

Segunda Parte: **EL PENSAMIENTO FILOSOFICO**

EL ANALISIS PSICOLOGICO Y LA FILOSOFIA
DEL ESPIRITU EN BELLO

1. EL METODO PSICOLOGICO

En capítulo precedente hemos señalado cuáles son las fuentes de donde procede el pensamiento de Bello. Conocidas estas fuentes, no resulta difícil determinar el camino que seguiría en el desarrollo de su sistema de ideas. Este procede principalmente, como queda establecido, de la escuela psicológica escocesa, especialmente de Reid y su lucha contra el antidogmatismo de Hume, con lo cual Bello se encamina a un encuentro con el kantismo.

En efecto, aunque con menos rigor, profundidad y audacia que Kant, Reid había llegado, sin embargo, a un resultado en cierto sentido idéntico. El había restablecido en su dignidad aquellas nociones y aquellos principios racionales que no provienen ni de los sentidos ni del razonamiento y que se imponen por su carácter de universalidad y de necesidad, superando, no solamente el fenomenalismo de Hume, sino también el sensualismo atenuado de Locke (1). Se establecía así una gran analogía entre las filosofías de Reid y de Kant. Las dos nacen de una reacción contra el escepticismo de Hume; las dos niegan igualmente el sensualismo de Locke; las dos abogan con el mismo celo en favor de la dignidad moral de la humanidad y ambas ensayan limitar y definir la esfera legítima de la actividad intelectual (2). Así, gracias a Reid, encontramos ya, en el conjunto de las especulaciones de Bello, y bajo los rasgos fuer-

(1) Cf. Schimberg, André: "La philosophie écossaise et le spiritualisme au XIX^{ème} siècle" (Introducción a la obra de) Royer-Collard, Pierre Paul: *Les fragments réunis et publiés par la première fois*. Felix Alcan. Paris, 1913. p. XLV y ss.

(2) Cf. Cazelles, E.: "Préface" (a la obra de) Mill, John Stuart: *La philosophie de Hamilton*. George Bailliére, Libraire-éditeur. Paris, 1869. p. XVI y ss.

temente escoceses de su doctrina, una tendencia hacia una doctrina extraña, el criticismo, cuya influencia será notable a partir del estudio de las obras de Cousin.

Pero es necesario señalar que las incursiones de Bello por el kantismo se detienen justamente en aquello que era necesario para ampliar, precisar y consolidar los principios de la escuela escocesa, que serán siempre la base de su propio sistema de ideas. Es así como Bello, a diferencia de los filósofos psicofisiológicos franceses que bajo la cubierta de un cierto positivismo se burlaban de la metafísica, ha podido dar satisfacción al análisis psicológico proclamado, contra el sensualismo, la existencia de leyes fundamentales del entendimiento, leyes universales, necesarias, superiores a la experiencia. Es por esta vía, curiosamente semejante a la seguida por Maine de Birain, que Bello espera profundizar por ella misma la función original de la reflexión interna de manera de poner de relieve, desde un punto de vista propiamente psicológico, esa misma actividad de conciencia que Spinoza y Leibniz, Kant y Fichte, habían escrutado desde un punto de vista metafísico o epistemológico.

La filosofía propiamente dicha es, pues, para Bello, la ciencia del espíritu, es decir, del sujeto consciente, que no se puede definir sino por sus manifestaciones: aquello que percibe, piensa, siente, desea, etc., *sustantia in qua* de todos los fenómenos de conciencia, la cual, fuera de esos fenómenos de conciencia, no es descriptible ni conocida en su naturaleza íntima.

A partir de este postulado Bello divide la filosofía según las dos clases fundamentales de facultades del alma, el entendimiento y la voluntad, y según la distinción entre el conocimiento teórico de las operaciones de esas facultades y su regularización práctica: "El objeto de la filosofía es el conocimiento del espíritu humano y la acertada dirección de sus actos. Nuestro espíritu no nos es conocido sino por las afecciones que experimenta y por los actos que ejecuta. De su íntima naturaleza nada sabemos. Las afecciones son de dos especies. Por las unas conoce, investiga la verdad y se asegura de que la posee. Por las otras quiere, apetece la felicidad y se esfuerza por alcanzarla y retenerla... Tiene el alma, por consiguiente, poderes o facultades de dos clases: por las unas conocemos; por las otras apetece. El conjunto de las primeras se llama *mente, entendimiento, inteligencia*; el conjunto de las segundas, *voluntad*" (1).

En lo que concierne al entendimiento, la filosofía teórica se llama *Psicología mental o intelectual* y la filosofía práctica, *Lógica*;

(1) Bello, Andrés: "Filosofía del entendimiento" (que desde ahora designaremos F. E.). Op. cit. pp. 5, 6.

con respecto a la voluntad, la filosofía teórica se llama *Psicología moral* y la filosofía práctica, *Ética*. La Psicología mental y la Lógica constituyen la *Filosofía del entendimiento*; la Psicología moral y la Ética constituyen la *Filosofía moral*. La concepción de la Lógica y de la Ética que nos ofrece Bello es, pues, de orden normativa y práctica.

Siguiendo su inspiración empirista y el método psicológico al centro de su doctrina, Bello excluye la ontología, la metafísica, la pneumatología, la teodicea o teología, de su plan general de la filosofía. Sus problemas serán considerados únicamente en el cuadro de la *Psicología mental* y de la *Lógica* en la medida en que tales problemas son dados a la conciencia de manera verificable, encontrando su fundación, en ese sentido, en el espíritu humano: "La *metafísica* o ciencia de las primeras verdades que en parte es la *Ontología* (ciencia del ente o de las cualidades más generales de cuanto existe), en la cual se comprenden la *Pneumatología* (que trata de los espíritus) y la *Teodicea* (que averigua por medio de la razón la existencia y atributos de la Divinidad), no formarán secciones especiales en este libro. Las materias que acabo de enumerar tienen una conexión estrecha con la *Psicología Mental* y la *Lógica*, porque el análisis de nuestros actos intelectuales nos da el fundamento y la primera expresión de todas esas nociones, y porque la teoría del juicio y del raciocinio nos lleva naturalmente al conocimiento de los principios o verdades primeras, que sirven de guía al entendimiento en la investigación de todas las otras verdades" (1).

Así, aunque Bello define la filosofía como ciencia del espíritu, y que en el espíritu él no ve por conocer más que las manifestaciones de ese sujeto desconocido, no hay que creer que se limite exclusivamente a ese punto de vista empírico. No cesará de afirmar que todo conocimiento es fenomenal, relativo, que el espíritu y la materia no nos ofrecen más que series de fenómenos o de cualidades reunidas, pero, por otra parte, no renunciará a un cierto conocimiento trascendente directo que lo salvará de los límites demasiado estrechos de un fenomenismo escéptico o de un idealismo cosmotético. Así Bello podrá remontarse a la ontología y a la metafísica sin desligarse sin embargo del punto de vista psicológico. Bien al contrario, sus especulaciones quedarán siempre inscritas en el cuadro del método psicológico: "La *Ontología*, que trata de las ideas generales de existencia, tiempo, espacio, causa y efecto, lo finito y lo infinito, la materia y el espíritu, la sustancia y los accidentes, es en gran parte la psicología misma; porque la psicología es a quien toca averiguar lo que son las ideas generales, manifestando de qué modo las formamos y lo que en rigor significan...

(1) *Ibid*, p. 7, No. 1.

Así, la base de la Ontología es la análisis del pensamiento en sus materiales primitivos, la exposición de aquellos hechos de la conciencia que dominan a todas las operaciones intelectuales" (1).

La teología inclusive, como parte que es de la ontología, queda reducida al punto de vista psicológico: "La teodicea, la teología natural, es una rama de la ontología. Ella parte del grande hecho de la existencia del universo y del eslabonamiento de causas y efectos para elevarnos a la primera de todas las causas, a la fuente del ser; ella rastrea los atributos del Creador examinando sus obras; y de estos atributos y del examen de lo que pasa en las inteligencias creadas, deduce el destino del hombre, en cuanto es dado a la razón humana conocerlo. Mezclando la observación atenta a un corto número de procederes demostrativos, lee en las fluctuantes faces del universo fenomenal, el orden eterno, los caracteres de la actividad increada, y el encadenamiento de medios y fines en que están escritos los destinos humanos" (2).

Es, pues, en la psicología donde Bello encuentra el punto de partida de toda filosofía, cuyo verdadero método no es otro que la observación por la conciencia, y no la mezcla bastarda de observación e hipótesis de Condillac o el método *a priori* de los alemanes, "esa especie de metafísica a la que los filósofos alemanes dan el título orgulloso de ciencia trascendental, desde cuya elevada región apenas se dignan de volver los ojos a lo que llaman desdeñosamente *empirismo*, esto es, a las verdades de que sólo nos consta por la observación y la experiencia, y a los principios grabados con caracteres indelebles en el alma humana" (3). La Psicología al contrario, tal como la concibe Bello, se remite continuamente a los fenómenos testimoniados por la conciencia, fenómenos que se nos presentan con tal rapidez que es difícil concebirlos bien y, en consecuencia, someterlos a un análisis exacto: "Tal escritor se lisonjea de traducirnos el testimonio de la conciencia, que en realidad sólo nos traduce sus imaginaciones, y en vez de darnos la historia, nos da la novela del espíritu humano. A nada puede convenir menos el carácter de ciencia demostrativa que a la exposición de hechos menudos, complejos en alto grado, fugitivos, que se ven bajo mil falsos colores, al pasar por el prisma de la imaginación, cuya presencia es indispensable en todas las operaciones intelectuales" (4).

La filosofía queda así, en todas sus partes, establecida como una ciencia fundada sobre los hechos que la observación examina

(1) F. E. (Lógica), p. 460.

(2) *Ibid.*, 460.

(3) "Filosofía fundamental de Jaime Balmes", en *Obras Completas*. Vol. Cit. p. 624.

(4) F. E. (Lógica), p. 459.

y el razonamiento demostrativo fecunda, frente a las ciencias que Bello llama de demostración pura y que son aquellas que se fundan, no sobre hechos internos o externos, objetivos o subjetivos, sino sobre definiciones hipotéticas, precisas e invariables. Con ello defiende Bello la doctrina según la cual no hay un tipo de razonamiento válido para toda clase de materia, sino que, por el contrario, las materias sobre las cuales hay que razonar son de un género tan irreductible que es necesario acudir a diferentes tipos de razonamiento, doctrina que se conecta con la de los principios intuitivos de la razón.

Queda formulado así, en la filosofía de Bello, un pluralismo metodológico que se corresponde con su pluralismo ontológico, dicotomía descuidada por ciertos filósofos que fundándose sobre el éxito de los métodos mecánicos, pensaron muy ligeramente que sería posible introducir sin peligro métodos semejantes en la deducción de nuestras ideas mixtas, sin preocuparse de las necesarias contradicciones entre un monismo metodológico y un pluralismo ontológico. Como caso típico de esto lo encontramos en el pensamiento de Spinoza. Bello, en cambio, tiene buen cuidado de señalar que hay un razonamiento demostrativo puro y un razonamiento en materia de hechos y, en consecuencia, junto a la evidencia matemática, una evidencia metafísica, las dos igualmente fundadas sobre el hecho primitivo de existencia, pero que el filósofo debe con mayor razón preocuparse de distinguir netamente a fin de definirla cada una en la pureza de su orden. Es a esta misma preocupación que Maine de Biran había respondido al decir: "Le mathématicien, placé à la source, concoit et se représente... Le metaphysicien placé à la même source, concoit et réfléchit" (1).

2. DEL ANALISIS DE LA PERCEPCION A LA IDEA DEL YO SUSTANCIAL

"El espíritu humano —dice Bello— es un ser que tiene conciencia de sus actos, y que puede hasta cierto punto determinarlos a su arbitrio. Qué sea lo que le diferencia de otros seres de la misma naturaleza, esto es, dotados de conciencia y voluntad, es una cuestión insoluble para nosotros. Todo aquello de que tenemos conciencia, existe en el espíritu, o hablando con propiedad, es el espíritu mismo, que obra o padece de cierto modo particular en un instante dado" (2). Para Bello, espíritu y alma son una y la misma cosa.

(1) Biran, Maine de: "Memoire sur la décomposition de la pensée", in *Oeuvres de...* Edit. Tisserand. Paris, 1924. T. IV. p 234

(2) F. E. (Psicología mental), p. 7.

Ambas expresiones designan el yo, nuestro propio espíritu y el espíritu humano en general, al cual atribuimos, por analogía, la naturaleza y las cualidades de nuestro propio espíritu. Toda acción o pasión del alma, toda acción que ella ejerce sobre nosotros mismos o sobre otro ser, y todo efecto producido en ella por una de sus acciones o por la de otro ser distinto, es un acto del alma (1). No siempre tenemos conciencia de cada uno de los actos del alma, puesto que muchos de ellos son tan fugaces que no es posible advertirlos. Pero, en todo caso, es la conciencia la que nos da originalmente el conocimiento de todas las diferentes especies de actos de que el alma es susceptible. De allí que no sea razonable admitir la realidad de una especie cualquiera de actos de los cuales jamás hayamos tenido conciencia (2). La posibilidad que tiene el alma de ejecutar actos se llama facultad. Hay, en consecuencia, tantas facultades intelectuales como especies de actos tenga el espíritu capacidad de realizar: "No debemos concebir las facultades espirituales como diferentes órganos particulares del alma; porque en cada una de ellas y en cada uno de sus actos está el alma toda, el yo. El alma que siente es el alma misma que recuerda, que juzga, que raciocina, que desea, que teme, que ama, que aborrece, y, por más atentamente que ella se contemple a sí misma, no le es posible referir sus varias modificaciones a diferentes porciones o localidades de sí misma. La conciencia nos testifica del modo más claro la simplicidad o individualidad del alma y su constante identidad consigo misma en todos sus actos" (3).

La doctrina de las facultades del alma es de origen escocés: a Jouffroy correspondió negar que nosotros tengamos facultades múltiples e independientes. El alma no tiene, según él, más que una facultad propiamente dicha, lo que llamaba "el poder personal", y "capacidades" diversas, que son facultades en la medida en que el poder personal las domina y las dirige: ese poder personal es el nosotros (4). Para Bello en cambio, hay facultades independientes las unas de las otras, lo cual no implica necesariamente dividir ni multiplicar el alma, doctrina en la cual encontramos un eco de los escolásticos ortodoxos, seguidos por Descartes y Bossuet, quienes tienen por doctrina que las facultades del alma no son más que diversos nombres dados al alma según las diferentes operaciones.

Unidad y multiplicidad del alma no son, pues, en el pensamiento de Bello, términos contradictorios en lo que concierne a su actividad: "El alma se nos muestra idéntica consigo misma, aun cuan-

(1) Ibid, p. 8.

(2) Ibid, p. 9.

(3) Ibid, p. 9

(4) Cf. Jouffroy, Théodore: "Des facultés de l'âme humaine", in *Mélanges philosophiques*. Ladrangé. Paris, 1838.

do ejercita diversas funciones. El yo que siente, que percibe, que recuerda, que imagina, que juzga, que raciocina, que desea, que quiere, es para nuestra conciencia un mismo yo, un mismo ser, una misma sustancia. Así, los que atribuyeron la sensibilidad al cuerpo y la inteligencia al alma, erraron gravemente. Los fenómenos de la sensibilidad son modos de que tenemos intuición, no menos que de los juicios o de los raciocinios, y en todos los fenómenos de que tenemos intuición se percibe el alma a sí misma como un ser siempre idéntico" (1).

La identidad del alma se mantiene en la multiplicidad de sus funciones gracias al principio según el cual la identidad real es incompatible con la distinción real, pero no con diferencia real: "El alma forma con todas sus modificaciones un objeto único, indivisible, idéntico; sin que por eso deje de percibir diferencias entre sus varias modificaciones, porque no hay incompatibilidad entre lo diferente y lo idéntico" (2). En consecuencia, percibir la identidad del yo es percibir unidad en algo que se nos presenta bajo apariencias diferentes; y percibir su continuidad, es percibir unidad en algo que se presenta bajo apariencias sucesivas.

El alma no es, pues, para nuestra conciencia, sino un todo único, simple e indivisible: "Así la conciencia es la que da el tipo primitivo de las relaciones de identidad, continuidad y unidad; tipo de que después nos servimos como de un signo, para representarnos todo lo que llamamos idéntico, continuo y uno" (3).

Siguiendo el ejemplo de Condillac, Bello buscará un acto del alma que le sirva de punto de partida para el análisis de todas las operaciones del entendimiento. "Cette décomposition, decía Condillac, me conduit donc á une idée, qui n'est point abstraite; et elle m'indique dans la perception le germe de toutes les opérations de l'entendement" (4). Tal será también el punto de partida de Bello, quien define la percepción como "un acto en que el alma adquiere el conocimiento de cierta cualidad o estado particular de un objeto, en virtud de cierta acción que el objeto ejerce actualmente en ella" (5). En este acto se descubren cuatro elementos: el sujeto que percibe, es decir, el alma; el objeto particular percibido, que puede ser el alma misma o un objeto distinto; la acción particular que el objeto ejerce sobre el alma y que corresponde a una cualidad o estado particular del objeto y, finalmente, la actualidad de esa acción,

(1) F. E. (Psicología mental), p. 215.

(2) *Ibid.*, 84.

(3) *Ibid.*, 82.

(4) Condillac, Abee de: *Traité des systèmes*. 3^é. édit. Paris, 1787. Chap. XVII. p. 293.

(5) F. E. (Psicología mental), p. 11.

es decir, su existencia en el momento mismo de la percepción. Sin embargo, en ningún caso el alma, la conciencia, percibe directamente la acción del objeto; lo que es percibido directamente es una modificación particular propia de ella misma y que para el alma no tiene ninguna relación con un ser distinto de ella. Esta modificación percibida directamente por la conciencia es la sensación, la cual deviene así una percepción o conocimiento de una cierta cualidad o estado material.

La percepción en Bello no es, pues, otra cosa que la percepción interna, es decir, el conocimiento que el yo posee de sus estados o de sus actos por la conciencia: "con la percepción indirecta de cualidad o estado material, añade Bello, hay la percepción inmediata y directa de un acto que, sin embargo de ser producido por el organismo o por un cuerpo exterior que obra en éste, no pertenece ni al cuerpo exterior ni al organismo, sino al alma: este acto es la sensación. El alma percibe la sensación en sí misma de la misma manera que percibe en sí misma sus juicios, deseos, voliciones y otras varias modificaciones suyas que no se deben a la excitación actual de un cuerpo externo o de nuestro propio organismo" (1). Como lo que el alma percibe es la sensación, y ésta pertenece esencialmente al alma, no tenemos ningún conocimiento de objetos materiales, situados en el espacio, sino el conocimiento del espíritu por sí mismo. Sería necesario explicar ahora cómo esta percepción interna se transforma en una percepción externa en que la conciencia se oponga un objeto que ella juzga espontáneamente distinto de ella, real y actualmente conocido por ella, es decir, cómo lo absoluto deviene relativo, cómo lo subjetivo deviene objetivo. Tal será uno de los problemas fundamentales de la filosofía de Bello y cuya solución no dejará de ofrecer algunas nociones bastante originales.

Pero, por el momento, estamos encerrados en la conciencia, en ese acto en que el alma se percibe a sí misma con sus modificaciones: "Conocemos, pues, lo que pasa en nuestra alma por medio del alma misma, que se ve se contempla a sí misma, *se ipsa intuitur*; o valiéndose de otra expresión, que tiene conciencia de lo que pasa en ella, *conscia sibi est*" (2). En esa percepción de la conciencia, Bello distingue dos elementos: primeramente, el alma actúa sobre sí misma una de sus modificaciones produce en ella una nueva modificación que consiste en que el alma ve, contempla la modificación original. Esta especie de contemplación no es otra cosa que la intuición. Seguidamente, el alma remite la modificación recibida, la modificación objeto, a su propio ser, al yo, mirando al yo como sujeto de ella y como la misma cosa que ella. Esos dos

(1) Ibid, p. 15.

(2) Ibid, p. 17.

elementos, intuición y referencia de la intuición, son los que realmente constituyen la percepción de la conciencia y que Bello llama *percepción intuitiva*. Hay, pues, un juicio como elemento de la percepción por medio del cual el alma concibe una relación entre la modificación y el yo: "El alma en la percepción intuitiva, concibe y afirma la relación de identidad del objeto con el sujeto, del yo que experimenta una modificación con el yo que tiene intuición de ella" (1).

En esta percepción intuitiva la conciencia se presenta bajo dos aspectos: pasiva, cuando contempla la modificación objeto y, de cierto modo, la refleja; activa, cuando concibe y afirma una relación entre el ser que experimenta la modificación objeto y el ser en el cual reside la conciencia que la refleja. Ello constituye, por así decir, la primera forma de la actividad del alma: "En las percepciones intuitivas no sólo percibe el alma sus propias modificaciones, sino que las percibe como suyas. Percibe, pues, una relación de identidad entre el alma que está afectada de cierto modo, y el alma que percibe estarlo; entre el alma, por ejemplo, que siente o desea, y el alma que percibe ese sentimiento o deseo" (2).

Esa actividad original de la conciencia nos ofrece la noción de la identidad, de la continuidad y de la unidad del yo, puesto que el alma se ve idéntica, no solamente percibiendo una afección cualquiera como propia, sino percibiéndose a sí misma como sujeto de toda la serie de afecciones propias que recuerda. En esa relación de identidad subyacente a la serie de afecciones se nos da la continuidad del yo; y, continuidad e identidad del ser se significan en unidad: "El alma se percibe a sí misma en sus intuiciones, no sólo idéntica y continua, sino una... El alma no es para nuestra conciencia un agregado de partes distintas, sino un todo único, simple, indivisible" (3).

La percepción intuitiva nos da, pues, la idea de un yo concebido como un ser idéntico, continuo y uno percibido por la conciencia, es decir, la idea de un yo sustancial: "Mirándose el alma como idéntica, continua y una bajo todas sus modificaciones simultáneas y sucesivas, coloca todas estas modificaciones en sí misma, como en algo que les sirve de asiento y apoyo; de otra manera no podría considerarlas como suyas. De lo cual se infiere que percibe este algo intuitivamente, y que la percepción intuitiva de sus modificaciones, lejos de darnos *α posteriori* la noción del yo sustancial, la envuelve, como un elemento suyo necesario" (4).

(1) Ibid, p. 17.

(2) Ibid, 32.

(3) Ibid. 32.

(4) Ibid, 33.

Las modificaciones no son, pues, como lo había establecido Cousin, las que nos revelan la sustancia, ya que la identidad, la continuidad y la unidad del yo no son percibidas en las modificaciones sino en el alma misma. Las modificaciones no son otra cosa que la sustancia modificada, de donde resulta la imposibilidad de percibir aquellas y no la sustancia: "El error de los que han creído que percibimos las modificaciones y no la sustancia, proviene del prestigio que ejercen sobre nosotros los nombres abstractos; prestigio de que nacieron tantos conceptos erróneos en las escuelas filosóficas de los antiguos, y de que aun después del triunfo de los nominalistas se conservan no pocos vestigios. Hablamos de las modificaciones y de la sustancia como de cosas reales que se superponen a otra cosa real; a la manera que se superponen a un cuerpo las vestiduras que lo cubren; concepto absurdo, aunque paliado con un lenguaje especioso" (1).

Hay, pues, una percepción intuitiva de nuestra alma, es decir, una conciencia de la conciencia, aunque no conozcamos su naturaleza más allá de los fenómenos testimoniales de la conciencia. Esta idea de una conciencia de la conciencia no supone una progresión al infinito, puesto que Bello reconoce una tendencia a la anulación de las potencias superiores de la conciencia o de la intuición interior a partir de la segunda (conciencia de la conciencia): "Yo tengo conciencia de una sensación no es, como pretende Brown, una proposición tautológica, que signifique lo mismo que esta otra: yo tengo una sensación. La segunda supone sólo la conciencia de la sensación; la primera exige algo más, la conciencia de la conciencia. Pero esta segunda conciencia, se dirá, debe producir a su vez otra tercera, de que nacerá otra cuarta, y así indefinidamente. Es de creer, sin embargo, que en esta reproducción sucesiva se debilite rápidamente la fuerza de la intuición hasta desvanecerse del todo" (2).

El relativismo en el que desemboca la concepción del espíritu de Bello es la consecuencia necesaria del método psicológico, puesto que él supone que todo conocimiento se reduce a la serie de fenómenos dados en la conciencia y susceptibles de observación. Los elementos simples allí resultan indescriptibles. Nuestro conocimiento del espíritu debe limitarse, por tanto, a la descripción de sus manifestaciones y a esa visión intuitiva, inmediata, del yo sustancial en donde lo contemplamos como uno, idéntico y continuo.

(1) Ibid, 34.

(2) Ibid, 31.

3. CRITICA DEL SENSUALISMO

Del análisis de la percepción intuitiva hecho por Bello nos queda un elemento muy importante para la reconstrucción teórica del espíritu. Y es el haber solucionado, antes de investigar el tránsito de nuestras sensaciones al conocimiento de los objetos exteriores, que no son siempre las causas, ni siquiera las ocasiones, una cuestión primera y más general: aquella que nos da razón del tránsito de un estado puramente efectivo al de apercepción personal que es, necesariamente, como decía Biran, el fundamento, el primer grado de toda inteligencia (1). Es por esta vía que el sistema de Condillac queda condenado a los ojos de Bello. En efecto, antes de la sensación, que Condillac toma como punto de partida, Bello ha supuesto la existencia de un yo en actividad, que concibe y afirma la relación de identidad del objeto con el sujeto, del yo que experimenta una modificación con el yo que tiene la intuición de esa modificación. Condillac ignoró siempre esta espontaneidad del alma, haciendo nacer, al mismo tiempo, sensación y conciencia. Desde entonces Condillac se negó toda posibilidad de captar el comienzo de nuestro devenir interior, lo cual lo condena a dejar escapar lo que es más importante en la vida del espíritu. A esa pasividad del espíritu que en Condillac nos hace pensar en la sensación como un hecho primitivo y simple que podría producirse de sí mismo, abstracción hecha del sujeto que siente, Destutt de Tracy opuso el principio de motilidad a fin de justificar el juicio de exterioridad (2), a lo cual Degerando añadió en seguida que si la sensación se transforma en percepción, ello significa que es elaborada por la atención como una acción original del espíritu (3). Y Maine de Biran, en fin, afirmará que la percepción supone nuestra actividad voluntaria y, como tal, es irreductible a la sensación: "J'ai substitué la résistance ou l'inertie organique a la résistance étrangère, et j'ai vu les facultés originairement constituées, non pas exclusivement dans ce mouvement contraint qui nous apprend qu'il existe quelque chose hors de nous, mais plus généralement dans l'effort qui est essentiellement relatif á quelque terme" (4).

-
- (1) Biran, Maine de: "Mémoire sur la décomposition de la pensée". Op. cit. p. 8.
 - (2) Tracy, Destutt (Comte de). *Elément d'Idéologie*. Op. cit. Vol. 1 Cf. "Extrait raisonné". p. 399 ss.
 - (3) Degerando, Joseph Marie: *Dela génération des connaissances humaines*. Imprimerie G. Decker. Berlin, 1802. Cf. Cap. VIV p. 232 y ss.
 - (4) Biran, Maine de: *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Op. cit. p. 45. No. 1.

Pero si Biran ha llevado más lejos el pensamiento de Destutt de Tracy y de Degerando, es en vano que él ha intentado encontrar la actividad constitutiva del yo hasta el principio de inteligencia unificante. Como Damiron señalara, "si M. de Biran a si bien reconnu la volonté, il n'en est pas de même de l'entendement, qu'il a complètement négligé. Ainsi ce profond observateur de la conscience n'y a pas vu ce sans quoi il serait impossible d'y rien voir; lui qui reproche sans cesse á la philosophie de la sensation de mutiler l'esprit humain pour l'expliquer par la seule sensation, ne s'aperçoit pas qu'il le dépouille lui même de sa plus haute faculté, pour l'expliquer par la volonté seule et que par lá il tarit á leur source les idées les plus sublimes que la volonté n'explique pas plus que la sensation" (1). Leon Brunschviég nos ha dado la explicación de ello; "Le préjugé sensualiste auquel il est demeuré, en fin de compte, asservi, lui a interdit de suivre le progrès spirituel du moi" (2).

Bello, planteándose el mismo problema, ha comenzado por establecer una diferencia esencial entre sentir y percibir. Sentir es limitado por él a las afecciones del alma producidas por las impresiones orgánicas. En consecuencia, la sensación no es más que un elemento de la percepción, particularmente de las percepciones sensitivas, y no la percepción misma: "Así, pues, tomamos las palabras *sentir* y *sensación* en un significado mucho menos extenso que la escuela sensualista, para quien la sensación es percepción, es juicio, es raciocinio, es deseo, volición, etc.; que ve, en suma, en todas las afecciones, en todas las operaciones del alma, nada más que la sensación transformada; sistema que se reduce en realidad a variar el significado de la palabra, aplicándola a todos los estados y a todos los actos del alma, de que tenemos conciencia" (3).

No hay, pues, lugar a identificar sensación y percepción sino a riesgo de caer en una generalización arbitraria de la significación de una palabra sin decir nada nuevo en beneficio de la filosofía del espíritu: "Cuando Condillac y sus discípulos pretenden, por ejemplo, que juzgar es sentir una relación, no presentan ninguna nueva analogía entre *juzgar* y *sentir*, entre la afección del alma que nace de una acción de un objeto corpóreo sobre sus órganos y que le sirve para representárselo, y la afección del alma que nace directa y espontáneamente de la simultaneidad de otras afecciones, y consiste en percibir una relación particular entre ellas. Su doctri-

(1) Damiron, Jean: *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*. Op. cit. T. II. p. 329.

(2) Brunschviég, León: *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Presses Universitaires de France. Paris, 1953. T. II. p. 583.

(3) F. E. (Psicología mental), p. 67.

na, por consiguiente, o exagera la débil semejanza que percibimos entre estas dos cosas, y da un sentido demasiado literal a una metáfora, o se reduce a duplicar el significado de la voz, de manera que convenga con igual propiedad a la sensación y al juicio, sin que por otra parte se nos haga ver nada nuevo en esta segunda oposición... Tomar la palabra *sensación* en el sentido general de *pensamiento*, incluyendo en ella aun los actos de la voluntad, es violentar el lenguaje sin hacernos avanzar un paso en el conocimiento de nuestro espíritu y confundiendo cosas que estos mismos filósofos y todos los hombres reconocen como diversas. La simplicidad que la doctrina de Condillac parece introducir en la teoría del espíritu humano es enteramente ilusoria" (1).

¿En qué consiste, pues, la verdadera actividad del espíritu? ¿Se reduce ella a la sensación de movimiento desarrollado por el espíritu frente a las resistencias tal como afirmaba Laromiguière? La respuesta de Bello es negativa: "Algunos filósofos han hecho consistir la actividad del alma en que, afectada por los órganos, ejerce a su vez una especie de reacción sobre ellos. Pero la actividad que es propia del entendimiento está, por decirlo así, más adentro" (2). Entonces, ¿se reduce a la atención, tal como lo manifestara Degerando? "Se ha hecho consistir la actividad del alma en la atención, a la cual se ha considerado como una facultad especial, y como una manera del esfuerzo que el alma hace, por decirlo así, de adentro hacia afuera, a diferencia de la sensibilidad, que parece ejercitarse de afuera hacia adentro. Esto se adaptaría de algún modo a las percepciones sensitivas actuales, en que el alma, cuando atiende, obra sobre los órganos, y aviva las sensaciones que por su ministerio experimentamos y a que deseamos contraernos, excluyendo en cuanto es posible a las otras. Pero no se adapta ni a las percepciones intuitivas, ni a los actos de la memoria" (3).

La atención, en Bello, en lugar de una facultad intelectual particular, no es más que una cualidad de los actos intelectuales consistente en el grado de fuerza o de vivacidad con el cual los ejecutamos. En ese grado de fuerza la voluntad puede intervenir; en tal caso, la atención es voluntaria y ella incluye, en consecuencia, una verdadera actividad del alma, pero una actividad que pertenece más a la voluntad que al entendimiento.

La verdadera actividad del entendimiento, esa actividad que se encuentra "más adentro" que la simple motilidad, consiste, según Bello, en que el alma saca, de dos modos espirituales, un tercer modo espiritual distinto de los otros dos y del simple agregado: "En todo juicio concebimos una relación. En todo juicio saca el

(1) *Ibid*, 266.

(2) *Ibid*, 66.

(3) "Filosofía fundamental de Jaime Balmes". *Op. cit.* p. 635.

alma de la yuxtaposición de dos elementos una tercera entidad, distinta de cada uno de ellos y de su mero agregado. El alma es, pues, fecunda, es activa, en el juicio, y por consiguiente en todo género de percepciones" (1). A la absoluta pasividad del espíritu dejada en vigor por la escuela sensualista, a penas modificada por sus discípulos, Bello ha logrado oponer una verdadera actividad creadora del espíritu por la cual éste se reconoce a sí mismo como sujeto al mismo tiempo que reconoce, en la percepción, un objeto real, exterior, distinto de él.

La sensación, tal como la concibe Bello, no supone ni la concepción de un objeto exterior ni la persuasión de su existencia; ella no supone otra cosa que un ser que se siente afectado de una cierta manera. La percepción, al contrario, en virtud de la actividad que es propia del entendimiento, supone tanto la concepción como la convicción de la existencia de un objeto exterior, de algo que no es el espíritu que percibe ni el acto de ese espíritu. La actividad del alma es, pues, una actividad objetivante que nos da la clave de la transformación de lo absoluto en relativo, de lo subjetivo en objetivo. Cómo se produce esa transformación de lo absoluto en relativo, será indicado más adelante. Por el momento, señalemos que del análisis de la percepción hecha por Bello se desprende como conclusión fundamental la esencial intervención del juicio en todas nuestras percepciones intuitivas y sensitivas. Nosotros no percibimos ninguna cualidad de un objeto material, ninguna de las afecciones de nuestros órganos, sino por medio de referencias objetivas, es decir, por medio de juicios.

Sin el juicio que remite la sensación a una causa distinta del yo, el alma podría percibir la sensación, pero nada más. De allí la distinción que Bello establece entre tres facultades intelectuales reconocibles en la percepción: la *facultad de intuir*, es decir, la facultad propia del yo, del alma, de contemplarse a sí misma; la *facultad de sentir*, es decir, de experimentar sensaciones, y, finalmente, la *facultad de juzgar*. Las dos primeras son elementales; la tercera se divide en dos actos diversos: la concepción de la relación y el acto por el cual el alma reconoce la realidad de la relación.

No es, pues, sino por la capacidad objetivante del espíritu que la percepción deja de ser simple percepción interna, es decir, simple conocimiento que el espíritu posee de sus estados internos, para devenir una percepción externa en el sentido kantiano: "La perception est la conscience empirique, c'est-à-dire, la conscience dans laquelle il y a en même temps sensation" (2). Por este ca-

(1) F. E. (Psicología mental), p. 66.

(2) Kant, Manuel: *Critique de la Raison pure*. Presses Universitaires de France. Paris, 1950. Cf. "Anticipations de la perception". p. 167.

mino Bello se separa del percepcionismo de Reid, de Hamilton y de Cousin, para quienes el espíritu, en el acto de percibir, tiene una conciencia inmediata y, en consecuencia, verídica, de la presencia de una realidad exterior a él (1). Para Bello, al contrario, no hay más conciencia inmediata que la de nuestra propia realidad; la creencia en la realidad del no-yo resulta de la actividad objetivante del espíritu. Bello se sitúa así dentro de la tradición que va de Descartes a Berkeley.

4. SENSACION, OBJETIVACION, RELACION

Hemos visto, pues, que el alma, la conciencia, el yo, en el acto de la percepción, no percibe directamente ningún objeto exterior a él, sino una modificación particular propia que para él no tiene ninguna relación con un ser distinto a él. Cómo esta modificación propia se transforma en conocimiento, en una percepción de cierta cualidad de un objeto distinto de ella, es decir, cómo lo absoluto deviene relativo, es algo que no puede explicarse sino por la significación que el alma da a la sensación para hacerla representativa de lo que ella no es. En ello consiste la *referencia*, que es, por así decir, el fundamento de la teoría del conocimiento de Bello. Sin esta función significativa del espíritu ningún conocimiento del mundo exterior sería posible, puesto que no hay “nada de común entre el mundo de la conciencia y el mundo de los sentidos. El primero está todo entero en el sujeto: la unidad perfecta, la indivisibilidad absoluta, son los caracteres que presenta. El segundo, que sólo nos es conocido por las sensaciones que lo simbolizan, y por percepciones que transforman, digámosle así, el sujeto en objeto, tiene por atributos la multiplicidad, la extensión” (2). Es, pues, la referencia la que cumple el tránsito del mundo interno al mundo externo: “La referencia es lo que convierte lo subjetivo en objetivo; es el puente sobre el abismo que media entre la conciencia y el universo externo” (3).

Por medio de la referencia, el mundo de la sensación se transforma en un mundo de signos, de símbolos, a los cuales el espíritu da una significación y en donde él reconoce las causas distintas e independientes del yo. Tal es el valor de la sensación

(1) Para Reid, la percepción, al mismo tiempo que nos revela los objetos nos hace creer en su existencia, y esta creencia, que no es el efecto de un razonamiento, es la consecuencia inmediata de la percepción. Cf. Reid, Thomas: “Essais sur les facultés intellectuelles de l’homme”, in *Oeuvres*, III, 270.

(2) F. E. (Psicología Mental), 38.

(3) *Ibid*, 38.

para el espíritu: un valor simbólico. "Si las percepciones de los sentidos externos representan causas remotas, causas que obrando sobre nuestros órganos las impresionan, las percepciones de los sentidos internos nos representan causas próximas, impresiones orgánicas. No hay ni en unas ni en otras intuición de los objetos, sino sólo de signos a que damos un valor objetivo; signos espirituales, sensaciones, que representan cualidades o estados corpóreos, con los cuales no tienen ni pueden tener la menor semejanza" (1). Es por ello que sin la actividad objetivante del espíritu, el mundo de la sensación carecería de significado; perdería su valor de símbolo de aquello que no es el espíritu. "No percibimos ninguna de las cualidades de un objeto corpóreo, ninguna de las afecciones de nuestros órganos, sino por medio de referencias objetivas, es decir, por medio de juicios. Sin el juicio que refiere la sensación a una causa distinta del yo, el alma podría percibir la sensación y nada más. Y si en el ejercicio de los sentidos hay una referencia a la causa próxima o remota de la sensación, en los actos de la conciencia hay una referencia a nuestra propia alma, a nuestro yo, considerado a un mismo tiempo como objeto y como sujeto. Despéjese este juicio que nos hace ver ciertos actos o modos como actos o modos de nuestro yo, y qué vendrían a ser los informes de la conciencia? Una vana e insignificante fantasmagoría. Lo que les da sustancia y significado, lo que los hace verdaderas percepciones, es el juicio" (2).

El mundo dado en la sensación es, pues, para la conciencia, un mundo de signos, de símbolos, donde el espíritu reconoce lo que no es la sensación, el no-yo. Pero el espíritu no sólo es capaz de transformar los datos de la sensación en símbolos con una significación; ya hemos visto que el espíritu es creador de nuevos modos espirituales, es decir, de relaciones: "En la percepción de una relación el alma es esencialmente activa: saca de las percepciones comparadas lo que no existe separadamente en ninguna de ellas, y por eso he dicho que el alma es este acto *concibe*, engendra" (3). De este modo Bello se libera de todo transformismo a la manera de Condillac. La sensación queda allí reducida a una función significativa; sobre ella el espíritu establece, aplica, las relaciones creadas en su actividad creadora; relación de más y menos; de semejanza y diferencia; de causa y efecto; de sucesión y coexistencia, así como la de extraposición o espacio.

Así tenemos ya los tres elementos de la teoría del conocimiento de Bello: sensación, referencia objetivante y relación. En otros términos, el punto de partida de Bello, siguiendo la dirección em-

(1) Ibid, 54.

(2) Ibid, 66.

(3) Ibid, 74.

pirista de su pensamiento, son los datos de los sentidos que el espíritu objetiva y en los cuales aplica, en virtud de su actividad creadora, la serie de relaciones. Y de los sentidos, Bello, a ejemplo de Biran, da preeminencia al tacto: "El tacto es el sentido extenso por excelencia... todos los otros no hacen más que sobreponer cualidades y caracteres de ciertas especies particulares a los objetos táctiles, o sugerir, en virtud de asociaciones precedentes, los informes que el tacto nos daría si lo aplicásemos a ellos; y el universo externo es para nosotros un sistema de cosas, magnitudes, formas, distancias y situaciones, verdadera o imaginariamente palpables" (1). De allí que Bello considere el tacto como el maestro de todos los sentidos: "las afecciones táctiles son la causa, el sujeto, la sustancia a que sobreponemos todas las otras para representarnos el universo exterior" (2).

Gracias a los datos tangibles que el espíritu objetiva, los objetos perceptibles son representados por la conciencia como causas distintas e independientes del yo. Pero, ¿de dónde surge ese juicio primitivo, origen y fundamento de todas las referencias objetivas? ¿Cómo pueden derivarse de ese hecho primario todos los otros que llevan al espíritu a conocer el mundo exterior? Bello, limitado como está por el empirismo, se ve obligado a rechazar todo lo que signifique ideas, formas *α priori*, categorías. "El empirismo, señala García Bacca, partirá de *datos*, que cuando sean *datos* de un espíritu y para un espíritu tomarán la forma de *instintos*, de *hábitos*... lo que encauza la *movilidad* de la imaginación, encaminándola por ciertos carriles, eso es lo que Bello entiende por *instinto*" (3).

Tal será, pues, el punto de partida de Bello en el interior del cuadro general del empirismo. El *instinto* tomará en él el lugar de las *ideas innatas*, de las *formas α priori*, de las *categorías*: "Obsérvanse en el espíritu humano ciertos instintos que desde luego, sin saberlo él, le guían en el ejercicio de sus funciones intelectuales, y más tarde se formulan en proposiciones generales, a que la experiencia no ha podido alcanzar" (4).

Así, todos los axiomas, todos los principios que dirigen la razón humana, han sido, en su origen, simples *instintos*, tendencias racionales que actuaban de una manera práctica y que más tarde se han transformado en fórmulas generales del espíritu humano. Tales son, por ejemplo, el principio de casualidad, que nos hace suponer una causa en todo fenómeno nuevo, y el principio empírico,

(1) Ibid, 51.

(2) Ibid, 52.

(3) García Bacca, Juan David: "Introducción a las obras filosóficas de Andrés Bello". Op. cit. p. XLVII.

(4) F. E. (Psicología mental), 157.

que nos hace suponer la constancia de las leyes a las cuales están ligados los fenómenos que observamos: "Cuando refiero ciertas sensaciones olfáctiles a la misma causa que produce en mí ciertas sensaciones táctiles; cuando refiero, por ejemplo, a la flor que tengo en la mano la fragancia que mi olfato percibe, formo un juicio estrictamente experimental. Pero aun los juicios de esta especie, juicios individuales, primera fuente de la experiencia, suponen ciertos instintos, que generalizados, se convierten más tarde en *principios*, en leyes primarias que presiden a todos los actos de la inteligencia. Tal es el *principio de casualidad*, que hace referir todo fenómeno a una causa; tal es el principio de *sustancialidad*, que no me permite concebir una cualidad, una modificación, sin apoyo, sin una sustancia en que exista; tal el principio de *contradicción*, en virtud del cual no puedo concebir que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo; tal el *principio de la razón suficiente*, en virtud del cual concibo que respecto de todo lo que es, hay una razón para que sea lo que es y no otra cosa" (1).

El instinto es, pues, el fundamento de toda experiencia, puesto que es de él de donde surgen todas las nociones, todos los principios generales anteriores a la experiencia y que la hacen posible: "El principio de la estabilidad de las conexiones fenomenales, y el principio de la precedencia necesaria de un fenómeno o serie de fenómenos a todo nuevo fenómeno, son dos leyes primordiales de la inteligencia humana. Todo raciocinio fundado en la experiencia las implica. Llámase al primero *principio empírico*, porque es el que más directamente autoriza las deducciones experimentales: el otro se llama *principio de casualidad*" (2).

Pero, ¿qué es el instinto? ¿Será una simple función psicológica y se encuentra, en consecuencia, en esa oposición tradicional que considera al instinto y a la inteligencia como dos modos paralelos de conocimiento y de acción, tal como lo concibe Bergson? (3). Cuando Bello plantea el problema de la inteligencia de los brutos parece considerar al instinto como una especie de aguijón interior, una punzada interna que, sin resultar de la experiencia ni de la educación, y sin exigir reflexión, no pertenece sin embargo a la sensibilidad sino a la inteligencia: "Los fenómenos de la inteligencia de los brutos no pueden explicarse por la sensibilidad sola; pero, cuando de ese modo se pudiese dar cuenta de ellos, no habríamos adelantado nada para negar la inmortalidad al principio que los anima; porque la sensación es un fenómeno de que tenemos conciencia, un fenómeno espiritual, y no podemos atri-

(1) F. E. (Lógica), 377, 378.

(2) F. E. (Psicología mental), 133.

(3) BERGSON, Henri: *L'évolution créatrice*. Presses Universitaires de France. Paris, 1957. Cap. II.

buirlo a la materia, sin derribar la valla que la separa del espíritu. Lo que se llama instinto es una forma particular de la inteligencia" (1).

El instinto en el hombre no es, pues, ni un haz de reacciones exteriores ni una clase de fenómenos de orden psicológico, sino un movimiento interior del alma que Dios ha impreso en ella para guiarla en la actividad intelectual. Es así como el instinto puede ser la fuente de los grandes principios generales sobre los cuales se funda nuestra experiencia. Es necesario, pues, entender el instinto, en la doctrina de Bello, como instinto intelectual o instinto del espíritu humano.

El instinto, así concebido, nos explica toda la actividad creadora del alma. En primer lugar, él es el fundamento de la facultad objetivante del alma, es decir, de la referencia objetiva por medio de la cual el espíritu transforma el universo de las sensaciones en un universo de signos, de símbolos, que el espíritu reconoce en él y que tiene una significación. En otros términos, es en virtud del instinto que el espíritu transforma lo subjetivo en objetivo. En segundo lugar, el instinto nos explica la facultad sobre la cual se funda el principio de la estabilidad de las conexiones fenomenales que en Bello recibe el nombre de principio empírico: "Este principio de la perpetuidad de las leyes a que vemos sujetas las conexiones fenomenales, es la base de todos los conocimientos que adquirimos por la experiencia y lo hemos llamado por eso *principio empírico*" (2). Al principio empírico se añade el principio de causalidad, considerado también como un producto de la actividad instintiva del alma y, como tal, condición activa de la razón: "El concepto de sucesión, es necesario repetirlo, no nos es dado por la sensación, ni por la mera intuición: es un juicio; obra de aquella facultad especial a que atribuímos los juicios y los raciocinios; es obra de la razón. Purificado así en su origen, las nociones de que él forma parte, pertenecen, como él mismo, al dominio de una facultad más elevada que la sensación y que la mera intuición" (3). Al lado de ese poder ordenador de las conexiones encontramos el principio de razón suficiente que es, en relación a la dependencia lógica, lo que el principio de causalidad es en relación a las conexiones fenomenales, y cuyo enunciado es: *nada puede ser sin una razón de ser* (4).

Todo conocimiento empírico se funda, pues, sobre la realidad misma del espíritu, cuya actividad creadora, instintiva, produce to-

(1) F. E. (Psicología mental), 224.

(2) F. E. (Psicología mental), 144.

(3) Ibid, 146.

(4) Ibid, (Lógica), 380.

dos los principios sin los cuales ninguna experiencia puede ser posible: esos principios son, pues, *α priori*. Es así como el análisis psicológico reencuentra el criticismo (1). Pero este apriorismo no designa una precedencia cronológica sino lógica. De allí que Bello establezca, siguiendo a Cousin, una distinción entre antecedentes lógicos y antecedentes psicológicos de los conocimientos humanos: "La experiencia (y bajo este nombre entendemos no sólo la que forman los sentidos, sino la del mundo interior, espiritual, que el yo contempla en sí mismo); aunque la experiencia, por sí sola, esto es reducida a la mera observación, no ha podido darnos nuestros primeros conocimientos; nuestros primeros conocimientos nos han venido sin duda con ella; todo conocimiento cronológicamente anterior a esa experiencia naciente, es una quimera. Pero al mismo tiempo es incontestable que hay en el entendimiento gran número de juicios y de conocimientos que lógicamente son anteriores a la experiencia, que lógicamente no se derivan de ella, ni por una derivación inmediata, ni por una derivación ulterior. "Todo fenómeno nuevo supone una causa", es un principio que lógicamente no ha podido salir de la experiencia. Pero sin una experiencia es imposible que este principio haya podido brotar del entendimiento. Distingamos, pues, con Víctor Cousin los antecedentes psicológicos y los antecedentes lógicos de los conocimientos humanos" (2). De esta distinción en relación con los antecedentes de los conocimientos. Bello procede a admitir la distinción kantiana de los juicios en juicios *α priori* y juicios *α posteriori* (analíticos *α priori*, sintéticos *α priori* y sintéticos *α posteriori*).

Nos limitamos a señalar este punto en que el pensamiento psicológico de Bello desemboca en la ciencia trascendental. No insistimos en ello ya que sobre este punto, poca o ninguna originalidad se desprende de la exposición de Bello. Por lo demás, las páginas que dedica a este tema se limitan a seguir la exposición de Cousin.

(1) "El principio de la estabilidad de las leyes naturales ¿es en sí misma un conocimiento *α priori* en el sentido de Kant? Creo que debemos responder que sí. Pero ¿no podemos concebir que los fenómenos se sucediesen unos a otros fortuitamente; que no hubiese entre ellos conexiones estables? Eso nos llevaría forzosamente a la destrucción de todos los conocimientos empíricos. El autor de la naturaleza pudo haber establecido leyes diversas de las que conocemos; en hora buena. Pero sin la existencia de ciertas leyes, las que conocemos u otras, los conocimientos empíricos no existirían. La certidumbre del principio empírico no se debe a la experiencia; por el contrario, la certidumbre de la experiencia se debe al principio que la domina y la rige, al principio que en este sentido hemos llamado *empírico*, expresión abreviada que significa el principio de las conexiones empíricas". Ibid (Lógica), 384.

(2) Ibid, (Lógica), 382, 383.

5. ESPACIO Y TIEMPO

Siguiendo el orden de sus ideas concernientes a la naturaleza del espíritu, o, mejor aún, de la actividad que es propia del espíritu, Bello estudia el espacio y el tiempo, no en sí mismos, sino más bien, nuestras ideas de espacio y tiempo, para seguir así en el cuadro de la naturaleza humana en el que se ha instalado; aunque en consecuencia, de ello se desprende, en definitiva, una doctrina sobre el espacio y el tiempo.

Su opinión sobre la naturaleza del espacio y del tiempo es, en resumen, la siguiente: el espacio y el tiempo son, también, productos de la actividad del alma, es decir, no son más que relaciones que, en tanto que creaciones del alma, se traducen en referencias objetivantes de lo real. Dicho en otros términos, espacio y tiempo son simples capacidades de existencias reales. Pero, *¿cómo surgen en nosotros esas nociones?*

La idea del tiempo está ligada al orden de sucesión de nuestras percepciones, de donde emana la primera noción de duración: "Por la sucesión de nuestras percepciones percibimos, intuitiva o representativamente, la sucesión de actos con que obra sobre nuestro espíritu una causa cualquiera, produciendo intuiciones, si la causa es nuestro propio espíritu, o sensaciones, si la causa es un objeto corpóreo. Esta causa nos parece entonces sucederse a sí misma. Si ella nos da una larga serie de percepciones, nacerá de estas una larga serie de juicios: en cada uno de los cuales el objeto que consideramos nos parecerá sucederse a sí mismo. Formamos así la primera idea de duración. Decir que una cosa nos parece sucederse a sí misma en una serie más o menos larga de actos, entre los que no suponemos el más pequeño intervalo, es decir que nos parece durar más o menos" (1).

Reid había rechazado esta teoría afirmando que si una serie de actos tiene una duración, ello es porque cada acto tiene en sí mismo una duración, puesto que, de lo contrario, la duración estaría constituida de partes que no tienen duración, lo que sería tan absurdo como decir que la extensión se compone de partes sin extensión. Puestas así las cosas, sería necesario entonces explicar en qué consiste la duración de cada uno de los actos que componen la serie. Pero esta dificultad, para Bello, no prueba otra cosa que nuestras primeras ideas de duración no son tan perfectas como aquellas que obtenemos por el razonamiento: "Toda duración consta necesariamente de actos sucesivos, cada uno de los cuales, por breve y fugitivo que lo supongamos, debe durar más o menos; pero es evidente que existe un límite, en el cual ya no podemos percibir más que actos sucesivos elementales. De lo contrario la per-

(1) Ibid (Psicología mental), 114.

cepción de duración constaría de un número infinito de percepciones, lo cual es absurdo" (1).

Estos actos sucesivos elementales no son otra cosa que el instante concebido como el punto determinado e indivisible de la duración: "La duración, pues, respecto del entendimiento que la percibe, es una serie de actos indivisibles que llamamos instantes. Por consiguiente, percibimos la duración como una cantidad que consta de unidades indivisas, esto es, como una cantidad discreta. Y supuesto que nuestras ideas de cualesquiera objetos no pueden ser otra cosa que nuestras percepciones encomendadas a la memoria, es evidente que la primera idea de la duración debió representárnosla bajo este tipo de cantidad discreta" (2).

Ahora bien, cuando nosotros percibimos un número plural de cosas que coexisten, la duración de cada una de ellas se identifica en nuestro espíritu con la duración de todas las otras, es decir, que la concebimos con una duración común. Y puesto que el universo nos presenta un conjunto de seres que coexisten, es natural en cierto sentido considerar la duración como algo común a todos, pero que no pertenece exclusivamente a ninguno de ellos. La duración, así concebida, es el tiempo. La duración no existe realmente sino en las cosas que duran; el tiempo, en cambio, nos parece tener una existencia independiente y separada a la cual se reporta la existencia de todos los objetos que percibimos.

Es así como Bello, al igual que Descartes, Leibniz, y posteriormente, Bergson, opone la duración al tiempo, siendo la primera el carácter mismo de la sucesión tal como ella es inmediatamente sentida en la vida del espíritu; el segundo no sería más que una idea matemática que nosotros nos hacemos en virtud de la actividad del espíritu, es decir, que el tiempo no es más que la medida de la duración (3).

El hecho de que la duración sea el carácter mismo de la sucesión, ¿supone ello que para Bello duración y sucesión sean la misma cosa? Evidentemente no. La sucesión no sería más que un elemento de la duración: "Mr. Cousin acusa a Locke de confundir dos ideas distintas, la sucesión y la duración. Yo distingo estas dos ideas, aunque de un modo que seguramente no cuadra con la doc-

(1) Ibid, 115.

(2) Ibid, 115.

(3) "Le temps, que nous distinguons de la durée, prise en général, et que nous disons être le nombre du mouvement, n'est rien qu'une certaine façon dont nous pensons à cette durée". DESCARTES, René: *Principes de la philosophie*. Paris, 1647. L. 57. Ver también: BERGSON, Henri: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Presses Universitaires de France. Paris, 1948. Chap. II. p. 56 y ss.

trina del ilustre filósofo francés. Según mi modo de concebir, no es la percepción de la primera una simple concepción de la idea de la segunda, esto es, un cierto modo del alma, a que según las leyes del entendimiento se siga en ella la idea de la segunda, que se supone totalmente distinta. La duración es una serie de sucesiones. La sucesión es, por decirlo así, el elemento integrante de la duración. Una cosa dura porque se sucede continuamente a sí misma, sin intervalo alguno" (1).

Bello se aparta así tanto del sensualismo como del idealismo. De la filosofía de la sensación lo aparta su doctrina de la actividad del espíritu, condición indispensable para formar el concepto de sucesión: "La escuela sensualista erró sin duda, sí, como se le imputa, creyó encontrar en la sola sensación o en la sola intuición modificaciones pasivas del alma, cuanto era menester para formar la idea de la duración y del tiempo. No era necesario que percibiendo primero el relámpago y enseguida el trueno, primero un juicio y enseguida un deseo, concibiésemos que lo uno era *antes* y lo otro *después*. Pudimos ser constituidos de manera que de cada uno de estos dos pares de percepciones no naciese en el alma un concepto, una percepción, en que las viésemos sucederse una a otra. Este concepto es obra del alma que ejercita su actividad sobre las sensaciones y las intuiciones, necesarias sin duda para que el alma lo forme, pero necesarias como condiciones, no como elementos" (2).

En lo concerniente al idealismo, éste había concebido la duración y el tiempo como productos de la actividad propia del alma, pero no había sabido sin embargo, separar la idea de la sucesión de la idea de la duración: "La escuela idealista... aunque tuvo razón para mirar la idea de la duración y del tiempo como un producto peculiar de la actividad del alma, no la tuvo para separar la idea de la sucesión, de la idea de la duración y del tiempo, que es su elemento. No es esta idea una mera condición, verificada la cual se levante en el alma, como por encanto, la idea de la duración y del tiempo. La condición debe figurar más atrás: está en las percepciones de cuyo cotejo resulta el concebirse que un objeto es *antes* y otro *después*" (3).

El tiempo presupone, pues, la sucesión, pero así mismo, la sucesión presupone el tiempo, puesto que sin él, no es posible concebir la sucesión. En estas condiciones no hay más que admitir un concepto primitivo de sucesión simple, representado por el *antes* y el *después*, especie de vínculo elemental que el espíritu establece entre las cosas: "Agregando sucesiones a sucesiones, formamos

(1) F. E. (Psicología mental), 120, 121.

(2) Ibid, 121.

(3) Ibid, 121.

el tiempo; y no tiene nada de extraño que llegada esta época de la razón, no podamos concebir la sucesión sino en el tiempo, ni el tiempo sino como un agregado de sucesiones. En vano querríamos abstraernos al concepto elemental y primitivo de todas las ideas de duración y de tiempo, la sucesión: en la teoría de Cousin es tan necesario como en la nuestra; porque en ella, como en la nuestra, el tiempo es una serie de sucesiones, y para concebir el tiempo es necesario concebir la sucesión. De todos modos tenemos que admitir una relación elemental de *antes* y *después*; y la cuestión se reduce a saber si el entendimiento principia por ella o por un concepto complejo que necesariamente la envuelve" (1). Un planteamiento del problema en términos semejantes había sido ofrecido por Royer-Collard cuando decía: "La notion de la durée est due á la mémoire, dont l'objet est nécessairement une chose passée; or, nous ne saurions concevoir une chose passée sans concevoir en même temps quelque durée entre cette chose et le moment présent. La durée ne derive point de la succession; car la possibilité même de la succession présuppose la durée; elle n'est que le rapport des choses considérées comme antérieures et postérieures dans la durée" (2).

La misma nulidad ontológica que Bello encuentra en la concepción del tiempo, la encuentra también en nuestra concepción del espacio: "Yo por mi confieso que no alcanzo a columbrar existencia alguna verdadera en esas apreciaciones fantasmagóricas del tiempo y del espacio. El tiempo en sí mismo es para mí un orden posible de hechos sucesivos, como el espacio en sí mismo es un orden posible de hechos coexistentes. Todos mis esfuerzos para hallar en ellos algo de real a que mi entendimiento pueda asirse, han sido vanos: *Ter conatus ibi circumdare brachia collo: Ter, frustra compressa, manus effugit imago: Par levibus venus, volucrique simillima sommo* (3).

Pero, ¿cómo surge en nosotros la idea del espacio?

Nosotros nos representamos el espacio representándonos toda la serie de esfuerzos que la voluntad puede imprimir en los miembros sin encontrar resistencia. En tanto que nos movemos, y en tanto que moviéndonos no encontramos resistencia al tacto, nosotros percibimos el espacio. Las resistencias advertidas por las sensaciones táctiles limitan, de un lado, el espacio, y del otro, las sustancias corporales que afectan el tacto. Hay por consiguiente, una diferencia esencial entre espacio y volumen. El volumen nos lo representamos como una cualidad inseparable del cuerpo, en

(1) Ibid, 123.

(2) ROYER-COLLARD, Pierre Paul. *Les fragments réunis et publiés par la première fois. . . Op. cit., VII, I, 116.*

(3) F. E. (Psicología mental), 187.

tanto que representándonos el lugar o espacio bajo una relación determinada con respecto a un punto fijo, lo consideramos como una cosa distinta del cuerpo. Y cuando el cuerpo se mueve decimos que se desplaza de un lugar o espacio a otro, lo que significa que las relaciones con respecto al punto fijo son ahora distintas. El espacio no es, pues, más que una relación que, como todas las relaciones, es un simple producto del espíritu: “La manera de ser independientes que atribuimos al espacio considerado como un todo de que los lugares son partes, es obra de la imaginación. El espacio no es verdaderamente sino la capacidad de cuerpos y movimientos: la negación de toda resistencia a la materia” (1).

El espacio y el tiempo surgen en nosotros, pues, por medio de extraposiciones, lo cual permite a Bello encontrar un cierto parentesco entre el espacio y el tiempo: “No podemos, pues, percibir ni lugar ni espacio, ni el espacio infinito, sino por medio de extraposiciones, esto es, por medio de sucesiones o actualmente percibidos o meramente imaginadas. El espacio y el tiempo vienen así a tener una afinidad que a primera vista no hubiéramos sospechado” (2).

Ahora bien, del hecho de que el espacio no pueda ser considerado de otra manera que como la negación de toda resistencia a la materia, Bello deduce la identidad ontológica del espacio y de la nada: “El espacio es la capacidad de seres corpóreos y de movimientos; la nada también, porque la nada no puede resistir a los cuerpos ni al movimiento. El espacio carece de límites; tampoco nos es dable concebirlos en la nada. Más allá del universo corpóreo se extiende en todas direcciones la nada, tan interminable, tan inmensa, como lo era la víspera de la creación. El espacio es eterno, increado; la nada también... ¿Qué es, pues, el espacio? La misma nada considerada como extensa, y como un recipiente posible de seres corpóreos y de movimientos” (3). Esta identidad ontológica de espacio y nada permite a Bello llamar la nada *espacio* o *nada* cuando el vacío subsiste, y solamente *espacio* cuando su capacidad *in potentia* deviene capacidad *in actu*.

Bello se opone así a su contemporáneo Jaime Balmes para quien la expresión extensión-nada envolvía una contradicción: “No vemos que el espacio considerado como un puro nada, o la exten-

(1) Ibid, 181.

(2) Ibid, 182.

(3) Ibid, 184, 185. “La existencia que nos figuramos en el espacio es en todo y por todo como la existencia que nos figuramos en la nada; es la existencia de una pura abstracción; es una existencia imaginaria; es una existencia que no es existencia; es nada. *Sunt verba et voces, praeterea que nihil*”. Ibid, 187.

sión nada, envuelva contradicción alguna. El grande argumento de Balmes para pensar así es aquel axioma escolástico: *nihili nullae sunt proprietates*; axioma que debe ceñirse a las propiedades positivas, que en lo material se reducen todas a verdaderas acciones de los objetos entre sí o en el alma" (1). "Pero el axioma *nihili nullae sunt proprietates* no se opone a que atribuyamos predicados negativos a la nada... la capacidad que atribuímos al espacio-nada no es otra cosa que la imposibilidad de hacer resistencia... Decir pues, que en la nada no puede haber movimiento, porque ese movimiento en la nada es nada supuesto que *nihili nullae sunt proprietates*; ¿no es un miserable juego de palabras...? A mi me parece que toda la armazón dialéctica de Balmes va por tierra desde que se reconozca que la *capacidad* del espacio puro significa *no-resistencia*; cualidad que nadie querrá disputar a la nada" (2).

Nulidad ontológica del espacio y del tiempo que únicamente pueden ser explicados por la actividad del espíritu. Tal es la doctrina que Bello defiende frente a los filósofos sustancialistas (3), rechazando al mismo tiempo las limitaciones del empirismo. En efecto, los empiristas, por haber desconocido la actividad creadora del espíritu, creían que nuestra representación del espacio y del tiempo resultaba de una especie de alianza de las sensaciones entre sí: sin ser extracto de sensaciones, ella resultaba de su coexistencia. Quedaba por explicar, en consecuencia, cómo se producía una tal génesis sin la intervención del espíritu. Kant había dado la solución con lo que él llamaba una forma *a priori* de la sensibilidad. Bello, en la perspectiva empírico-espiritualista de su doctrina, ha renunciado a considerar el espacio y el tiempo como especie de realidades en sí, más o menos semejantes a los atributos divinos de Newton, para reducirlos a simples formas del espíritu humano. Aquí, una vez más, el análisis psicológico se encuentra con la ciencia

(1) "Filosofía fundamental de Jaime Balmes". Op. cit. p. 648.

(2) Ibid, 654, 655, 656. "La capacidad de recibir cuerpos que atribuímos al espacio, es lo que a Balmes ha parecido más incompatible con el espacio-nada. Pero esta capacidad ¿qué es? La no resistencia del espacio puro a los cuerpos, calidad tan negativa, como la absoluta inercia, como la intangibilidad, como la invisibilidad. Aquí encontramos otra prueba de las ilusiones que produce el lenguaje. De que la palabra capacidad no envuelve ningún elemento negativo, no debe deducirse que la calidad representada por ella sea precisamente positiva... El espacio puro es la capacidad potencial; y el espacio lleno, la capacidad actual. El espacio puro es la nada; el espacio lleno es la misma nada. Si de la idea del espacio lleno deducimos los cuerpos que lo ocupan, el residuo es la nada". Ibid. 648, 649.

(3) "Tenemos cierta propensión a revestir de un ser real, de una especie de sustancia, todo aquello que se significa por un sustantivo. La filosofía de Platón, en gran parte, no se reduce a otra cosa. A la nada misma, desde que deponiendo su nombre propio, que era un obstáculo insuperable, tomo el título de espacio, hemos dado una sombra de existencia, en que algunos han creído hallar algo más que la obra de la imaginación". F. E. (Psicología mental), 187.

trascendental: "Leibniz combatió poderosamente las concepciones de Clarke. Negó al espacio y al tiempo no sólo el carácter de atributos divinos, sino el de cosas reales; reduciéndolos, como lo hemos hecho nosotros, a meras abstracciones o ideas. Kant pensaba de un modo semejante cuando los hizo condiciones *α priori* de todos nuestros conocimientos empíricos; pero condiciones *subjetivas*, esto es, propias de la inteligencia humana; molde a que adapta todas las nociones que le suministra la experiencia... El espacio y el tiempo son, pues, meras capacidades de existencias reales; y aunque en sí mismos nada sean, no por eso habrá contradicción en representarnos el espacio como una esfera de interminables dimensiones, y el tiempo como una escala de longitud interminable refiriendo a

