "Aristóteles no dice en ninguna parte que toda proposición, incluso la proposición existencial, considerada lógicamente, conste de tres partes". Y hace notar cómo muchas cosas inducen más bien a admitir una opinión opuesta en Aristóteles (*Filos. de los griegos*, II, 2, p. 158, n. 2). Siendo esto exacto, Aristóteles no habría sido superado por la teoría de la lógica posterior, como Zeller parece creer, sino, al contrario, habría anticipado aquí, como en muchos otros puntos, una concepción más exacta. (Cf. también la reproducción de la teoría aristotélica en Santo Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, P. 1, Q. 85, A. 5).

labra, que sirve como signo de la predicación, se llama "cópula"<sup>20</sup>. Distingue luego expresamente de este "es" o "no es" de la cópula, el "existe" que encierra el concepto de la existencia en su significación. Esta es la teoría, no sólo de Mill, sino —se puede decir— de cuantos no coinciden con nosotros en la concepción de la proposición existencial. Además de los lógicos, defiéndenla también gramáticos y lexicógrafos<sup>21</sup>. Y cuando J. St. Mill dice que James Mill desarrolló claramente por vez primera esta concepción<sup>22</sup>, carece por completo de razón. La habría podido encontrar expuesta enteramente igual por ejemplo, en la *Lógica* de Port Royal<sup>23</sup>.

Pues bien; no se necesita más que esta concesión que todos nuestros contrarios hacen tocante a la cópula, para inferir de ella, con necesidad, que tampoco al "existe" y "no existe" de la proposición existencial puede ser atribuída otra función. Pues se puede mostrar, con la mayor claridad, que toda proposición categórica puede traducirse en una proposición existencial, sin ninguna alteración del sentido, y que entonces el "existe" y "no existe" de la proposición existencial ocupa el lugar de la cópula.

Voy a demostrarlo con algunos ejemplos.

La proposición categórica "algún hombre está enfermo" tiene el mismo sentido que la proposición existencial "un hombre enfermo existe" o "hay un hombre enfermo".

La proposición categórica "ninguna piedra es viva" tiene el mismo sentido que la proposición existencial "una piedra viva no existe" o "no hay una piedra viva".

La proposición categórica "todos los hombres son mortales" tiene el mismo sentido que la proposición existencial "un hombre inmortal no existe" o "no hay un hombre inmortal"<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> *Lógica ded. e induct.* Trad. de Schiel, I, p. 93.

<sup>21</sup> Cf., por ejemplo, el *Diccionario de la Lengua alemana*, de Heyse.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>23</sup> *Logique ou l'art de penser*, IIe partie, chap. III.

<sup>24</sup> La lógica usual considera los juicios "todos los hombres son mortales" y "ningún hombre es inmortal" como equivalentes (cf., por ejemplo, Ueberweg, *Lógica*, parte 5ª, § 96 2ª ed., p. 235); en verdad, son idénticos.

La proposición categórica "algun hombre no es docto" tiene el mismo sentido que la proposición existencial "un hombre indocto existe" o "hay un hombre indocto".

Como las cuatro clases de juicios categóricos que los lógicos suelen distinguir<sup>25</sup> están representados en los cuatro ejemplos elegidos, la posibilidad de la transformación verbal de las proposiciones categóricas en proposiciones existenciales queda probada universalmente; y es claro que el "existe" y "no existe" de la proposición existencial no es nada más que un equivalente de la cópula y no predicado, y carece enteramente de significación, tomado por sí solo.

Pero la reducción de las cuatro proposiciones categóricas a proposiciones existenciales, dada por nosotros, es exacta en realidad? Quizá sería combatida precisamente por parte de Herbart, a quien apelamos antes como testigo; pues su interpretación de las proposiciones categóricas era completamente distinta de la nuestra: creía que toda proposición categórica expresa un juicio hipotético; que el predicado sólo es afirmado o negado del sujeto sobre cierta hipótesis; esto es, sobre la hipótesis de la existencia del sujeto; en lo cual precisamente basaba su demostración de que la proposición existencial no puede considerarse como una proposición categórica<sup>26</sup>. Según nosotros, por el contrario, la proposición categórica corresponde a un juicio que se puede expresar igualmente en la forma existencial, y las proposiciones categóricas verdaderamente afirmativas contienen implícita la admisión del sujeto<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Los particulares afirmativos, los universales negativos y los erróneamente llamados universales afirmativos y particulares negativos; en verdad, como la anterior reducción a la forma existencial permite reconocer claramente, ningún juicio afirmativo es universal (o habría que llamar universal al juicio con materia individual), ni ningún juicio negativo particular.

<sup>26</sup> Cf. Drobisch: *Logica*, 3ª ed., p. 59 y ss.

<sup>27</sup> Las verdaderamente afirmativas son la llamada particular afirmativa y la llamada particular negativa, según lo advertido en una nota anterior. Las proposiciones verdaderamente negativas, a las cuales las universales afirmativas pertenecen también, no contienen, naturalmente, la admisión del sujeto, puesto que no afirman nada, sino que niegan. Una explicación anterior revela por qué no contienen tampoco la negación del sujeto.

Pero aunque aprobamos la opinión de Herbart sobre el "existe" de la proposición existencial, no podemos estar de acuerdo con su modo de deducirla; antes bien, esto nos parece un ejemplo que confirma de manera señalada la observación de Aristóteles: que premisas erróneas pueden conducir a una conclusión cierta. Es fuerte y aun imposible pretensión, la de creer que la proposición "algun hombre pasea", o la reducida antes, "algun hombre está enfermo", contienen la hipótesis tácita: "si hay un hombre". Y asimismo, que la proposición "algun hombre no es docto" parta de igual hipótesis, no sólo no es cierto, sino que no tiene la menor apariencia de verdad. En la proposición "ninguna piedra es viva", no sabría decir que significación pueda tener la restricción: "si hay una piedra". Si no hubiese ninguna piedra, el decir que no hay ninguna piedra viva, sería entonces seguramente tan cierto como ahora, que existen piedras. Sólo en el ejemplo "todos los hombres son mortales", una de las proposiciones, habitualmente llamadas universales afirmativas, puede parecer que una condición restrictiva está contenida en ella. La proposición parecer afirmar la unión de "hombre" y "mortal". Esta unión de hombre y mortal no existe ningún hombre. Sin embargo, la existencia de un hombre no puede inferirse de la proposición "todos los hombres son mortales". De este modo, la proposición parece afirmar la unión de hombre y mortal sólo sobre la hipótesis de la existencia de un hombre. Pero una mirada a la proposición existencial, equivalente a esta proposición categórica, resuelve toda la dificultad, mostrando que esta proposición no es, en verdad, una afirmación, sino una negación, y por esto pasa con ella algo análogo a lo que acabamos de advertir sobre la proposición "ninguna piedra es viva".

Por lo demás, si he combatido la teoría herbartiana de que todas las proposiciones categóricas son proposiciones hipotéticas, lo he hecho sólo para justificar en detalle las reducciones en proposiciones existenciales que he dado arriba; pero no porque esta reducción fuera imposible, en el caso de que Herbart tuviese razón. Al contrario, lo mismo que dije de las proposiciones categóricas, digo de las hipotéticas: también todas estas pueden envolverse en la forma existencial, y en-

tonces resulta que son proposiciones puramente negativas. Un ejemplo bastará para mostrar cómo el mismo juicio puede expresarse en la forma de una proposición hipotética, en la de una categórica y en la de una existencial, sin la menor alteración. La proposición "si un hombre obra mal, se daña a sí mismo", es una proposición hipotética, pero su sentido es el mismo que el de la proposición categórica "todos los hombres que obran mal se dañan a sí mismos". Y ésta tiene igual significación que la proposición existencial "un hombre que obre mal y no se dañe a sí mismo, no existe", o, algo mejor expresado, "no hay ningún hombre que obre mal y no se dañe a sí mismo". La pesadez que la expresión del juicio tiene en la forma existencial, explica que el lenguaje haya inventado otras envolturas sintácticas; pero en la diversidad de las tres proposiciones no hay más que una diferencia de expresión verbal, aunque el célebre filósofo de Koenigsberg se dejara arrastrar por tales diferencias, hasta el punto de admitir fundamentales distinciones en los juicios y basar categorías *a priori* especiales sobre esta "relación de los juicios".

La reductibilidad de las proposiciones categóricas, más aun, la reductibilidad de todas las proposiciones, que expresan un juicio, a proposiciones existenciales, es indudable<sup>28</sup>. Y

<sup>28</sup> Quedan ciertos casos en los cuales esta reductibilidad podría ser combatida por motivos especiales. Aunque no quiero, por causa de ellos, detener la marcha de la investigación en el texto (pues muchos lectores no verán motivo para ello), por otro lado me parece conveniente considerarlos, al menos, en una nota. J. St. Mill, al querer explicar en su *Lógica* la distinta naturaleza del "ser" de la cópula y del "existe" de la proposición existencial, el cual implica según él, el concepto de la existencia, apela a la proposición "un centauro es una invención de los poetas". "Esta proposición —dice— no puede predicar una existencia, pues al contrario, resulta de ella que el sujeto no posee una existencia real" (libro I, cap. IV, § 1). Otra vez aduce, con análogo fin, la proposición "Júpiter es un *non-ens*". En efecto, estas proposiciones son de tal índole, que su reductibilidad a proposiciones existenciales parece apenas posible. En mi correspondencia con Mill había yo planteado una vez la cuestión de las proposiciones existenciales y, en especial, hecho valer la posibilidad de reducir toda proposición a una proposición existencial, contra la tesis de que el "existe" de ésta fuese respecto del de la cópula lo que él creía. En su respuesta, Mill persistía en su antigua interpretación. Y aunque no contradecía expresamente la reductibilidad de todas las demás proposiciones o proposiciones existenciales, defendida por mí, sospeché no haberle ex-

esto sirve, por doble modo, para refutar la *errónea opinión* de aquellos que quieren hallar la diferencia esencial entre el juicio y la representación, en que el juicio tiene por contenido una reunión de caracteres. Primero, el "existe" de la proposición existencial entra en lugar de la cópula en la reducción de la proposición categórica a la existencial, y permite reconocer que no contiene un predicado, como ésta tampoco lo contiene. Además, se ve muy evidentemente cómo la unión de varios miembros, que se creía tan esencial para la naturaleza universal y particular de los juicios, la combinación de

puesto con bastante evidencia este punto de mi demostración. Volví sobre él y examiné especialmente los ejemplos de su *Lógica*. Como encuentro precisamente un borrador de la carta entre mis papeles, voy a reproducir literalmente la pequeña discusión: "No será inútil —escribía yo— mostrar especialmente la posibilidad de semejante reducción en una proposición que usted aduce en su *Lógica*, por decirlo así, como un ejemplo en que es visible lo contrario. La proposición "un centauro es una invención de los poetas" exige, como usted advierte con razón, no que un centauro exista, sino, antes bien, lo contrario. Pero para ser verdadera exige, por lo menos, que exista alguna otra cosa, esto es, una ficción de los poetas, que reúna partes del organismo humano con partes del caballo, de un modo singular. Si no hubiese una ficción de los poetas, si no hubiese un centauro fingido por los poetas, la proposición sería falsa; y su significación no es, efectivamente, sino ésta: "hay una ficción poética que imagina reunidos en un ser vivo un busto humano y el cuerpo de un caballo", o (lo que dice lo mismo) "hay un centauro *fingido por los poetas*". Cosa semejante pasa cuando digo: "Júpiter es un *non-ens*", o sea: es algo que existe meramente en la fantasía, pero no en la realidad. La verdad de la proposición no exige que haya un Júpiter, pero sí que haya otra cosa. Si no hubiese *algo que existiera meramente en la representación*, la proposición no sería verdadera. El motivo especial por el cual se propende a dudar de la reductibilidad de las proposiciones como "el centauro es una ficción" a proposiciones existenciales consiste en una relación de sus predicados con sus sujetos, relación inadvertida hasta aquí por los lógicos, a mi parecer. Análogamente a lo que los adjetivos son para el sustantivo a que se añaden, los predicados son, para el sujeto unido con ellos, de ordinario algo que enriquece el concepto mediante caracteres nuevos, pero a veces algo que lo modifica. Lo primero pasa, por ejemplo, cuando digo "un hombre es *docto*"; lo segundo, cuando digo "un hombre está *muerto*". Un hombre docto es un hombre, pero un hombre muerto no es un hombre. Luego la proposición "hay un hombre muerto" no supone la existencia de un hombre, sino sólo la de un hombre *muerto*, para ser verdadera. Análogamente, la proposición "un centauro es una ficción" no exige que haya un centauro sino un centauro fingido, esto es, la ficción de un centauro, etcétera". Acaso esta explicación sirva para remover una objeción que

sujeto y predicado, de antecedente y consecuente, etc., es sólo, en verdad, cosa de expresión verbal.

Si se hubiese reconocido esto desde un principio, no se le habría ocurrido a nadie la idea de distinguir las representaciones y los juicios diciendo que el contenido de las primeras es una idea simple y el contenido de los últimos una idea compuesta. Pues, en verdad, no existe la menor diferencia por lo que toca al contenido. El que afirma, el que niega y el que incierto pregunta, tienen el mismo objeto en la conciencia: el último, representándose meramente; los dos primeros, a la

podría haber surgido en alguien. Por lo que toca al propio Mill, resultó que no le había sido necesaria, pues me respondió el 6 de febrero de 1873: "You dit not, as you seem to suppose fail to convince me of the invariable convertibility of all categorical affirmative propositions into predications of existence (quiere decir proposiciones existenciales afirmativas, que yo, naturalmente, no había denominado "predicaciones de existencia"). The suggestion was new to me, but I at once saw its truth when pointed out. It is not on that point that our difference hinges", etc. Pero a pesar de conceder la reductibilidad de todas las proposiciones categóricas a proposiciones existenciales, Mill mantenía, como anteriormente, su opinión de que el "existe" y "no existe" de éstas contiene el concepto de la "existencia" como predicado. Ello se revela, en efecto, en el pasaje citado de su carta, y lo expresaba más resueltamente aun en el siguiente. Pero no decía cómo podía sostener entonces su teoría de la cópula. Consecuentemente, hubiera debido abandonarlo y transformar esencialmente muchas cosas más en su *Lógica* (como, por ejemplo, el libro I, capítulo V, § 5). Habiendo aceptado su invitación a visitarlo durante el verano en Aviñón, esperaba poder entenderme más fácilmente de palabra con él sobre estas y otras cuestiones que había entre nosotros, y no insistí sobre el punto. Pero su repentina muerte frustró mis esperanzas.

Añadiré sólo una breve observación a mi discusión con Mill. Las proposiciones como "un hombre está muerto" no pueden llamarse categóricas, en el verdadero sentido de la palabra, porque muerto no encierra un atributo, sino, como queda dicho, una modificación del sujeto. ¿Qué se diría del razonamiento categórico siguiente?: "todos los hombres son seres vivos; algún hombre está muerto; luego algún muerto es un ser vivo". Sin embargo, sería un silogismo válido de la tercera figura, si la menor fuera una verdadera proposición categórica. Si, con Kant, admitiéramos diversas clases de "relación" de los juicios correspondientes a estas diversas formas de predicación, tendríamos que hacer nuevos descubrimientos "trascendentales". Pero, en verdad, la especial fórmula de predicación queda fácilmente eliminada, pues que la proposición existencial "hay un hombre muerto" afirma enteramente lo mismo. Espero, pues, que en adelante no se confundirán diferencias verbales con diferencias de pensamiento.

vez, representándose y admitiéndolo o rechazándolo. Todo objeto que es contenido de una representación *puede ser* contenido de un juicio, según las circunstancias. ←

§ 8. Echemos una rápida ojeada sobre la marcha de nuestra investigación en sus momentos esenciales. Decíamos que aunque no se conceda que entre la representación y el juicio existe la misma diferencia que entre la representación y el apetito, esto es, una diferencia en el modo de la referencia al objeto, sin embargo, nadie niega que deba reconocerse *alguna diferencia* entre ambos. Esta diferencia no puede ser evidentemente una diferencia meramente externa, una mera diversidad de causas o de consecuencias. Esta diferencia, si se excluye la diferencia en el modo de la referencia, sólo puede concebirse de dos maneras: o como una diferencia en *lo pensado*, o como una diferencia en la *intensidad con que es pensado*. Hemos examinado ambas hipótesis. La segunda resultó indefensible en seguida. Pero también la primera, a la cual al principio podía haber cierta propensión, resultó completamente insostenible al considerarla en detalle. Aunque una opinión todavía muy corriente sostenga que la representación se refiere a un objeto simple, y el juicio a un objeto compuesto, a una unión o separación, demostramos, por el contrario, que también las meras representaciones tienen por contenido estos objetos compuestos, y los juicios, aquellos objetos simples. Mostramos que la unión de un sujeto y un predicado, y otras combinaciones semejantes, no pertenecen a la esencia del juicio. Lo probamos mediante la consideración de la proposición existencial, afirmativa, y negativa; lo confirmamos basándonos en nuestras percepciones y en especial en nuestras primeras percepciones, y, por último mediante la reducción de las proposiciones categóricas, y aun de todas las clases de proposiciones, a proposiciones existenciales. Lo que constituye la peculiaridad del juicio frente a la representación, no puede ser, pues, ni una diferencia de contenido, ni una diferencia de intensidad. No queda otro recurso, pues, sino concebir la peculiaridad del dato que, según nuestra tesis, se ofrece inmediatamente en la experiencia interna.

§ 9. Creo que esta dilucidación constituye una sólida confirmación de nuestra tesis y que deshace toda duda sobre ella. Sin embargo, vamos a esclarecer, desde otro punto de vista, la diferencia entre la representación y el juicio, dada la fundamental importancia de la cuestión. No sólo la imposibilidad de explicar la diferencia de otro modo, sino muchas más cosas denuncian la verdad que, según nuestra tesis, se ofrece inmediatamente en la experiencia interna.

Comparemos, a este fin, la relación entre la representación y el juicio con la relación entre dos clases de fenómenos cuya honda diversidad en la referencia al objeto está fuera de duda: con la relación entre las representaciones y los fenómenos de amor y odio. Así como un objeto que es a la vez representado y amado, o a la vez representado y odiado, están intencionalmente en la conciencia de doble modo, así también ocurre esto mismo con respecto a un objeto que nos representamos y afirmamos a la vez, o que a la vez nos representamos y negamos.

Todas las circunstancias son análogas aquí y allí; todas muestran que si, en el primer caso, a la primera modalidad de la conciencia se añade una segunda modalidad de la conciencia fundamentalmente distinta, otro tanto sucede también en el otro caso.

Considerémoslo en detalle.

Entre las representaciones no encontramos otras *antítesis* que la de los objetos aprehendidos en ellas. Por cuanto el calor y el frío, la luz y la oscuridad, un sonido alto y otro bajo, etc., constituyen antítesis, podemos llamar antitéticas la representación de lo uno y de lo otro; y en ningún otro sentido se hallan antítesis en todo el dominio de estas actividades psíquicas.

Al sobrevenir el amor y el odio, aparece una clase enteramente distinta de antítesis. Su antítesis no es una antítesis entre los objetos, pues el mismo objeto puede ser amado u odiado: es una antítesis entre las referencias al objeto; señal clara, sin duda, de que aquí tenemos una clase de fenómenos en los cuales el carácter de la referencia al objeto es completamente distinto que en las representaciones.

Una antítesis totalmente análoga aparece innegablemente en la esfera de los fenómenos psíquicos cuando, no el amor y

el odio, sino la afirmación y la negación, se refieren a los objetos representados.

Además<sup>29</sup>, en las representaciones no se encuentra otra *intensidad* que la mayor o menor nitidez y vivacidad del fenómeno.

Al aparecer el amor y el odio, sobreviene un género enteramente nuevo de intensidad, la mayor o menor energía, la vehemencia o mesura en la potencia de estos sentimientos.

De un modo enteramente análogo hallamos un género de intensidad nuevo por completo en los juicios que se añaden a la representación. El grado mayor o menor de certeza en la convicción u opinión no es manifiestamente algo susceptible de ser considerado como más afin a la diferencia en la intensidad de las representaciones que a la diferencia en la intensidad del amor.

Más aun: *ninguna virtud, ni maldad moral alguna, ningún conocimiento ni error* es inherente a las representaciones. Todo esto les es íntimamente extraño; y si podemos decir de una representación que es moralmente buena o mala, verdadera o falsa, es, a lo sumo, por homonimia, como, por ejemplo, cuando se dice que una representación es mala, porque quien amase lo representado, pecaría; o que otra es falsa, porque quien afirmase lo representado, erraría, o porque la representación lleva consigo el peligro de aquel amor o el de esta afirmación<sup>30</sup>.

La esfera del amor y del odio nos muestra, pues, un género enteramente nuevo de perfección e imperfección, del cual la esfera de la representación no contiene el menor rastro. El bien y el mal morales entran en el reino de la actividad psíquica cuando el amor y el odio se asocian a los fenómenos representativos, por lo menos frecuentemente y allí donde se trata de entes psíquicos responsables.

Una cosa análoga pasa también aquí con el juicio. Ese otro género, igualmente nuevo e importante, de perfección e

<sup>29</sup> Cf. a lo siguiente mis discusiones e investigaciones de psicología sensorial, a las que remito.

<sup>30</sup> Cf. lo que ya Aristóteles ha observado, en este sentido, en mi disertación "De la varia significación del ser, según Aristóteles", p. 31 y s.

---

## CAPÍTULO IV

### UNIDAD DE LA CLASE FUNDAMENTAL PARA EL SENTIMIENTO Y LA VOLUNTAD

---

§ 1. Después de haber establecido que la representación y el juicio son dos clases fundamentales distintas de fenómenos psíquicos, faltanos justificarnos respecto a nuestro segundo punto de discrepancia con la clasificación dominante. Así como separamos la representación y el juicio, reunimos, en cambio el sentimiento y la voluntad.

Aquí no somos tan innovadores como en el punto anterior; desde Aristóteles hasta Tetens, Mendelssohn y Kant, se ha admitido universalmente una sola clase fundamental para los sentimientos y las tendencias; y, entre las autoridades psicológicas de la actualidad, hemos visto a Herbert Spencer distinguir sólo dos partes en la vida psíquica, una cognoscitiva y otra afectiva. Pero dada la importancia de la cuestión, esto no debe apartarnos de cimentar y asegurar nuestra teoría con el mismo cuidado y usando de todos los medios que estén a nuestra disposición.

Emprendemos aquí la misma marcha que al investigar la relación entre la representación y el juicio; apelamos, pues, ante todo, al testimonio de la experiencia inmediata. La percepción interna, decimos, muestra ahora claramente aquí la falta de una diferencia fundamental como antes allí nos enseñó su existencia; y nos revela ahora una coincidencia esencial en la modalidad de la referencia al objeto, como antes nos reveló una diversidad completa.

Si el resto de los fenómenos psíquicos, de que tratamos ahora, mostrase en realidad una diferencia tan honda como el pensamiento que representa y el pensamiento que juzga; si la naturaleza misma hubiese trazado realmente un límite neto entre sentir y desear, podrían quizá deslizarse errores en la definición de la naturaleza peculiar a una y otra clase, pero la delimitación de los géneros, la indicación de los fenómenos pertenecientes a un género y al otro, sería, ciertamente, cosa fácil. Sin vacilar diremos que "hombre" expresa una mera representación, y "hay hombre" un asentimiento, aunque estemos en la mayor oscuridad respecto a la naturaleza del juicio; y una cosa análoga pasa en la esfera toda del uno y el otro género del pensamiento. Pero en la cuestión de qué sea un sentimiento y qué un apetito, volición o tendencia, la cosa es enteramente distinta; yo, por lo menos, no sé, en verdad, dónde ha de estar propiamente el límite entre ambas clases. Entre los sentimientos de placer y dolor, y lo que se llama habitualmente volición o tendencia, hay otros fenómenos intermedios. La distancia puede parecer grande entre los extremos; pero si se tienen en cuenta los estados intermedios, si se comparan únicamente los fenómenos contiguos no se encuentra en todo este campo una separación, sino que las transiciones tienen lugar de un modo siempre paulatino.

Tomemos como ejemplo la serie siguiente: tristeza — anhelo del bien no poseído — esperanza de que nos acaezca — deseo de procurárnoslo — decisión de emprender la aventura — resolución voluntaria a la acción. Uno de los extremos es un sentimiento; el otro, una volición. Ambos parecen distar mucho. Pero si se atiende a los miembros intermedios y se comparan únicamente los contiguos, ¿no se encuentra por todas partes la cohesión más íntima y un tránsito casi imperceptible? — Si queremos clasificarlos en sentimientos y tendencias, ¿en cuál de las dos clases fundamentales debemos poner cada uno de ellos? — Decimos: "siento anhelo", "siento esperanza", "siento el deseo de procurarme esto" "siento valor para emprender la aventura". — Lo único que nadie diría es que siente una resolución de la voluntad. ¿Es éste, acaso, el límite? Y todos los miembros intermedios, ¿pertenecen a la clase fundamental de los sentimientos? Si nos dejamos guiar

por el lenguaje usual del pueblo, lo juzgaremos así. Y de hecho, al menos la tristeza por la carencia y el anhelo de la posesión se comportan algo así como la negación de un objeto y la admisión de su no existencia se comportan mutuamente. A pesar de todo, ¿no hay en el anhelo un germen de la tendencia? ¿No brota este germen en la esperanza, y se desenvuelve — al pensar en la necesidad de la propia cooperación — en el deseo de obrar y en la decisión de hacerlo, hasta que, por último, el afán supera, a la vez, el temor al sacrificio y el deseo de más larga reflexión, y está maduro para la resolución? Seguramente que si queremos repartir esta serie de fenómenos en varias clases fundamentales, ni podremos oponer los miembros intermedios, juntos con el primero, bajo el nombre de sentimiento, al último, ni juntos con el último, bajo el nombre de voluntad o apetito, al primero; no podremos más que considerar cada fenómeno por sí, como una clase especial. Pero entonces, creo yo, nadie puede negar que las diferencias entre estas clases no son tan hondas como las diferencias entre la representación y el juicio, o entre ellas y todos los demás fenómenos psíquicos. Así es cómo el carácter de nuestros fenómenos internos nos fuerza a extender la unidad de la misma clase natural a todo el reino de los sentimientos y tendencias<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Es interesante e instructivo observar el vano empeño de los psicólogos por determinar un límite fijo entre el sentimiento y la voluntad o la tendencia. Contradicen el uso tradicional del lenguaje; y el uno contradice al otro, y a veces se contradice a sí mismo. Kant coloca el desesperanzado anhelo del imposible reconocido, en la facultad apetitiva, y no dudo que habría colocado en ella también el arrepentimiento; y, sin embargo, esto no concuerda ni con el modo habitual de designación, cuando se habla de un sentimiento de anhelo, ni con la definición kantiana de la facultad de desear como "la facultad de ser, mediante las propias representaciones, la causa de la realidad de los objetos de estas representaciones". Hamilton se admira de la confusión entre los fenómenos de ambas clases, muy frecuente, como él reconoce, siendo tan fácil descubrir el límite natural entre ellos (*Lect. on metaph.*, II, p. 433); pero sus repetidos esfuerzos para dar una definición exacta muestran que no es esto cosa fácil en modo alguno. Como ya vimos dice que los sentimientos carecen de objeto, en el pleno sentido de la expresión, que son "subjetivamente subjetivos", mientras que, según él, las tendencias todas van dirigidas hacia un objeto; en lo cual, pudiera creerse, tiene hallado un cri-

§ 2. Si la clase fundamental es la misma para los fenómenos del sentimiento y los de la voluntad, es preciso que, con arreglo al principio de división admitido por nosotros, el modo de la referencia de una y otra conciencia sea esencialmente afín. Pero, ¿qué debemos indicar como carácter común de su dirección a los objetos? La experiencia interna debe responder también a esto, si nuestra opinión es justa. Ella lo hace, en efecto, y suministra así inmediatamente otra prueba más de la unidad de esta clase suprema.

Así como la naturaleza general del juicio consiste en que un hecho es admitido o rechazado, así el carácter general de la esfera que nos ocupa ahora consiste también, según el testimonio de la experiencia interna, en cierto admitir o rechazar, aunque no en el mismo sentido, sino en uno análogo. Lo mismo que algo puede ser contenido de un juicio, por cuanto como verdadero sea admisible o como falso rechazable, así también puede ser contenido de un fenómeno de la tercera clase

terio sencillo y fácilmente aplicable. Pero aunque éste sería el caso, si la definición correspondiese a la peculiaridad de los fenómenos, Hamilton no pudo satisfacerse con ella, dada su positiva inexactitud; incluso tratándose de los sentimientos más caracterizados, como la alegría y la tristeza, todos dirán que también ellos les parecen tener un objeto. Hamilton establece otra diferencia, aunque quizá no sin alguna contradicción con la primera; dice que el sentimiento se refiere sólo a lo presente, mientras el apetito se dirige a lo futuro. "El placer y el dolor —dice—, como sentimientos, pertenecen exclusivamente al presente, mientras que el apetito se refiere únicamente al futuro; el apetito es un deseo, una tendencia o a conservar duraderamente el estado presente o a trocarlo por otro" (II, p. 633). Estas definiciones no yerran, como las anteriores, en que una de ellas no corresponde en verdad a ningún fenómeno psíquico. Pero éste es también su único mérito, pues la división del conjunto, en presente y futuro, es tan incompleta como arbitraria. Es incompleta, pues ¿dónde hemos de poner aquellas emociones que no se refieren al presente o al futuro, sino al pasado, como el arrepentimiento y la gratitud? Habría que formar una tercera clase para ellas. Pero éste fuera el mal menor; mucho peor es la arbitrariedad con que los fenómenos psíquicos más cercanos deberán separarse en clases fundamentales diversas, en atención a las diversas características temporales de sus objetos. Así, por ejemplo, los fenómenos que se suelen designar como deseos, se refieren, en parte, a lo futuro, en parte a lo presente, en parte a lo pasado. Deseo verte a menudo; quisiera ser rico; desearía no haberlo hecho, son ejemplos que representan los tres tiempos; y aunque los dos últimos deseos sean estériles, y sin esperanza, el carácter general del deseo subsiste en ellos, como

fundamental, por cuanto como bueno pueda ser grato (en el sentido más amplio de la palabra), o como malo, ingrato. Si allí se trataba de la verdad y la falsedad de un objeto, aquí se trata de su valor o no valor.

Creo que nadie entenderá mis palabras como si yo quisiera decir que los fenómenos de esta clase son actos de conocimiento, por los cuales se percibe bondad o maldad, valor o no valor en ciertos objetos; pero advierto expresamente que esto fuera un total desconocimiento de mi verdadera opinión, para hacer completamente imposible toda interpretación semejante. Si fuera de otro modo, contaría estos fenómenos entre los juicios, mientras que los separo de ellos formando una clase especial; y además presupondría, en general, las representaciones de bondad y maldad, valor y no valor, para esta clase de fenómenos, mientras que no sólo no lo hago, sino que, antes bien, mostraré cómo todas las representaciones de esta índole surgen de la experiencia interna de estos fenómenos. También las representaciones de la verdad y la falsedad nos

Kant —la autoridad preferida de Hamilton— reconoce. Pero puede incluso suceder que si alguien desea que su hermano haya llegado felizmente a América, su deseo se refiera al pasado, sin por esto referirse a algo cuya imposibilidad sea evidente. ¿Debemos considerar estos estados psíquicos, que el lenguaje reúne aquí bajo el nombre de deseos, como no emparentados estrechamente? ¿Debemos separarlos, para poner una parte con los actos voluntarios, otra con el dolor y el placer, otra tercera con la clase que formáramos para el pasado? Creo que lo injustificado y antinatural de este proceder no escaparía a nadie. Así, pues, también este ensayo de una delimitación entre el sentimiento y la voluntad es completamente desgraciado. Por consiguiente, no es extraño que la confusión entre los sentimientos y las tendencias, que Hamilton censura en los demás, haya de sufrirla él mismo sin remedio. Si se leen las definiciones que da de los fenómenos en particular, difícilmente se acierta, a veces, a saber en cuál de sus dos clases fundamentales quiso poner uno u otro. Define la vanidad como "el deseo de agradar a otros, por afán de ser considerado por ellos", y la sitúa entre los sentimientos (II, p. 515); pone igualmente entre ellos el remordimiento y la vergüenza; y esto es, "el temor y cuidado de atraerse el menosprecio de los otros", como si en ambos su dirección a un objeto y su referencia a algo no presente —en el uno por sí mismo, en la otra según la definición que Hamilton da— no fuese visible del modo más claro. Este completo fracaso de un pensador tan autorizado confirma, creo yo, de modo contundente, lo que he advertido sobre la falta de una clara delimitación entre las dos supuestas clases fundamentales, trazada por la naturaleza misma.

vienen en consideración a los juicios, y sobre el supuesto de ellos, como nadie duda. Cuando decimos que todo juicio que admite es asentimiento, y todo juicio que rechaza disentiendo, esto no significa que aquél consista en una predicación de la verdad respecto de lo asentido, ni éste en una predicación de la falsedad respecto de lo disentido; nuestras explicaciones anteriores han demostrado que lo que estas expresiones significan es una modalidad especial de la recepción intencional de un objeto, una modalidad especial de la referencia psíquica a un contenido de la conciencia. Lo único exacto es que quien asiente a algo, no sólo admite el objeto, sino que, además, a la pregunta de si el objeto debe ser admitido admitirá también la admisibilidad del objeto, esto es (pues la bárbara expresión no significa otra cosa), la verdad del objeto. La expresión de disentiendo se explicará de un modo análogo.

Pues igualmente, las expresiones “ser grato como bueno”, “ser ingrato como malo”, que usamos aquí de un modo análogo, no significan, para nosotros, que en los fenómenos de esta clase la bondad sea atribuida a una cosa grata como buena, o la maldad a una ingrata como mala; antes bien, significan una modalidad especial de la referencia de la actividad psíquica a un contenido. Lo único exacto, aquí también, es que aquella persona cuya conciencia se refiera de este modo a un contenido, afirmará a consecuencia de ello la pregunta de si el objeto es de naturaleza tal que se pueda entrar con él en la referencia correspondiente; lo cual no significa nada sino atribuirle bondad o maldad, valor o no valor.

Un fenómeno de esta clase no es un juicio, como el de “esto debe amarse” o “esto debe odiarse” (éstos fueran juicios sobre la bondad y la maldad), sino que es un acto de amor o de odio.

Repito, pues, ahora, en el sentido de la explicación dada, y sin el recelo de ser mal entendido, que en los fenómenos de esta clase se trata de la bondad y la maldad, del valor o el no valor de los objetos, análogamente a como en los juicios se trata de la verdad o la falsedad. Y esta característica referencia al objeto es la que, como sostengo, la percepción interna nos da a conocer, de un modo igualmente inmediato y eviden-

te, en el apetito y la volición, así como en todo cuanto llamamos sentimiento o emoción.

§ 3. Lo que digo, puede considerarse como reconocido universalmente respecto de las tendencias, apetitos y voliciones. Oigamos a uno de los defensores más sobresalientes e influyentes de la distinción fundamental entre sentimiento y voluntad.

Lotze, al combatir a aquellos que consideran la voluntad como un saber y dicen que el “yo quiero ser” es igual a un seguro “yo seré”, pone la esencia de la volición en una aprobación o desaprobación, o sea, en hallar una cosa buena o mala. Sólo acaso la certeza de que *obraré*, dice, “puede ser equivalente al *saber* de mi *volición*; pero entonces, aquel elemento peculiar de la *aprobación*, de la admisión o propósito, que hace de la voluntad una voluntad, estará incluido en el concepto del obrar”. Y volviéndose con aquellos que quieren concebir la voluntad como cierto poder de obrar, explica: “Esta *aprobación*, por la cual nuestra voluntad adopta como suya la resolución que los apremiantes motivos del curso de las representaciones le ofrecen; o la *desaprobación*, con la cual la separa de sí, serían concebibles ambas, aunque ninguna de las dos poseyera el menor poder para intervenir, determinando y modificando el curso de los sucesos internos”<sup>1</sup>. ¿Qué es esta aprobación o desaprobación de que Lotze habla? Es claro que no quiere decir el hallar una cosa buena o mala, en el sentido de un juicio práctico, pues coloca los juicios en la clase de las representaciones, como ya hemos visto. Luego ¿qué otra cosa enseña, sino que la esencia de la volición consiste en una referencia especial de la actividad psíquica al objeto como bueno o malo?

Análogamente podríamos aducir pasajes de Kant y de Mendelssohn, los principales fundadores de la división tripartita usual, que indica cómo esta referencia al objeto como bueno o malo constituye el carácter fundamental de todo apetito<sup>2</sup>. Pero preferimos retroceder en seguida a la antigüedad,

<sup>1</sup> *Microcosmo*, 1ª ed., I, p. 280.

<sup>2</sup> Cf. Mendelssohn, *Obras completas*, IV, p. 122 y ss.

para unir el testimonio de la psicología antigua con el de la moderna.

Aristóteles habla aquí con una claridad que no deja nada que desear. “Bueno” y “apetecible” son términos sinónimos para él. “El objeto del apetito” (τὸ ὀρεκτόν), dice en sus libros del alma, “es lo bueno o lo que aparece como bueno”. Y al principio de su *Ética* explica: “Toda acción y toda elección parece tender a algo bueno, por lo cual se ha designado lo bueno, con razón, como aquello a que todo tiende<sup>3</sup>. Por esto identifica también la causa final con el bien<sup>4</sup>. Esta teoría subsistió en la Edad Media. Tomás de Aquino enseña, con toda claridad, que así como el pensamiento entra en relación con un objeto en cuanto cognoscible, el apetito entra en relación con él en cuanto bueno. De este modo, puede suceder que uno y el mismo objeto sea objeto de actividades psíquicas totalmente heterogéneas<sup>5</sup>.”

Vemos en estos ejemplos cómo los pensadores más sobresalientes de los diversos períodos están unánimes en reconocer el hecho de experiencia señalado por nosotros, respecto de las tendencias y la voluntad, aunque quizá no todos aprecian su significación de igual modo.

§ 4. Volvamos ahora a los otros fenómenos de que se trata y, especialmente, hacia el placer y el dolor, que la mayoría de las veces suelen distinguirse de la voluntad como sentimientos. ¿Es exacto que también aquí la experiencia interna nos haga descubrir con claridad aquel peculiar modo de la referencia a un contenido, aquel “ser grato como bueno” o “ser ingrato como malo”, como carácter fundamental de los fenómenos? ¿Trátase aquí claramente del valor y el no valor de los objetos, de un modo análogo a como se trata de su verdad o falsedad en el juicio? Por lo que a mí toca, esto me parece no menos evidente en ellos que en el apetito.

Mas como podría creerse que una prevención actúa aquí

<sup>3</sup> *De Anim.*, III, 10. *Eth. Nic.*, I, 1. *Metaph.*, 7 Cf. también *Reth.*, I, 6.

<sup>4</sup> *Metaph.*, A 10, y *Passim*.

<sup>5</sup> Cf., p. ej., *Summ. Theol.*, P. I. Q. 80. A 1 ad 2.

y me hace interpretar mal los fenómenos, apelaré también a los testimonios ajenos.

Oigamos, ante todo, a Lotze también en este punto. “Si una propiedad primitiva del espíritu era la de no sólo experimentar modificaciones, sino también percibir las representándose las —dice en su *Microcosmos*<sup>6</sup>—, un rasgo igualmente primitivo del mismo es el de no sólo representárselas, sino percátarse también, en el placer y el dolor, del valor que tienen para él”. Inmediatamente después, se expresa de un modo análogo: “En el sentimiento del placer, el alma se hace consciente del ejercicio de sus fuerzas como de un aumento en el valor de su existencia”. Y repite frecuentemente la idea y la mantiene por igual tratándose de los sentimientos superiores e inferiores. El núcleo propio del impulso sensible es, según él, “únicamente un sentimiento que, en el placer y el dolor, nos denuncia el valor de un estado corporal que acaso no llega al conocimiento consciente”<sup>7</sup>; y “los principios morales de todos los tiempos han sido máximas del sentimiento que percibe valor”; y “han sido aprobados por el espíritu siempre de otro modo que las verdades del conocimiento”<sup>8</sup>.

No me atrevo a definir con plena seguridad cómo Lotze se imagina la percepción del valor en el sentimiento; pero que no consideraba el sentimiento mismo como el conocimiento de un valor es indudable, no sólo por razón de algunas declaraciones<sup>9</sup>, sino porque, en tal caso, lo habría subordinado

<sup>6</sup> *Microcosmo*, 1ª ed., I, p. 201.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>9</sup> En el pasaje acabado de citar opone la aprobación mediante el sentimiento (como “otra modalidad de la aprobación”) a toda admisión de una verdad. Y en la p. 262 dice que los sentimientos de placer o dolor “serían siempre referidos por nosotros a alguna estimulación o perturbación desconocida”. La admisión sigue el sentimiento, aunque sea pisándole los talones. — Pero si preguntamos por qué esos sentimientos son referidos siempre así, no logramos de Lotze, a mi parecer, ninguna respuesta enteramente satisfactoria. Su opinión no parece la de que la representación de ese placer, sin una estimulación simultánea sea aquella a la cual, según Lotze, la referimos, encerraría una contradicción. ¿De dónde, pues, aquella necesidad o invencible inclinación?— Nosotros, desde nuestro punto de vista, podemos, creo yo, responder a la pregunta: Con la misma necesidad con que se atribuye la verdad al objeto de un

carse sólo de un modo, y precisamente en el sentido de nueva su primera clase. La expresión parece, pues, poder justificarla concepción. Es también digno de nota el hecho de que Lotze no diga meramente que el sentimiento percibe el valor y el no valor, poniéndolo así en referencia con el objeto como bueno o malo, sino que también, respecto a él, se sirve enteramente de la misma expresión, *aprobar*, que había empleado antes para denominar el "elemento peculiar que hace de la voluntad, voluntad". A la inversa, otra vez dice, en vez de "querer", "participación cordial"<sup>10</sup>, expresión usada habitualmente para los fenómenos del placer y la pena. ¿Cómo no ver en esta transferencia de las expresiones más características de una esfera a otra, un testimonio involuntario, pero significativo, de la esencial afinidad entre el modo de referirse los fenómenos de ambas partes a sus objetos, y, con ello, de su común pertenencia a una clase fundamental?

Hamilton —pues tampoco queremos dejar sin mención a este gran defensor de la independencia de los sentimientos—,

juicio afirmativo o negativo, a consecuencia de este juicio, atribúyesele valor o no valor al objeto de una actividad de la tercera clase fundamental, al ejercer esta actividad, y como consecuencia de ella. Pues así sucede también en el placer y el dolor. Si tenemos una sensación acompañada de placer, atribuimos un valor a la sensación, y en este sentido el proceso es evidentemente necesario. Pero al punto somos llevados más lejos. Notando, por ejemplo, que las sensaciones agradables proceden de ciertos procesos corporales, también éstos serán necesariamente valiosos para nosotros, a causa de sus consecuencias, y por virtud de las leyes peculiares, que hemos de establecer posteriormente para esta esfera de los fenómenos psíquicos, sucederá que se harán paulatinamente objetos de nuestro amor y estimación, con independencia de las consecuencias. Puede suceder incluso que les adjudiquemos excelencias, para admitir las cuales no poseemos la menor base racional, como cuando sin ninguna experiencia de que los manjares sabrosos sean saludables les atribuimos esta buena propiedad por su sabor. La superstición del pueblo quiere ver una excelente medicina en el oro, porque resulta múltiplemente valioso y útil, desde otro punto de vista. Pero en nuestro caso hay experiencias específicas que dan a conocer una amplia correspondencia entre el placer y la estimulación orgánica, y permiten una presunción racional de que lo mismo pueda pasar en el caso particular presente. Estos motivos pueden añadirse a los antes expuestos, si no universalmente, siquiera por lo regular, y colaborar con ellos.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 280.

con términos enteramente análogos a los de Lotze, llama "placer y dolor" a una apreciación del valor relativo de los objetos<sup>11</sup>. Dejemos a su cuidado el poner en consonancia este aserto con el carácter "subjetivamente subjetivo", que, según él, tienen los sentimientos. Declaraciones semejantes, que reconocen claramente la referencia de los fenómenos sentimentales a los objetos como buenos y malos, se repiten en él en otras partes, incluso con mucha frecuencia<sup>12</sup>.

En fin, Kant, en su *Crítica del juicio*, precisamente cuando quiere distinguir el sentimiento y el apetito, denomina ambos *complacencia*, sólo que la una desinteresada y la otra práctica. Investigado con más detalle, esto viene a significar que en el sentimiento se tiene un interés meramente por la representación de un objeto, mientras que en el apetito el interés se dirige a la existencia del objeto; y también esta distinción desaparecería si se demostrara que lo que Kant llama aquí sentimiento está dirigido, en verdad, a aquella representación misma como a su objeto. Mas en un escrito anterior, Kant dice derechamente: "En nuestros días se ha comenzado a ver que la facultad de representarse lo verdadero es el conocimiento, y la de *percibir lo bueno, el sentimiento*, y que ambas no deben confundirse una con otra"<sup>13</sup>.

Tales testimonios en boca de los adversarios más sobresalientes, son ciertamente de una innegable significación. Y también aquí las afirmaciones concordantes de los períodos transcurridos hace mucho, se unen con las modernas<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *Lect. on Metaph.*, I, p. 188.

<sup>12</sup> Cf. *ibidem*, II, p. 434 y ss., especialmente p. 436, números 3 y 4.

<sup>13</sup> *Investigación sobre la claridad de los principios de la Teología natural y la Moral*, I, p. 109 escrito del año 1763.

<sup>14</sup> Herbart aduce algunos otros testimonios recientes, pero muy involuntarios, en pro del carácter común del sentimiento y la voluntad. Si se pregunta a los psicólogos cuál sea el origen de los límites entre el sentimiento y el apetito, "sus explicaciones —dice— se mueven en círculo...". Maass, en la obra sobre los sentimientos (p. 39 de la I<sup>a</sup> p.), explica el sentimiento por el apetito ("un sentimiento es agradable en tanto es apetecido por él mismo"); pero este mismo autor, en la obra sobre las pasiones (p. 2, cf. p. 7), dice que es una conocida ley natural el apetecer lo que es representado como bueno y el repeler lo que es representado malo. Con lo cual surge la cuestión de *qué es lo bueno y qué lo malo*. A la cual recibimos esta respuesta: la sensibilidad representa como bueno

Nuestra ojeada histórica nos ha enseñado cuán poco exacto es que, como Kant pensaba, sólo en su tiempo se comenzara a colocar una facultad especial que se refiere a algo como bueno, al lado de la que está dirigida a algo como verdadero. La psicología antigua, en el espacio y tiempo que Aristóteles la señoreó, distinguió en este sentido el pensamiento y el apetito. Los sentimientos de placer y dolor, y, en general, cuanto no es pensamiento representativo o juicio, estaban comprendidos también en el apetito —tanto aquélla ensanchó el término—. Esto implicaba lo que nos interesa principalmente en nuestra cuestión, la afirmación de que la relación a los objetos como buenos o malos que sostenemos es el carácter esencial y universal de los sentimientos, se da en ellos no menos que en el apetito y la voluntad. Las declaraciones de Aristóteles sobre la referencia del placer concomitante a la perfección del acto, que se encuentra en la *Ética Nicomaquea*, y que hemos mencionado en la investigación sobre la conciencia, y algunos pasajes de su Retórica<sup>15</sup>, revelan lo mismo. La escuela peripatética de la Edad Media, en especial Tomás de Aquino, en su interesante doctrina sobre la conexión de las emociones, definiendo la misma concepción del modo más inequívoco<sup>16</sup>.

También el lenguaje de la vida corriente indica que en el placer y el dolor existe una referencia al objeto, la cual es esencialmente afín a la de la voluntad. El lenguaje gusta de transportar las expresiones que aplicó primero a una esfera, a la otra. Llamamos agradable a lo que nos causa placer, desagradable a lo que nos causa dolor; pero hablamos también de un agrado y de una aceptación grata por parte de la voluntad. Asimismo el “placer”, en el sentido de aprobación, fué trans-

aquello por lo cual *es agradablemente afectada*, etc. Y ya hemos incurrido en el círculo. Hoffbauer, en su *Compendio de la psicología empírica*, comienza el capítulo de la facultad afectiva y la facultad apetitiva así: “Tenemos conciencia de muchos estados que *tendemos* a producir; llamamos *agradables* a estos estados. Ciertas representaciones engendran en nosotros la *tendencia* a realizar su objeto; llamamos *apetito* a esta tendencia”, etc. Los sentimientos y los apetitos tienen aquí la misma base, la tendencia (*Manual de Psicología*, p. 2<sup>a</sup>, Sec. 1<sup>a</sup>, cap. IV, § 96).

<sup>15</sup> V. Libro II, cap. III, § 6 de mi *Psicol. desde el p. de vista emp.* V. *Bhet.*, I. II especialmente p. 1370, a, 16; II, 4, p. 1.381, a, 6.

<sup>16</sup> *Summ. Theol.*, P. II, I, Q. 26 y ss.

portado manifiestamente desde la esfera del sentimiento a una resolución voluntaria, y la expresión “gustar”, en “haz lo que gustes” o “¿le gusta a usted?”, etc., ha experimentado el mismo traslado, no menos claramente. Hasta la palabra “placer” en la pregunta “¿te place?” se convierte en el signo innegable de una dirección de la voluntad. Por otro lado, la “malquerencia” apenas puede llamarse un acto de voluntad, aunque la expresión está, derivada de ésta, y la expresión alemana *widerwillen* (literalmente “contravoluntad”), que designa ciertos fenómenos de la repugnancia, se ha convertido innegablemente en el nombre de un sentimiento.

Pero el lenguaje hace más que transportar ciertos nombres de los fenómenos de una esfera a los fenómenos de la otra. En los términos “amor” y “odio”, tiene un medio de designación que es aplicable a todos los fenómenos de la esfera, de un modo enteramente peculiar. Pues aunque sean menos habituales, en uno u otro caso, cualquiera comprende, cuando se los usa, lo que se ha querido decir con ellos, y ve que no enajenan su significación propia. Lo único que habla contra ellos en tales casos, es que el lenguaje usual suele dar la preferencia a términos más especiales. Y es que verdaderamente, en un sentido muy usual, aunque no exclusivamente ligado con éste, son términos que caracterizan, en su universalidad, el modo de la referencia al objeto, peculiar a nuestra tercera clase fundamental.

Las asociaciones de “placer y amor”, “amor y dolor” y otras semejantes, muestran el término de “amor” aplicado a los sentimientos más caracterizados. Y cuando decimos “amable”, “odioso”, ¿qué significamos, sino un fenómeno que despierta placer o dolor? Por otro lado, expresiones como “me agrada”, “haz lo que te plazca”, aluden claramente a fenómenos de la voluntad. En la frase: “tiene una predilección por la profesión científica”, se expresa algo que quizá muchos considerarán como sentimiento, mientras otros lo considerarán como una dirección habitual de la voluntad. Igualmente dejo a otros que decidan si en nombres — como “malquisto”, “desamorado”, “predilecto” (como en “caballo predilecto” y “estudio predilecto”) — se pueden aducir más motivos para atribuir el estado psíquico, de que se habla, a la esfera que

llaman de los sentimientos o a la que consignan a la voluntad. Por lo que a mí toca, creo que, como expresiones más generales, abarcan ambas esferas en este caso particular.

Quien anhela algo, ama tenerlo; aquello que entristece a alguien, sufre el desamor de aquel a quien entristece; quien se alegra de algo, quiere que sea; quien quiere hacer algo, ama hacerlo (si no en sí y por sí, al menos por ésta o aquella consecuencia), etcétera; y los actos nombrados no son actos que coexistan meramente con un acto de amor, sino que ellos mismos son actos de amor. Resulta, pues, que "ser bueno" y "ser amable", lo mismo que, por otro lado, "ser malo" y "ser odioso", dicen lo mismo, y tenemos derecho a elegir el término de "amor" por nombre de nuestra tercera clase fundamental, comprendiendo en él el opuesto, análogamente a como se suele hacer con el apetito y la voluntad, como ya se indicó.

Como resultado de nuestra discusión, podemos afirmar que la experiencia interna revela claramente la unidad de clase fundamental para el sentimiento y la voluntad. Lo hace mostrándonos que en ninguna parte hay un límite netamente trazado entre ellos, y que un carácter común de su referencia al contenido los distingue de los restantes fenómenos psíquicos. Lo que los filósofos de dirección más diversa —y aun los mismos que dividen la esfera en dos clases fundamentales— han manifestado sobre esto, alude claramente a este carácter común y confirma —igualmente que el lenguaje del pueblo— la exactitud de nuestra descripción de los fenómenos internos.

### § 5. Prosigamos el plan de nuestra investigación.

Cuando se trató de demostrar que la representación y el juicio son dos distintas clases fundamentales de fenómenos psíquicos, no nos contentamos con apelar al testimonio directo de la experiencia; mostramos también que la gran diferencia que existe, innegablemente, entre uno y otro fenómeno, debe cargarse por entero a la cuenta de la diversa modalidad de su referencia al objeto. Si se prescindiera de esta diferencia, todo juicio se confundiría con una representación, y viceversa. Planteemos ahora la misma cuestión tocante al sentimiento y la voluntad. Quien no reconociese ninguna diferencia, en el modo de la conciencia, entre un sentimiento de

alegría y dolor y una volición, ¿sería igualmente incapaz de indicar algo distintivo? ¿Habría desaparecido también toda diversidad entre ellos? Éste no es, seguramente, el caso.

Hemos visto anteriormente cómo entre sentir una alegría o un dolor y la volición, en el sentido más propio, hay una serie de estados psíquicos intermedios, por decirlo así, de los cuales no se sabe bien si, al dividir la esfera toda en sentimiento y voluntad, corresponderían más a la una o a la otra parte. El anhelo, la esperanza, la decisión y otros fenómenos pertenecen a estos estados. Nadie sostendrá ciertamente, que cada una de estas clases sea de tal índole que no se pueda indicar ninguna diferencia entre ellas, fuera de una particularidad en la referencia al objeto. Las peculiaridades de las representaciones y las peculiaridades de los juicios, que yacen en el fondo de ellas, sirven para diferenciar las unas de las otras, y a estas diferencias se ha atendido cuando, antigua y modernamente, se ha intentado delimitarlas definiéndolas. Ya Aristóteles lo ha hecho en su *Retórica* y en la *Ética Nicomaquea*; y otros, como, por ejemplo, Cicerón, en el libro IV de las *Tusculanae Questiones*, han seguido su ejemplo. Posteriormente encontramos ensayos análogos en los Padres de la Iglesia, como Gregorio de Nisa, Agustín y otros, y en un grado eminente, en la Edad Media, en Tomás de Aquino, en *Prima Secundae*. Volvemos a encontrarlos, en la Edad Moderna, en Descartes, en su *Tratado de las pasiones*; en Spinoza, en la tercera parte de su *Ética*, la de más mérito de toda la obra; ulteriormente, en Hume, Hartley, James Mill, etc., hasta nuestro tiempo.

Naturalmente, estas definiciones, queriendo delimitar una clase particular, no sólo frente a otra, sino frente a todas las demás, no siempre han podido prescindir de la antítesis que reina en esta esfera, como la antítesis de la afirmación y la negación reina en la esfera del juicio, y también hubieron de tomar en cuenta a veces las diferencias en la intensidad de los fenómenos. Pero más no es necesario, y, para lo restante, bastan los medios mencionados anteriormente para definir los conceptos de todas las clases pertenecientes a esta esfera; con lo cual, naturalmente, no se ha dicho que todo ensayo hecho con su ayuda haya tenido éxito realmente.

Lotze, que, en su *Psicología médica*, sigue este camino de la definición para diversas clases que coloca entre los sentimientos, se abstiene de todo ensayo semejante respecto a la particularidad de la voluntad, teniéndolo por necesariamente infructuoso. "Vanamente —dice— se intenta negar la existencia de la voluntad, tan vanamente como si nos esforzásemos por definir, mediante explicaciones descriptivas, su naturaleza simple, que sólo se puede sentir de un modo inmediato" <sup>17</sup>. Esto es consecuente desde su punto de vista <sup>18</sup>, pero no me parece exacto en modo alguno.

Toda volición participa en el carácter común de nuestra tercera clase fundamental, y por esto quien designa lo querido como algo que es grato, amable a alguien, ha caracterizado con ello la naturaleza de la actividad voluntaria, en cierto modo y con extrema universalidad. Si se añaden luego características basadas en la particularidad del contenido, en la peculiaridad de la representación y del juicio, que yacen en el fondo de la volición, complétase la primera indicación de un modo análogo, formando una definición exactamente delimitativa, como la de una clase de los sentimientos, en otros casos. Toda volición se endereza a una acción que creemos entra en nuestro poder, a un bien esperado como consecuencia de la volición misma.

Ya Aristóteles ha tocado estas definiciones específicas, al definir lo elegible diciendo que es un bien a alcanzar mediante la actividad. James Mill y Alexander Bain han analizado más profundamente las condiciones especiales del fenómeno, contenidas en las representaciones y juicios básicos. Estos análisis, aunque alguien pueda encontrar criticable en ellos esto o aquello, despertarán, creo yo, en todo el que los considere, la convicción de que se puede definir también la voluntad, por

<sup>17</sup> *Microcosmo*, 1ª ed., I, p. 280.

<sup>18</sup> Kant y Hamilton no han sacado la consecuencia; pero, por un lado, fueron poco felices en sus ensayos; por otro lado, en la medida en que tuvieron éxito, dan solamente testimonio, contra su idea básica, de que existe una diferencia fundamental de clase. Así, Kant, cuando opone la complacencia de la voluntad, como complacencia en el ser, a la complacencia del sentimiento, como complacencia desinteresada, que se satisface mediante la mera representación.

modo análogo y con medios análogos a las clases particulares de los sentimientos, y que no es tan indescriptiblemente simple, como Lotze enseñaba <sup>19</sup>.

§ 6. Pero si dijimos que la voluntad es definible mediante la adición de tales características al concepto general del amor, no queremos decir con esto que quien nunca haya experimentado en sí el fenómeno especial mismo, pueda llegar a una claridad completa acerca de él, mediante la definición. Éste no es el caso en modo alguno. En este respecto existe una gran diferencia entre la definición de la voluntad y la definición de una clase especial de juicios, mediante la indicación del género del contenido, al cual se dirigen afirmativa o negativamente. Cuando se ha pronunciado algún juicio afirmativo o negativo, cabe representarse intuitivamente cualquier otro juicio, tan pronto como se sabe a qué está dirigido afirmativa o negativamente. En cambio, por frecuentemente que alguien haya amado u odiado, en los más varios grados de energía, nunca podrá representarse perfectamente en su naturaleza peculiar el fenómeno de la voluntad —si no ha tenido *in specie* voluntad de algo—, por la indicación de la particularidad de la voluntad en las citadas referencias. Si Lotze no hubiera querido decir nada más que esto, nos habríamos conformado por completo con su opinión.

Pero todo esto puede decirse igualmente de otras clases especiales que generalmente se incluyen en el sentimiento. Porque cada una de ellas ofrece, para servirme de una expresión de Lotze, un colorido particular. A quien no haya sentido más que las emociones de la alegría y de la tristeza, no será posible darle noción intuitiva de la peculiaridad íntima de la esperanza o del temor, mediante definición de estos sentimientos. Es más; otro tanto cabe decir con respecto a diferentes especies de alegría: la alegría de la conciencia tranquila y el placer de una agradable temperatura; la alegría de contemplar un hermoso cuadro y el placer de degustar un manjar sabroso, no son distintas sólo cuantitativa, sino que lo son

<sup>19</sup> En el libro V habremos de ocuparnos más profundamente de la cuestión.

cualitativamente, y sin una experiencia específica, la indicación del objeto particular no podría despertar una representación perfectamente congruente.

En vista de estas diferencias cualitativas, habrá que conceder, sin duda, que dentro de la esfera del amor existen diferencias en el modo de referencia al objeto. Pero esto no quiere decir que la unidad de una misma clase fundamental no comprenda a todos los fenómenos del amor. Así como entre dolores cualitativamente distintos, también entre fenómenos de amor cualitativamente distintos existe una esencial afinidad y coincidencia. La comparación con la esfera del juicio lo explica claramente. También en ésta existen diferencias en el modo de referirse al objeto, puesto que, sobre todo, la diferencia entre admitir y rechazar, debe considerarse como tal<sup>20</sup>. Con justicia se la llama diferencia de cualidad. Sin embargo, puesto que coinciden en su carácter general, la unidad de la clase fundadamente las comprende a ambas, y su separación, aunque prescrita por la naturaleza, no es, empero, tal que posea una importancia tan fundamental, ni mucho menos, como la que existe entre la representación y el juicio. Lo mismo sucede en nuestro caso. Es más; todavía es —si posible— más evidente decir que, al proceder a una división fundamental de los fenómenos psíquicos, las diferencias cualitativas entre modos especiales del amor no pueden tomarse en cuenta, que decir que las diferencias de cualidad entre los juicios no deben entrar en consideración. Las clases supremas se multiplicarían extraordinariamente, o más bien serían realmente innumerables, sobre todo si se tiene en cuenta que aquello que entra en relación con un objeto amado u odiado, es, a su vez, objeto de amor o de odio, y muchas veces con distinto colorido fenoménico. Además, una delimitación harto estrecha de esas clases supremas sería contraria al fin de una división primera y fundamental.

Por eso los que han dividido en varias clases fundamentales la esfera que nosotros hemos considerado como una sola, no han tenido en cuenta, en su división, todas esas diferencias.

<sup>20</sup> Habría que pensar aquí también en las diferencias entre evidente y no evidente, entre apodíctico y meramente asertórico, y otras más.

Distinguen sólo dos clases, el sentimiento y la voluntad, pero no tienen en cuenta todos los coloridos especiales de los fenómenos del amor y odio que existen en la esfera por ellos llamada voluntad, ni los más numerosos que existen en la esfera del sentimiento. Así, pues, por su conducta práctica, reconocen, en la gran mayoría de los casos, que estas diferencias subordinadas no justifican una división en diferentes clases fundamentales; con lo cual queda admitido, en principio, que, si nuestra discusión es exacta, hay que rechazar también su distinción entre el sentimiento y la voluntad como clases supremas.

§ 7. Llegamos a una tercera serie de dilucidaciones que confirmarán nuestra tesis de la común pertenencia del sentimiento y la voluntad a una misma clase fundamental natural.

Al tratar de establecer la diferencia fundamental entre la representación y el juicio, mostramos cómo todas las circunstancias indican que una referencia al contenido, fundamentalmente diversa, distingue a un contenido del otro. Al añadirse el juicio a la representación, encontramos un género enteramente nuevo de antítesis, un género enteramente nuevo de intensidad, un género enteramente nuevo de perfección e imperfección y un género enteramente nuevo de leyes de génesis y sucesión. También la clase del amor y del odio, tomada como un todo se nos ofreció entonces caracterizada del mismo modo omnilateral, por sus peculiaridades, frente a la representación y al juicio. Si una diferencia fundamental, en el modo de la referencia al objeto, existiese además dentro de esta clase misma, debemos esperar que, de un modo análogo, cada esfera revele la singularidad de su carácter en cada una de las direcciones indicadas.

Pero éste no es el caso en modo alguno.

Ante todo, cabe convencerse fácilmente de que, dentro de la esfera total del sentimiento y la voluntad, no aparece en ninguna parte una diversidad de antítesis, una de las cuales sea tan heterogénea a la otra como la antítesis del amor y el odio es diversa de la antítesis de la afirmación y la negación. Aun comparando la alegría y la tristeza con el querer y el no querer, vemos que, en el fondo, se nos presenta aquí y allí la

misma antítesis entre lo amable y lo odioso, el agrado y el desagradado. Sin duda, aparece algo modificada en cada uno de los dos casos, correspondiendo al diverso colorido de los fenómenos; pero la diferencia no es mayor que la que se encuentra entre las antítesis de la alegría y la tristeza, la esperanza y el temor, el denuedo y la pusilanimidad, el deseo y la repulsión, y muchas otras dentro de esta clase.

Lo mismo pasa con la intensidad. La totalidad de la clase se distingue claramente por un género especial de intensidad. Las diferencias de certeza no son comparables con las diferencias en los grados del amor y del odio, como fué señalado anteriormente; y risible sería que alguien dijera: esto es para mí doble de verosímil que aquello de amable, o cosa semejante. Pero dentro de la propia clase no pasa lo mismo. Las diferencias de grado en el amor y el odio pueden compararse unas con otras, lo mismo que los diversos grados de certeza en la afirmación y la negación. Así como puedo decir sin inconveniente, que afirmo una cosa con mayor certeza que niego otra, puedo también decir que amo a una en mayor medida que odio a otra. Y puedo definir como mayores y menores, en relación mutua, no sólo las intensidades de términos antitéticos, sino también las de una alegría y un deseo, y una volición y un propósito. Me alegro de esto más que deseo aquello; mi deseo de volver a verle no es tan fuerte como mi propósito de hacerle sentir mi desaprobación, etc.

Una cosa análoga sucede respecto a la *perfección e imperfección*. Hemos visto cómo en las representaciones no hay, ni virtud ni maldad moral, por un lado, ni conocimiento ni error, por otro. Los dos últimos aparecen con los fenómenos del juicio. La primera pareja se encuentra exclusivamente en la esfera del amor y el odio, como ya se ha dicho. Mas ¿encuétrase quizá en una sola de las dos clases en que se ha dividido la esfera, en la voluntad, pero no en la de los sentimientos? Se ve fácilmente que éste no es el caso, sino que, así como hay una voluntad moralmente buena y moralmente mala, hay también sentimientos moralmente buenos y moralmente malos, como, por ejemplo, la compasión, la gratitud, el heroísmo, la envidia, la crueldad, la cobardía, etc. A causa de la ya indicada falta de una delimitación clara, ignoro has-

ta qué punto alguno de estos ejemplos no pertenecerá más bien al dominio de la voluntad; pero *uno* solo de ellos bastaría a nuestro fin <sup>21</sup>. Tampoco se puede sostener que la virtud y la maldad son comunes a ambos dominios, pero que en la voluntad se ha de añadir a ellas una clase especial, nueva, de perfección e imperfección, y hasta ahora, al menos, nadie, que yo sepa, ha señalado una semejante.

Pasemos al último punto de la comparación, a las *leyes de la sucesión de los fenómenos*.

En los juicios, aunque no se muestran independientes de las leyes generales del curso de las representaciones, preséntanse, además, otras leyes especiales, que no pueden derivarse de aquéllas. Hemos observado ya que estas leyes constituyen las principales bases psicológicas de la lógica. En el amor y el odio, dijimos entonces, acaece algo análogo; en efecto, estos fenómenos no son independientes, ni de las leyes del curso de las representaciones, ni de las de la génesis y sucesión de los juicios, pero, sin embargo, también ellos muestran leyes especiales y originales en su sucesión y desarrollo, las cuales forman las bases psicológicas de la ética.

Preguntemos ahora lo que pasa con estas leyes. ¿Están reducidas acaso a la clase de la voluntad? ¿O domina siquiera una parte de ellas los sentimientos y las actividades voluntarias juntamente, mientras la otra parte, señalada por un carácter nuevo y peculiar, vale exclusivamente para los fenómenos de la voluntad? Ninguna de ambas cosas es exacta; los actos de la voluntad, en un caso, como los actos de la alegría o

<sup>21</sup> Es cierto que los nombres de virtud y maldad suelen ser usados por nosotros en un sentido demasiado estrecho, para que se pueda decir de todo acto de amor o de odio que es virtuoso o malo. Honramos con el nombre de virtud sólo ciertos actos señalados, en los cuales es amado lo verdaderamente amable, u odiado lo verdaderamente odioso; y, asimismo, adjudicamos el nombre de maldad sólo a ciertos actos señalados, en los cuales tiene lugar una conducta opuesta. Los actos de amor y odio, en los cuales una conducta correspondiente parece natural, no se designan como virtuosos. Podríamos quizá mostrar cómo estos conceptos pueden ensancharse hasta ser aplicables con una completa generalidad. Pero nos basta haber demostrado que, tal como se les aplica comúnmente, no ofrecen ningún apoyo a la distinción usual entre el sentimiento y la voluntad.

la tristeza, en otro, resultan unos de otros, de un modo enteramente análogo. Me alegro o me aflijo de un objeto, por causa de otro, mientras que aquél, de suyo, me habría dejado impasible; e igualmente, apetezco y quiero algo en razón de otra cosa, sin la cual no lo pretendiera. El hábito del goce, cuando sobreviene la falta de éste, produce una apetencia más fuerte; así como, a la inversa, un largo afán precedente robustece y realza el goce alcanzado.

Pero ¿cómo? Decimos que las mismas leyes valen, esencialmente, para la esfera de los sentimientos y para la de la voluntad; y, sin embargo, la mayor antítesis que se ofrece en todo el mundo psíquico, parece existir precisamente aquí. La voluntad, a diferencia de todos los demás géneros, pasa por ser el reino de la libertad, el cual excluye, si no todo influjo, por lo menos el imperio de unas leyes como las existentes en otras esferas. Con lo cual parece encontrarse aquí una sólida base para la distinción tradicional entre el sentimiento y la voluntad.

El hecho del libre albedrío, sobre el cual se apoya esta objeción, ha formado, como es sabido, desde antiguo, el objeto de una vehemente polémica, en la cual nosotros mismos participaremos en un lugar posterior<sup>22</sup>. Pero sin anticipar en modo alguno el resultado futuro, estamos, creo yo, en situación de rechazar el argumento desde luego. Admitido que aquella libertad plena, que hace aparecer una volición, una falta de volición, y una volición opuesta, como posibles, en el mismo caso particular, se encuentre realmente en la esfera de la voluntad, seguramente no existe en toda esta esfera, sino sólo allí donde, o acciones de diversa índole, o al menos, el hacer y el omitir, se ofrecen, cada cual a su modo, a la consideración, como un bien. Esto ha sido reconocido siempre, y expresamente, por los defensores más significados del libre albedrío. Pero lo que, aunque expresado quizá menos claramente, se da a conocer sin embargo, como una convicción suya, igualmente innegable, es que actos asimismo libres se encuentran entre aquellas actividades psíquicas que no pueden denominarse voliciones y se atribuyen a los sentimientos. El dolor del arre-

<sup>22</sup> Como tal estaba proyectado el libro V.

pentimiento por una antigua falta, el placer de la crueldad, y otros muchos fenómenos de la alegría y la tristeza, son considerados como actos no menos libres que el propósito de cambiar de vida y el designio de inferir un daño a alguien. Es más; los sentimientos de un amor a Dios contemplativo resultan, para muchos, más meritorios que la acción caritativa de la voluntad al servicio del prójimo, aun cuando los tales sólo quieren hablar de mérito y demérito respecto de las acciones libres. Si, a pesar de esto, se ha hablado en general de la libre voluntad solamente, ello obedece, en los antiguos, al uso de este nombre, que, como vimos, era ampliado y extendido igualmente al sentimiento y a la voluntad en sentido estricto; y en los modernos, obedece a frecuentes confusiones que se introdujeron en sus investigaciones. Incluso Locke no ha llegado nunca a distinguir claramente entre la facultad de ejecutar u omitir una acción, según que se quiera o no se quiera ejecutarla, y la posibilidad de quererla o no quererla en las mismas circunstancias. Por tanto, es seguro que, si en la esfera del amor y del odio hay libertad, no se extiende a los actos de la voluntad sola, sino asimismo a ciertas manifestaciones de los sentimientos, y que, por otro lado, tanto acto de la voluntad, como todo acto del sentimiento, puede llamarse libre. Esto basta para mostrar cómo la afirmación de la libertad no abre un abismo entre el sentimiento y la voluntad, ni ofrece apoyo alguno a la clasificación tradicional.

§ 8. Hemos recorrido la tercera parte del camino trazado a nuestra investigación. El trayecto que hemos acabado ahora, al examinar la relación entre el sentimiento y el apetito, ha sido esencialmente el mismo que antes, cuando se trataba de demostrar la distinción fundamental entre la representación y el juicio. Pero esta vez nuestras observaciones han sido, paso a paso, las opuestas.

Resumamos brevemente el resultado.

Primero. La experiencia interna nos ha mostrado cómo no hay trazado en ninguna parte un límite neto entre el sentimiento y la voluntad. En todos los fenómenos psíquicos, que no son representaciones o juicios, hemos encontrado un ca-

	PÁG.
§ 13. Segundo: la expresión en proposiciones .....	93
§ 14. Consecuencias de haber desconocido la naturaleza del juicio en la metafísica .....	94
§ 15. en la lógica .....	96
§ 16. en la psicología .....	98

CAPÍTULO IV. — UNIDAD DE LA CLASE FUNDAMENTAL PARA EL SENTIMIENTO Y LA VOLUNTAD.

§ 1. La experiencia interna enseña la unidad de la clase fundamental para el sentimiento y la voluntad: primero, mostrándonos estados intermedios que ofrecen entre sí tránsitos continuos y paulatinos .....	101
§ 2. Segundo: dándonos a conocer el carácter coincidente de sus referencias al contenido .....	104
§ 3. Demostración de que todo querer y desear se endereza a algo como bueno o malo. Los filósofos de todos los tiempos son en esto unánimes .....	107
§ 4. Demostración de que lo mismo sucede con respecto al sentimiento .....	103
§ 5. Carácter de las diferencias de clase dentro de la esfera del sentimiento y la voluntad. Son definibles merced a los fenómenos que les sirven de base .....	114
§ 6. Diferencias subordinadas en el modo de referirse al objeto .....	117
§ 7. Ninguna de las peculiaridades que en otros casos señalan la diferencia fundamental en el modo de la referencia al objeto, caracteriza la diferencia entre el sentimiento y la voluntad .....	119
§ 8. Retrospección de la precedente triple explicación .....	123
§ 9. Las causas principales que ocasionaron el error sobre la relación entre el sentimiento y la voluntad fueron las siguientes: primero, la particular unión de la conciencia interna con su objeto pudo fácilmente confundirse con una modalidad especial de la conciencia .....	124

	PÁG.
§ 10. Segundo, la voluntad supone una capacidad de actuación irreductible a la facultad de amar .....	125
§ 11. Añadióse a éstos un motivo verbal: la denominación inadecuada de la clase común con el nombre de apetito .....	128
§ 12. También el error sobre la relación entre la representación y el juicio fomentó el error sobre la relación entre el sentimiento y la voluntad. Referencia de las tres ideas de lo bello, lo verdadero, lo bueno a las tres clases fundamentales .....	129

CAPÍTULO V. — COMPARACIÓN DE LAS TRES CLASES FUNDAMENTALES CON EL TRIPLE FENÓMENO DE LA CONCIENCIA INTERNA. DETERMINACIÓN DE SU ORDEN NATURAL.

§ 1. Cada uno de los tres aspectos de la conciencia interna corresponde a una de las tres clases de fenómenos psíquicos ..	135
§ 2. El orden natural de las tres clases fundamentales es éste: primero, representación; segundo, juicio y tercero, amor ..	136



<b>U.B.A.</b>	
FACULTAD DE PSICOLOGIA	
CUENTA 5.1.0	SUBCUENTA 00048
IDENTIFICACION PATRIMONIAL: <b>59396</b> .....	



Este libro se terminó de imprimir el día 23 de mayo de 1951, en los talleres gráficos CESARI, calle Gualeguay 1289, Buenos Aires, República Argentina.