

realizada se entiende, sobre la base no de la obra en sí sino del trabajo que ella realiza, en el cual caso no se ve cómo se pueda comparar el trabajo de un zapatero con el de un médico; o finalmente según el criterio de las necesidades particulares, pero entonces, ¿cómo se podrán establecer las verdaderas necesidades? La verdad es que todo el pensamiento socialista se presenta inaceptable por su manifiesta irreligiosidad.

Marx, fundándose en la filosofía de Hegel que quiere explicar el mundo sin un Dios trascendental y en la filosofía de Fierbach, según la cual, Dios es una creación del hombre, considera la religión como un peligroso y narcotizante motivo de resignación para el obrero, del cual se aprovechan como instrumento de opresión los usurpadores y en particular la Iglesia que él considera como enemiga de todo progreso y de toda civilización.

El socialismo es irreligioso, ya sea que se considere en el campo teórico, ya sea en el moral y por consiguiente no puede sustancialmente compaginarse en ningún programa positivo de trabajo con la doctrina social cristiana, a no ser que se transforme, apartándose de sus primeros postulados doctrinarios.

Toniolo decía (*La scuola cattolica* septiembre 1899): "La ciencia cristiana coincidió y coincide con la doctrina socialista en la crítica del sistema social y económico del liberalismo... pero el acuerdo entre ambas doctrinas se limita tan sólo a lo que se podría llamar: crítica próxima o positiva, y por nada absolutamente se entiende aquella crítica remota o final o... teleológica, o sea, a la que se remonta hasta las causas supremas".

Estas palabras mejor que cualquier otro discurso, enfocan y aclaran el hondo antagonismo que separa de las soluciones liberales y socialistas, en el campo sociológico, la solución cristiana que no significa más que la práctica de los grandes e inmortales principios del evangelio.

Por. FERNANDO DELLA ROCCA,
della Università di Roma.

EL ANTES Y EL AHORA

*La postura metódica en las ciencias naturales
y en las del espíritu*

Por FRANCISCO ROMERO

En las averiguaciones recientes sobre el saber científico, ha quedado ya establecido —y, al parecer, firmemente— la distinción de dos orbes, el de la naturaleza y el del espíritu, cada uno con sus peculiaridades bien definidas y especial régimen de conocimiento. Sobre esa distinción habría mucho que decir. Cuando se habla del orbe del espíritu como distinto y separado del orbe natural, no se pretende adjudicar al primero carácter antinatural ni sobrenatural, sino marcar simplemente una diversidad, señalar una irreductible diferencia entre ambos. El orbe del espíritu comprende todo lo humano: el hombre en sí, individual y colectivo, y sus acciones y productos. Englobar todo esto bajo la denominación de espíritu es sin duda un tanto vago y desde luego abusivo, porque, evidentemente, no todo lo humano es espiritual, si nos atenemos a una definición o caracterización del espíritu clara y rigurosa. Pero creo que deberemos transigir con la denominación, autorizada ya por un empleo casi común y refrenada por el más ilustre tratadista del asunto, Guillermo Dilthey; con la reserva, sin embargo, de que al tratar del espíritu mismo no es conveniente ni lícito mantener tan peligrosa vaguedad. Otras veces (como en Rickert) la separación se ha establecido entre la naturaleza y la cultura; aquí el inconveniente consiste en no asignársele puesto adecuado al hombre, que no es naturaleza ni cultura, y el separar demasiado al hombre de la cultura, cuando ni el hombre es concebible sin la cultura, ni la cultura sin el hombre. Hay ventaja en preferir la distinción naturaleza-espíritu, a pesar de todos los reparos que suscita, salvándolos con apropiados sobreentendidos y reservas mentales, tendientes a evitar la descuidada atribución de sentido y carácter espiritual al ser todo y a todas las obras del hombre.

Desde este punto de vista, es naturaleza la realidad física y la orgánica con el psiquismo adherido íntimamente a la vida, y es espíritu todo el ámbito humano. La física y la biología, con todas sus ramas, son ciencias naturales; son ciencias del espíritu la psicología, la historia y todas las ciencias de la cultura: ciencias de la sociedad, del derecho, del arte, del lenguaje, etc.

En el saber de la naturaleza, el sujeto conoce una realidad heterogénea con él; hasta la realidad natural que le es más inmediata, la de su propio cuerpo, bien la aprehende como cosa extraña y desde fuera, bien desde dentro, pero entonces transformada, como informe psíquico y no como cosa física. Directamente sólo conoce su propia realidad psíquico-espiritual. Aunque no tan directa e inmediatamente, los hechos de la cultura, acciones y productos, los conoce también por dentro en cuanto comprende aquello en que consiste su ser último y verdadero: las intenciones, los motivos, los fines determinantes de la conducta y constitutivos de las realizaciones culturales concretas. El saber de lo natural y el de lo espiritual, por lo tanto, se contraponen como saber de lo heterogéneo y saber de lo homogéneo al sujeto cognoscente. De aquí derivan muchas consecuencias interesantes, en las cuales no me detendré ahora.

Los objetos del saber natural se prestan a un reconocimiento más estricto y objetivo; son visibles y tangibles, se pueden medir y pesar. Pero nos esconden su ser último, eluden el examen exhaustivo. Los procesos y productos humanos son más indeterminados, fluctúan, parecen quedar reclusos en la esfera de una consideración forzosamente subjetiva. En cambio nos permiten con frecuencia llegar a su intimidad, aprehenderlos en su verdadero ser. La caída de un cuerpo es calculable, entra en una ley conocida; pero ignoramos la índole postrera del hecho cósmico del cual depende. En la página que leo, en las palabras que oigo, puedo descifrar por entero la cabal significación. Una silla es un producto de cultura; es esencialmente un haz de intenciones realizadas, incorporadas a ciertos materiales físicos convenientemente dispuestos. La materia física componente de la silla será siempre un *enigma*, por mucho que profundicemos en su constitución; el conjunto de fines o de intenciones humanas que propiamente componen la silla es adecuadamente captado cada vez que el objeto es reconocido como una silla. La comprensión de los contenidos o sentidos de los actos humanos y de los productos culturales —una palabra, una obra de arte, una institución— dista mucho de ser adecuada en todos los casos, pero aun imperfecta, es operación muy diferente del conocimiento de los objetos naturales, porque siempre nos sitúa en la

entraña misma del proceso u objeto natural, nos transporta a su centro vivo, mientras que los objetos y sucesos de la naturaleza son vistos desde fuera y por fuera, en insalvable exterioridad y lejanía.

No se había reparado antes lo suficiente en esta propiedad del conocimiento de lo espiritual y cultural, de darnos como una visión interna del objeto. El régimen de conocimiento usado para el orbe natural —las **tomas** y enfoques sucesivos, el registro de relaciones— parecía el único, y se exigía a las ciencias llamadas del espíritu, como requisito para ser estimadas ciencias verdaderas, la aceptación de los métodos naturalistas. Se imaginaba que sólo alcanzarían la plena dignidad científica cuando pudieran realizar inducciones seguras y llegaran a leyes empíricas de gran generalidad. Inducciones y leyes tienen su papel indudablemente en las ciencias del espíritu, pero este papel difiere del que asumen en las ciencias naturales. En las ciencias del espíritu, el objeto —por su homogeneidad de esencia con el sujeto, del cual es producto y como prolongación— es traspasado cognoscitivamente, es visto en su interioridad, y todo lo demás es complemento de esa primaria aprehensión de su ser y contenido; en las ciencias de la naturaleza, en cambio, el único saber del objeto es el proporcionado por la creciente red de relaciones en que lo vamos envolviendo.

Mientras la física trabajaba sólo en el campo de lo macroscópico, esto es, antes de la actual física atómica, las inducciones, las generalizaciones formuladas en leyes de sucesión y coexistencia, eran el método principal de la averiguación. Se discriminaban mediante observación y experimento las relaciones de causas a efectos —o, si se prefiere, de antecedentes a consecuentes—, o entre los diversos aspectos simultáneos de un fenómeno, para arribar, respectivamente, a las leyes de sucesión o de coexistencia. El supuesto necesario, la condición inevitable era la posibilidad de determinar exactamente en cada caso los hechos o los aspectos en cuestión de los hechos; de otra manera no resultaría hacedero especificar con rigor las relaciones entre ellos. La física macroscópica era capaz de realizar tal determinación; podía manejar experimentalmente los hechos con relativa comodidad y establecer sus relaciones, lo que le permitiría inducir. Solo en algunos órdenes de hechos se veía incapacitada para ir más allá del recuento de la estadística que no permite extraer leyes de sucesión ni de coexistencia, y debe contentarse con leyes de probabilidad. En las ciencias del espíritu, por su parte, las leyes inductivas eran difíciles de formular y dudosas en su alcance, por la complicación extrema de los hechos y la imposibilidad de las determinaciones precisas, por los obstáculos.

los para el aislamiento y compulsión separada de cada factor o aspecto hecho. El principio de Arquímedes, para los gases, dice que "todo cuerpo sumergido en un gas recibe un empuje de abajo hacia arriba igual al peso del gas desalojado". Los diversos aspectos o factores del problema aparecen con nitidez; si el cuerpo —por ejemplo, un globo lleno de hidrógeno, abandonado en la atmósfera— se eleva, sabemos que su ascenso es consecuencia del empuje que recibe al desalojar cierto volumen atmosférico, y aun podemos medir el empuje y prever la elevación. De otro modo ocurren las cosas en lo humano. Si una persona se suicida al sufrir un desastre —pérdida de un hijo, ruina, enfermedad incurable— no tenemos derecho a enlazar ese desastre con el suicidio a la manera de las infalibles correlaciones físicas, porque mucha gente experimenta contrastes de este género y no se suicida. Las inducciones requieren rigurosa determinación y particularización de los hechos o de sus elementos —y es condición del humano el fuego confusísimo de los imponderables. El suicidio se considera y juzga desde varios ángulos y con métodos diferentes. Si resolvemos investigarlo en concreto, como hecho, no hay otro recurso seguro que la estadística y la probabilidad deducida de ella; claro que de la estadística extraeremos buena suma de presunciones o de casi seguridades, pero sin nada de aquella nitidez, de aquel rigor con que se enlazan el volumen atmosférico desalojado, el empuje y la elevación del cuerpo, en el ejemplo utilizado. El físico podía imponer orgullosamente su ciencia a la del sociólogo, a la de un Durkheim, por ejemplo, cuando éste manejaba laboriosamente estadísticas y promedios en su famosa investigación sobre la muerte por propio designio. El físico hubiera tenido razón en parte, en cuanto sus relaciones son infinitamente más terminantes que las del indagador del suicidio; no tanta, desde luego, como él imaginaba, porque para el hecho humano las relaciones son subsidiarias, no fundamentales: nuestra piedad para con el suicida muestra que sabemos de una manera radical, profunda, lo que es el suicidio.

Con la aparición de la física atómica, la situación cambia por completo para el físico. Esta nueva situación queda claramente configurada en el siguiente pasaje de March: "...Se comprende entonces que las leyes de la nueva física tienen que distinguirse esencialmente por su mismo carácter de las de la mecánica de Newton. Porque el fin que se proponía la teoría clásica era establecer relaciones por medio de las cuales, partiendo de estas dos iniciales *perfectamente observados* de un sistema, se dedujeran los estados futuros que se suponía, igualmente, observables con exactitud. Sus ecuaciones eran, por tanto, de tal índole, que en ellas no entra-

ban más que magnitudes exactamente medidas, algunas de las cuales se refieren al estado en el tiempo o , y otras a un tiempo futuro cualquiera t . Ahora bien: nosotros sabemos que los estados de un sistema nunca pueden ser observados más que inexactamente; por tanto, tenemos que pedir a la teoría que no se meta en la cuestión de averiguar lo que resulta de un estado inicial exactamente observado, porque no hay experimento alguno que pueda resolverla. A las posibilidades de observación efectiva corresponde un planteamiento del problema totalmente distinto. Como no conocemos exactamente el presente, jamás podremos saber con exactitud lo que ocurrirá en el futuro, y con ello queda dicho que, según la nueva física, entre el presente y el futuro sólo existen relaciones de probabilidad". Tal interpretación, indica más adelante, no nos impide seguir admitiendo como hasta ahora la rigurosa determinación de los hechos naturales, pero "semejante afirmación no tiene objeto ninguno en física". Y agrega: "En virtud de la indeterminación del estado inicial, el resultado será en general distinto en cada caso. Pero podemos anotar los resultados en una *estadística* y deducir de ella la probabilidad de que la medición arroje un valor prefijado cualquiera. Si hacemos una estadística semejante para todas las magnitudes que hay que considerar, habremos obtenido todo lo que puede decirse sobre el sistema en el momento (1).

Pasemos a otro punto. La ciencia natural, la física en primer término, juzgaba otra de sus prerrogativas la posibilidad de captación objetiva del fenómeno. El influjo del observador sobre el hecho observado, o bien lo consideraba nulo, o bien, admitido, imaginaba poder eliminarlo mediante adecuados recursos técnicos o teniendo en cuenta y deduciendo la llamada "ecuación personal". En las ciencias del espíritu, en cambio, la objetividad de la comprobación se ha puesto en duda muchas veces, cuando no se la ha negado del todo. El problema tiene una larga historia que aquí no puede ser seguida en sus varios pasos y alternativas. Sabido es que Comte rehusaba carácter científico a la psicología y no le asignó puesto en su cuadro de las ciencias ni, por lo tanto, en su sistema. "Desde ningún punto de vista —escribe— hay lugar para esa psicología ilusoria, postrera transformación de la teología, que tan vanamente se intenta reanimar ahora, y que, sin preocuparse del estudio fisiológico de nuestros órganos intelectuales, ni de la observación de los procedimientos racionales que gobiernan efectivamente nuestras diversas investigacio-

(1) Arthur March, La física del átomo, "Revista de Occidente", Madrid, 1934, pp. 107-108.

nes científicas, pretende arribar al descubrimiento de las leyes fundamentales del espíritu humano contemplándolo en sí mismo, es decir, prescindiendo por completo de las causas y de los efectos... Es palpable que, por una necesidad invencible, el espíritu humano puede observar directamente todos los fenómenos, excepto los suyos propios. Porque ¿quién haría entonces la observación? Se concibe, en lo tocante a los fenómenos morales, que el hombre pueda observarse a sí mismo, por la razón anatómica de que los órganos sede de esos fenómenos son distintos de aquellos destinados a las funciones de la observación. Pero aún en el caso de que uno haya tenido ocasión de hacer sobre sí tales observaciones, jamás éstas alcanzarían una gran importancia científica, y el mejor medio de conocer las pasiones será siempre observarlas desde fuera; porque un estado de pasión muy agudo; esto es, precisamente el que más interesaría examinar, es necesariamente incompatible con el estado de observación. Y en cuanto a observar de la misma manera los fenómenos intelectuales mientras se ejecutan, hay imposibilidad manifiesta" (1) Suprimida así toda introspección, el conocimiento del hombre debe buscarse por dos caminos objetivos y externos: el estudio de la base anatomo-fisiológica de los hechos psíquicos, y el de los hechos sociales. Comte, para quien toda psicología introspectiva es ilusoria, no advierte que lo realmente ilusorio e imposible es la renuncia al dato introspectivo. Cuando, en las líneas recién citadas, discute el mejor medio de estudiar las pasiones, no cae en la cuenta de que carecería en absoluto de sentido hablar de pasiones si no tuviéremos de ellas un previo saber introspectivo, núcleo sobre el cual acumulamos lo allegado por otras vías. Ni de lo cerebral hay modo de pasar a lo psíquico —como aclaró ya definitivamente Leibnitz—, ni hay hecho humano comprensible sin referencia explícita o tácita a representaciones, sentimientos, móviles y fines, hechos sólo aprehensibles, en su ser verdadero, en la propia intimidad, aunque después los traslademos al campo de la experiencia externa. Los reparos de Comte, con todo, distan mucho de ser baladíes; es cierto que un estado pasional intenso, por la exclusividad y violencia con que se apodera del espíritu, impide o dificulta la auto-observación, así como es seguro que la atención del sujeto, al proyectarse intencionalmente sobre sus procesos psíquicos, introduce en ellos un elemento perturbador. El error de Comte consiste en tomar los reparos por objeciones de tal peso que lleguen a in-

(1) Comte, Cours de philosophie positive, Deuxième édit. 1864, I, págs. 30-32.

validar toda auto-observación. Obstáculos semejantes debe bordear de continuo el hombre tanto en la teoría como en la práctica. No han faltado, a la zaga de Comte, los esfuerzos enderezados a edificar la psicología prescindiendo de la autoobservación, esto es, sin psicología propiamente dicha; probablemente este método ha logrado resultados considerables y aun acaso haya sido el preferible para determinados problemas. En general, si se hubiera impuesto como el único procedimiento legítimo, no sólo ello hubiera significado dejar de lado expresamente los verdaderos contenidos psíquicos, sino que, con la renuncia a su clarificación, hubieran seguido operando en el fondo de esta psicología, sin reelaboración crítica, las vagas nociones construídas sobre la introspección común, tal como están recogidas en el lenguaje corriente. La psicología ha realizado su mejor cosecha en el terreno introspectivo, del cual no puede alejarse, como ya reconocieron, en oposición a Comte, los otros dos grandes maestros del positivismo, J. Stuart Mill y Spencer, que en su condición de tales hubieran podido también incurrir en la sobrevaloración del dato externo y en la desconfianza hacia cualquier exploración directa de la subjetividad. Los inconvenientes del método introspectivo son tomados en cuenta, pero no deriva de ellos la descalificación del método. La actitud ante la cuestión se describe así por un psicólogo actual, André Lalande: "Estas objeciones son más teóricas que prácticas; señalan precauciones que deben ser tomadas, pero no destruyen la posibilidad de la introspección". Y más allá de la habitual psicología, no ha sido raro el caso de esenciales correcciones impuestas a la introspección inmediata por medio de una ampliación, profundización o desplazamiento del acto introspectivo. Por ejemplo, Nietzsche, en lo que probablemente constituye su más inestimable aporte al conocimiento del hombre y aun acaso sea lo más sólido de toda su obra, desenmascara y combate ciertos mitos del autoconocimiento, recurriendo a una investigación de sí mismo que abre distancia entre el yo en cuanto observante y el yo en cuanto observado; y Spranger preconiza la comprensión de los productos culturales objetivos y de la situación circundante para corregir y completar la aprehensión de cada subjetividad, buscando eludir de este modo los errores y limitaciones de la autopercepción, pero sin quedarse en un saber de exterioridades, sino trayendo éstas como significaciones o sentidos que ayudan a interpretar a cada sujeto mejor de lo que él mismo es capaz de interpretarse. Desde un punto de vista más amplio y general, toda la cuestión del saber histórico-cultural ha sido encarada por Dilthey en términos que suponen la reducción al dato introspectivo como base última, y este planteo parece definitivo, aun cuando no se admita la identificación diltheyana entre

comprender algo y revivirlo por uno mismo, y se acepten más bien las opiniones de Spranger y otros, que anotan diferencias entre una y otra instancia.

Es, pues, condición del saber de lo humano, tanto en el orden psicológico como en el de la cultura, cierto forzoso subjetivismo que resalta particularmente en los hechos básicos de la autopercepción, en los cuales todos los demás desembocan a la corta o a la larga; la auto-observación no es la mera y neutral contemplación de un hecho que fluye ajeno a la mirada cognoscitiva lanzada sobre él, sino la aprehensión de un hecho modificado por el acto mismo de la percepción. La atención proyectada sobre el hecho observado pasa a ser una componente suya, un elemento modificador. A esta situación típica y embarazosa oponía la física la plena objetividad de sus comprobaciones. Los hechos estudiados por ella seguían su curso según sus condicionamientos físicos, sin que la observación misma los tocara. Espontáneo o provocado experimentalmente por el investigador, el hecho no sufría ninguna ingerencia al ser captado; la captación cognoscitiva lo dejaba intacto. El fenómeno y el proceso cognoscitivo transcurrían en dos planos distintos y alejados, sin más relación entre ellos que ocurrir en el segundo el conocimiento del primero.

Con la nueva física del átomo, también sobreviene por este lado una mutación considerable. Jeans expone gráficamente la situación con estas palabras: "La ciencia del siglo XIX intentaba explorar la naturaleza del mismo modo que el explorador explora el desierto desde un aeroplano. El principio de indeterminación pone de manifiesto que la naturaleza no puede ser explorada por éste método separado; para explorarla tenemos que pisarla y perturbarla, y nuestra visión de la naturaleza abarca las nubes de polvo que nosotros mismos levantamos. Producimos nubes de clases distintas, pero el principio de indeterminación demuestra que no hay manera de cruzar el desierto sin levantar una nube de un tipo o de otro, que obstruye nuestra vista. La imagen ondulatoria representa la imagen borrosa de la naturaleza que vemos a través de esas nubes de polvo, de tal modo que, como pronto veremos, existen tantas imágenes ondulatorias como maneras hay de levantar una nube de polvo". Dos cosas se afirman taxativamente en este pasaje: la observación modifica o perturba el fenómeno físico; esta perturbación no es ocasional y pasajera, no hay posibilidad de que llegue a ser suprimida más adelante, porque reposa en razones de principios. Se trata, por lo demás, de algo muy conocido y que figura en cuantos libros recogen los resultados de más bulto de la física nueva. "Consideremos como ejemplo —dice

March— una simple partícula y propongámonos determinar su posición y su velocidad en un momento determinado t . Vamos a suponer que se ha conseguido resolver ya la mitad del problema y que conocemos, por ejemplo, la velocidad con que se mueve la partícula en el instante considerado; nos falta solamente el conocimiento del lugar. Al tratar de medir el lugar sucede lo siguiente: a causa del rayo de luz con que necesariamente habremos de iluminarla, la partícula sufre un efecto Compton, puesto que es encontrada por un fotón; a consecuencia del choque, la velocidad de la partícula se altera, dentro de ciertos límites, en proporción desconocida, resultando así que, al conocer exactamente el lugar, se pierde el conocimiento exacto de la velocidad; ello sería a costa, nuevamente, del conocimiento del lugar" (1).

La semejanza entre la situación descrita por Jeans y March y la existente en las ciencias del espíritu en general, y en la psicología en particular, me parece evidente. En psicología, en el caso más sencillo, el proceso observado y el de la observación, por ser ambos de índole idéntica, se suman y complican de algún modo, y el primero resulta alterado por la ingerencia del segundo. La atención es como una mirada del sujeto disparada sobre uno de sus procesos íntimos, pero esta mirada es un hecho psíquico que recae sobre otro hecho psíquico. La misma homogeneidad entre lo observado y el medio de observación aparece en la física atómica: la observación exige el encuentro del fotón con la partícula observada, encuentro que es un choque, y por lo tanto un hecho nuevo producido por la comunidad física entre el hecho estudiado y el vínculo establecido con él. El rayo luminoso tendido entre el observador y la partícula, mirada que permite ver la partícula, es afín a ella, como la atención es a fin al proceso psíquico sobre el cual se proyecta.

La ciencia natural se envanecía de captar sus objetos con una objetividad y un rigor no alcanzados por las ciencias del espíritu. Por una parte, era capaz de determinar con estrictez los hechos, de discriminar las condiciones de cada fenómeno, llegando por abstracción y generalización a formular leyes aptas para la previsión del caso particular; por otra, sus observaciones gozaban del privilegio de la objetividad, esto es, de registrar el hecho sin una influencia de la observación misma en el proceso natural, fuera éste espontáneo o provocado experimentalmente. Ni una cosa ni otra eran factibles en las ciencias del espíritu. Más de una vez se

(1) March, ob. cit., p. 99.

supuso y argumentó que la psicología y las ciencias de la cultura sólo alcanzarían su plena dignidad científica cuando se elevaran al rigor y la objetividad reinantes en las ciencias de la naturaleza.

Lejos de aproximarse por este lado las ciencias del espíritu a las de la realidad natural, son éstas, como se ha visto, las que se han acercado a aquéllas en los modos de su experiencia, el verse reducidas en su capa más remota —esto es, en su saber fundamental— al recuento estadístico y a las leyes de probabilidad, y al deber admitir el influjo trastornante de la observación sobre el proceso observado.

Sería injusticia y ligereza extraer de aquí conclusiones en contra de la validez y significación teórica y práctica de la experiencia física. Si se han evaporado ciertas seguridades ajenas a la observación macroscópica y a la legalidad inductiva, se ha ganado infinitamente en la hondura del conocimiento, transportado a estratos de vertiginosa profundidad. Podemos consolarnos de las precisiones abolidas al pensar que cada día se descubre un nuevo misterio en la entraña del cosmos. Pero las ciencias naturales —o los hombres consagrados a ellas— deben sacar de lo ocurrido una lección de humildad o, por lo menos, de prudencia. Ante las ciencias del espíritu, era frecuente en ellos una postura de despreciativa o tolerante suficiencia. No reparaban en que, más allá de todas sus dudas e inseguridades —dudas e inseguridades que ahora no les son ajenas— estas ciencias calaban hasta una realidad dada en su verdadera realidad e inmediatez: la realidad del espíritu, manifiesta en su propia vida y en las realizaciones culturales. La atribución de carácter científico únicamente a los resultados obtenidos por la aplicación de determinado método, no puede ser ya sino indicio de limitación o de ingenuidad. La ciencia tiene muchos caminos lícitos — todos cuantos permiten avanzar con esfuerzo y sentido teórico en el espesor de la enigmática, inagotable realidad.

FRANCISCO ROMERO

MAINE DE BIRAN, O LA REACCION CONTRA EL SENSISMO

Por RAFAEL BERNAL JIMENEZ

La tesis fundamental de Condillac, o sea que toda operación intelectual es una sensación transformada, se había venido imponiendo a todo lo largo de la última mitad del siglo XVIII y había servido de sustentáculo para muchos ensayos de psicología sensista.

Desde las últimas décadas de este mismo siglo aparece en Francia un movimiento filosófico que se proyecta particularmente sobre los campos psicológico y ético, de tendencia marcadamente espiritualista y claramente anti-sensista y cuyos principales representantes son: Royer-Collard, Maine de Biran, Ampere y Cousin. Pero de todos ellos es, quizá Maine de Biran la figura más atrayente del movimiento.

Maine de Biran. — (1766—1824) Nació en Bergerac y sus actividades, como las de Royer-Collard se repartieron entre la política y la filosofía.

Es un pensador dotado de una persistente tendencia introspectiva. Su obra representa el más importante esfuerzo por la constitución de una metafísica psicológica, en momentos en que el positivismo parecía dominar el panorama filosófico. Su estilo se resiente de una oscuridad que, en veces, parece destinada a causar un efecto de desconcertante profundidad en el público francés habituado a la transparencia y precisión de sus escritores.

Cuenta Hipólito Taine en su libro “Los filósofos del siglo XIX” que un día llevó la obra de Maine de Biran a un su amigo, médico y vecino y se la dejó para su lectura, con estas palabras:

“Tome usted y lea. He aquí la piedra angular del templo, el primer maestro del espiritualismo, el revelador de la fuerza libre, el metafísico más grande de nuestros tiempos”.

Horas después, Taine encontró al médico, con la faz encendida, las venas de la frente hinchadas, los volúmenes de Maine de Biran por el suelo y de pésimo humor: