

LIBRO SEGUNDO.

DE LAS SENSACIONES.

CAPÍTULO I.

LA SENSACION EN SÍ MISMA.

1. La sensación, considerada en sí, es una mera
afeccion interior; pero va casi siempre acompañada
de un juicio mas ó menos explícito, mas ó menos
notado por el mismo que siente y juzga.

Veo dos molduras á una distancia conveniente;
no descubro entre ellas ninguna diferencia. Aquí hay
dos cosas.

1ª. Esa afeccion interior, ó apellidese como se
quiera, que llamamos *ver*. En cuanto á esto, no me
cabe ni puede caberme duda. Podré estar despierto
ó dormido, en sano juicio, ó demente; podrán ser
las molduras semejantes ó desemejantes, y hasta
existir ó no existir; pero en cualquiera de dichas
suposiciones, dentro de mi pasa esta representación
que llamo *ver las molduras*.

2ª. Juzgo que en realidad, á mas de la afeccion
que experimento, existen las dos molduras, están
colocadas en frente de mí, y son ambas de relieve.
En esto cabe error: por ejemplo, si duermo, si
deliro, si en vez de tenerlas delante, las tengo á la
espalda, y me hace ilusion un espejo que me las

LIBRO SEGUNDO.

DE LAS SENSACIONES.

CAPÍTULO I.

LA SENSACION EN SÍ MISMA.

1. La sensación, considerada en sí, es una mera
afeccion interior; pero va casi siempre acompañada
de un juicio mas ó menos explícito, mas ó menos
notado por el mismo que siente y juzga.

Veo dos molduras á una distancia conveniente :
no descubro entre ellas ninguna diferencia. Aquí hay
dos cosas.

1ª. Esa afeccion interior, ó apellidese como se
quiera, que llamamos *ver*. En cuanto á esto, no me
cabe ni puede caberme duda. Podré estar despierto
ó dormido, en sano juicio, ó demente; podrán ser
las molduras semejantes ó desemejantes, y hasta
existir ó no existir; pero en cualquiera de dichas
suposiciones, dentro de mi pasa esta representación
que llamo *ver las molduras*.

2ª. Juzgo que en realidad, á mas de la afeccion
que experimento, existen las dos molduras, están
colocadas en frente de mí, y son ambas de relieve.
En esto cabe error : por ejemplo, si duermo, si
deliro; si en vez de tenerlas delante, las tengo á la
espalda, y me hace ilusion un espejo que me las

refleja; si no hay mas que un papel colocado detrás de un vidrio cuya construccion es à propósito para que reciba mi retina la misma impresion que con la presencia del objeto; ó si no habiendo ninguna de dichas ilusiones, un pintor hábil ha dado al lienzo la misma apariencia que si fueran de relieve; ó siendo la una de perspectiva, no lo es la otra.

De esto se infiere que existiendo el mismo hecho interno que se llama *sensacion*, pueden suceder los casos siguientes.

- 1º. Que no haya nada en lo exterior.
- 2º. Que haya las molduras, pero colocadas en distinta posicion.
- 3º. Que haya un objeto exterior, pero no las molduras.
- 4º. Que estas existan, pero que sean ambas planas, ó una de relieve y otra plana.

Este resultado conduce à una consecuencia evidente, y es, que la *simple* sensacion no tiene una relacion necesaria con el objeto externo; pues ella puede existir, y existe en efecto muchas veces, sin objeto real.

Esta correspondencia entre lo interno y lo externo es de la incumbencia del juicio que acompaña à la sensacion, no de la sensacion misma.

Si los brutos objetivan las sensaciones, como es muy probable, el instinto suplirá en ellos el juicio; ó se hallarán en el mismo caso que el hombre antes del uso de las facultades intelectuales.

La sensacion pues, considerada en sí, no atestigua: es un hecho que pasa en nuestra alma; si efectivamente ha habido accion de un objeto externo sobre nuestros órganos, y si este objeto es tal como parece, no le toca el discernirlo à ella que es una afecion de nuestro ser, un hecho simple, nada mas.

2. Figurémonos al animal reducido al solo sentido del tacto, y aun este, no desarrollado como en nosotros, sino circunscrito à pocas y groseras afeciones, como las de caliente ó frio, húmedo ó seco, y comparémosle con la sensibilidad humana: ¡qué inmensa distancia! la sensibilidad en dicho animal, está en los confines de lo insensible; y en el hombre se acerca ya à la region de la inteligencia; su representacion sensible es tan extensa y variada, que reproduce en lo interior todo un mundo, y podria reproducir otros infinitos. Nosotros nos hallamos en el grado mas alto de la escala, al menos en lo sujeto à nuestra observacion: ¿quién es capaz de señalar el mas elevado posible.

3. Por desplegada ó perfecta que se suponga la sensibilidad, dista mucho de la inteligencia, y permanece siempre separada de la misma, como de una facultad de especie diferente. Por cuya razon, aun cuando supongamos que las facultades sensitivas sean capaces de una perfectibilidad indefinida, no se infiere de esto que pudiesen elevarse jamás à la esfera de la inteligencia propiamente dicha. Esta perfectibilidad seria en un orden diverso, que nunca podria confundirse con el de los seres intelectuales. Si suponemos que un color se perfecciona hasta lo infinito, jamás llegará à ser un sonido, ó un sabor ó un olor, y vice-versa; ¿por qué? porque la perfectibilidad está circunscrita al orden respectivo; de la propia suerte, y con mas razon, por mas que la facultad sensitiva se perfeccionase, jamás llegaria à ser inteligencia.

Esta observacion es importante para prevenir uno de los errores mas funestos de nuestra época, que consiste en mirar el universo, como el resultado de una fuerza misteriosa, que desplegandose con un movimiento espontáneo, pero necesario y continuo,

va engendrando los seres y elevando sucesivamente las especies con una perenne transformacion. Así, la mayor perfeccion del organismo vegetal produciria las facultades animales; estas, perfeccionándose, se convertirian en sensitivas; y á medida que irian progresando en el orden de las sensaciones, se acercarian á la region de la inteligencia, que al fin podrian alcanzar. Con este sistema tiene no poca analogia el que hace del pensamiento una sensacion transformada: con él queda borrada la linea divisoria entre los seres inteligentes y los no inteligentes; las sensaciones de la ostra podrian irse perfeccionando hasta convertirse en una inteligencia superior á la de Bossuet ó Leibnitz; el desarrollo de las facultades del hombre estatua, seria un emblema del desarrollo del universo.

4. Ya se ha podido notar que al presente hablo de la facultad sensitiva en sí misma, prescindiendo de sus relaciones con los objetos externos; y por o mismo comprendo en la palabra *sensacion* todas las afecciones de los sentidos, ya sean actualmente producidas, ya recordadas, ya imaginadas, es decir, todas las afecciones, en toda la extension de la escala, desde que hay conciencia directa de las mismas, ó están presentes al ser que las experimenta, hasta que se llega al límite en que comienza la inteligencia propiamente dicha.

No es posible tirar aquí la linea divisoria entre lo sensible y lo inteligente; esto exige extensas y profundas consideraciones sobre la sensacion comparada con la idea; lo que no corresponde á este lugar; pero bueno sera haber señalado la existencia de esta linea para que no haya confusion en una materia delicadísima, y en la que no se yerra sin consecuencias trascendentales.

5. ¿En qué consiste la sensacion? ¿cuál es su na-

turalidad íntima? Solo sabemos que es una modificacion de nuestro ser, y nos es imposible explicarla. Todas las palabras no bastan para dar idea de una sensacion á quien no la experimenta; el ciego de nacimiento estaria oyendo cuanto han dicho y escrito los filósofos sobre la luz y los colores, sin poder imaginarse lo que son los colores y la luz.

En esto no cabe otra enseñanza que la experiencia; de suerte que si suponemos un hombre con una alteracion de sentido tal que lo verde le parezca constantemente amarillo, y lo amarillo verde, no saldrá jamás de su equivocacion á pesar de un continuo trato con los demás hombres; y no llegará nunca á sospechar que durante toda su vida, ha estado empleando las dos palabras, verde y amarillo, tomándolas en sentido diferente del que les daban los otros.

6. Por analogia, y hasta por inclinacion natural, creemos que los brutos no son meras maquinas, y que tienen tambien sensaciones. La inmensa escala en que se hallan distribuidos los irracionales, manifiesta que la facultad de sentir está esparcida por el universo con una profusion asombrosa, y en grados muy diferentes.

Nuestra experiencia se limita al globo que habitamos: los límites de la vida sensitiva ¿son los mismos que los de nuestra experiencia? Aun con respecto al globo, la observacion está circunscrita á lo que permite la imperfeccion de nuestros sentidos y de los instrumentos auxiliares: ¿hasta qué punto se prolonga la cadena de la vida? ¿dónde está el término? En los seres que tenemos por inanimados, ¿hay alguna participacion de esa facultad misteriosa? ¿Se compondrá el universo de un conjunto de mónadas dotadas de cierta percepcion, como pretende Leibnitz? Esto es una hipótesis destituida de fundamento; pero siendo

tan limitados nuestros medios de observacion, demos con mesura al señalar un límite á la region de la vida.

7. Comunmente se habla de la facultad de sentir cual de una cosa de un orden muy inferior; así es en efecto, si se la compara con las facultades intelectuales; pero esto no quita, que considerada en sí, sea un fenómeno admirable, capaz de asombrar y confundir á quien medite sobre él.

Sentir!... con esta sola idea se da un salto inmenso en la escala de los seres. ¿Qué es lo insensible comparado con lo sensible? Lo insensible es, mas no experimenta que sea; nada hay en él, sino él mismo; lo sensible experimenta que es, y hay en él algo mas que él mismo, todo cuanto él siente, todo cuanto se representa en él. Lo insensible, aun rodeado de seres, está en completo aislamiento; en la soledad; lo sensible, aun solo, puede estar en un mundo de representaciones de variedad infinita.

8. La idea del *yo* es aplicable en cierto modo á todo ser sensitivo; pues no se concibe la sensacion, sin un ser *permanente*, que experimenta lo *transitorio*; es decir, sin un ser *uno*, en medio de la *multiplicidad*. Todo ser sensible; si fuese capaz de reflexion, podria á su manera decir, *yo*; porque de todos se verifica que es *uno mismo* el ser que experimenta la *variedad* de sensaciones. Sin este vínculo, sin esa unidad, no hay un ser sensible, sino *sucesion* de sensaciones, como fenómenos inconexos del todo.

9. No hay sensacion sin conciencia directa; pues que no siendo esta otra cosa que la misma presencia del fenómeno al ser que lo experimenta, seria contradictorio el decir que se siente sin conciencia. Una sensacion experimentada es una sensacion presente; no se concibe, es un absurdo una sensacion no presente, es decir, no sentida. (V. Lib. 1, § 226.)

10. Toda sensacion trae consigo presencia, ó sea conciencia directa, mas no representacion. Esta es una distincion que me parece de importancia. Las sensaciones del olfato, del sabor, del oido no son representativas: son immanentes en sí y en su objeto: esto es, que un ser que las experimentase, podria creerse encerrado dentro de sí propio, y en una soledad absoluta, sin relacion con otros seres; pero el tacto y sobre todo la vista, son de suyo representativos, envuelven relacion á objetos; y aun que el ejercicio de ellos sea immanente, incluyen no obstante alguna relacion á otros seres, y no como á simples *causas* de la afeccion interna, sino como á *originales* representados en la sensacion.

La clase de seres sensibles dotados de facultad representativa parece de un orden muy superior á los demás; entonces hay no solo conciencia en el ser, sino tambien una fuerza misteriosa por la cual ve dentro de sí un mundo entero.

11. ¿Cuál es el grado mas perfecto de la vida sensitiva? ¿Cuál el mas imperfecto? No pudiendo juzgar de estas cosas sino por experiencia y por analogia, nada se puede responder á dichas cuestiones. Pero atendida la inmensidad de la escala que la experiencia nos pone á la vista, podemos conjeturar que la naturaleza es mucho mas rica de lo que nosotros nos imaginamos. Dejémosle sus profundos arcanos, y contentémonos con sospechar que existen.

CAPÍTULO II.

LA MATERIA NO PUEDE SENTIR.

12. El fenómeno de la sensibilidad nos revela la existencia de un orden de seres distintos de la materia. La organización material, por perfecta que se la suponga, no puede elevarse á la sensación; la materia es de todo punto incapaz de sentir; por manera que el absurdo sistema del materialismo es insuficiente para explicar no solo los fenómenos de la inteligencia, sino también los de la sensación.

Poco importa que nosotros no sepamos en qué consiste la naturaleza íntima del ser sensible, ni aun de la materia; bástanos conocer propiedades que les son esenciales para poder inferir con toda seguridad que pertenecen á órdenes totalmente distintos. No es verdad que sea necesaria la idea cabal de la esencia de dos cosas, para demostrar que tienen entre sí absoluta contradicción; mil veces consideramos dos figuras geométricas cuya propiedad constitutiva nos es desconocida, y sin embargo no dejamos de ver que son muy diferentes, y que es imposible que la una sea la otra.

La materia, opínesese como se quiera sobre su propiedad constitutiva, es por necesidad un ser compuesto: una materia sin partes no es materia. Un ser compuesto, aunque pueda decirse *uno*, en cuanto sus partes tienen entre sí unión y conspiran á un mismo fin, es siempre un conjunto de muchos seres; pues que las partes por estar unidas, no dejan de ser distintas. Si la sensación perteneciese á un ser

compuesto, lo sensible no sería un ser solo, sino un conjunto de seres; es así que la sensación pertenece esencialmente á un ser *uno*, y no se la puede dividir sin destruirla, luego ningún ser compuesto es capaz de sensación; luego la materia, por más bien organizada que se la suponga, no puede sentir.

Observando lo que sucede en nosotros, y discutiendo por analogía con respecto á otros seres sensibles, podemos notar que entre la variedad de sensaciones hay un ser solo que las percibe; el mismo ser es el que oye, el que ve, el que toca, el que huele, el que saborea; el mismo ser es el que recuerda estas sensaciones cuando han desaparecido, el que las busca cuando le son agradables, el que las huye si le son ingratas, el que goza con las primeras, el que sufre con las segundas; esto entra en la idea de ser sensible; por manera que si en los brutos no hubiese ese sujeto *común* de todas las sensaciones, *uno* en medio de la multiplicidad, *idéntico* entre la diversidad, *permanente* debajo de la sucesión, no serían seres sensibles tales como nosotros los concebimos, no sentirían propiamente hablando, pues que no hay sensación tal como aquí la entendemos, cuando no hay un ser al cual afecta, un ser que la percibe.

Si fingimos un flujo y reflujo de sensaciones sin ningún vínculo, sin un ser único que las experimente, lo que nos resulta no es un ser sensible, sino un conjunto de fenómenos, de los cuales cada uno por sí solo nos presenta la misma dificultad que todos reunidos; es decir, la necesidad de un ser que le experimente.

13. Tomemos un compuesto de dos partes, A y B, y veamos si se puede lograr la sensación de un sonido por ejemplo. Si ambas partes sienten, ó ambas sienten todo el sonido, ó cada cual una por-

cion de él, si ambas le sienten por entero, una de ellas está de sobras, pues que no tratamos mas que de explicar la realizacion del fenómeno, que ya se verificaria con una sola. Si cada parte siente, no el sonido por entero, sino una porcion de él, tenemos el sonido dividido. ¿Y qué es la division de un sonido?

Además, aun hecha la imaginaria division de sonido, tampoco nos resulta explicado el fenómeno; porque la parte del sonido sentida por A, no será sentida por B; luego jamás podrá resultar una sensacion completa.

¿Fingiremos que A y B se ponen en relacion, comunicandose reciprocamente la parte que les corresponde? pero en tal caso tendremos que A siente todo lo suyo, y además lo que la comunica B; entonces, ¿á que viene la B si A lo siente todo? ¿por qué no poner toda la sensacion primitiva en A? Salta á los ojos que dicha comunicacion es una hipótesis disparatada, pues que con ella resultaria que para formar la sensacion total, seria indispensable una sucesiva comunicacion de las partes entre si, y que cada una sintiese lo propio y lo que la transmitiesen las demás, formándose de este modo, no una sensacion sola, sino cuantas partes hubiese, y resultando no un ser sensible solo, sino en número igual al de las partes.

Esta hipótesis de la comunicacion al fin viene á parar á la admision de nuestro sistema; pues que reconoce la necesidad de la unidad para constituir la sensacion. ¿Por qué se comunicarian las partes lo que respectivamente hubiesen sentido? porque no de otro modo podria constituirse la sensacion total, y de esta suerte se haria recibir á cada parte lo que de si misma no tenia. ¿Y con qué objeto? para que cada una lo sintiese todo; luego la sensacion nece-

sita estar toda en un solo sujeto; luego al paso que se niega la unidad, se la reconoce necesaria.

14. Estas partes A y B, ó serian simples ó no; si fueran simples, ¿á qué empeñarse en sostener el materialismo, si al fin se habia de llegar á seres simples? Decir que la sensacion es un efecto de la organizacion, y sin embargo ponerla en un ser simple, es una contradiccion manifiesta; porque lo simple no puede estar organizado; no hay organizacion cuando no hay partes organizadas. Si se admite el ser simple, y en él se pone la sensacion, entonces la organizacion será, si se quiere, un medio, un conducto, ó una condicion indispensable para la realizacion del fenómeno; pero no será ella el sujeto de este, sino el ser simple. Si las partes no son simples, estarán compuestas de otras; en cuyo caso se podrá preguntar de ellas, lo mismo que de las primeras: habiéndose de llegar á seres simples ó proceder hasta lo infinito. Si se admite este proceso, el ser sensible no será uno solo, sino infinitos, y las dificultades que tenemos con solas dos partes A y B, se multiplicarán hasta lo infinito, resultando en cada ser sensible, no uno sino infinitos, y en cada sensacion no una sino infinitas.

15. Surge aqui una dificultad gravisima. Si la materia es incapaz de sentir, el alma de los brutos no es materia; si es inmaterial, es espíritu, lo que no se puede admitir.

Esta dificultad se desvanece fijando bien el sentido de las palabras. No es lo mismo un ser inmaterial que un espíritu; todo espíritu es inmaterial; pero no todo ser inmaterial es espíritu. Inmaterial significa negacion de la materia; espíritu significa algo mas; pues que por esta palabra entendemos un ser simple dotado de inteligencia y de libre albedrio. El alma de los brutos será pues inmaterial sin que sea espíritu.

Dicen algunos: lo que no es cuerpo es espíritu, no

hay medio entre estas dos clases de seres. ¿Por qué? ¿En qué se funda tamaña seguridad? Si se dijese que no hay medio entre lo material é inmaterial, se diría bien; porque efectivamente no hay medio entre el sí y el no; cualquier cosa es ó no es; pero en la idea de espíritu entra mucho mas que simple negacion de materia; entra la idea de un principio activo, inteligente y libre.

16. Pero entonces se dirá, ¿en qué consiste la naturaleza del alma del bruto? y yo preguntaré, ¿en qué consiste la naturaleza de la mayor parte de las cosas que se nos ofrecen? Esta naturaleza, ¿la conocemos en sí ó en sus actos? Nuestra misma alma, ¿la vemos acaso intuitivamente? ¿por ventura no la conocemos por los actos de que tenemos conciencia? pues bien; de un modo semejante conocemos el alma sensitiva por sus actos, esto es, por el sentir; conocemos que no es materia, porque la materia es incapaz de sensacion; y a la manera que de nuestra alma sabemos que es un ser simple, principio activo dotado de inteligencia y libertad, podremos decir que el alma de los brutos es un ser simple dotado de la facultad de sentir y de instintos y apetitos en el orden sensible.

Yo no sé lo que es este principio activo considerado en sí; pero sus actos me le revelan como una fuerza superior a los cuerpos; como una de tantas actividades que vivifican la naturaleza. Esa fuerza vivificante la encuentro en una porcion de materia admirablemente organizada, y cuya organizacion conspira á un fin que es el ejercicio armónico de las facultades de ese viviente que llamamos animal; el no saber lo que es esa fuerza en sí misma, no me impide el afirmar su existencia, ya que los fenómenos me la revelan de una manera incontestable.

17. ¿Cuál será entonces el destino de esas almas ó

de esas fuerzas vitales, en destruyéndose la organizacion que ellas vivifican? ¿Se reducirán á la nada ya que no pueden descomponerse por no constar de partes? ¿continuarán existiendo, esperando que les toque el turno de presidir á una nueva organizacion? Aquí hay varias cuestiones que es bueno deslindar para examinarlas luego por separado.

Si el alma de los brutos no consta de partes, no puede perecer por desorganizacion; no se desorganiza lo que no está organizado, y no lo está lo que no tiene partes organizables.

De esto se infiere que el alma de los brutos no puede perecer por corrupcion propiamente dicha, pues que así se ha de verificar de todo ser que no esté compuesto de materia. No veo que bajo este aspecto pueda ofrecerse ninguna dificultad; pero la cuestion no está resuelta sino en su parte negativa, pues hasta aquí solo sabemos que el alma de los brutos no se corrompe ó no muere por descomposicion; faltanos saber qué se hace de ella; ¿se anonada? ¿continúa existiendo? y en tal caso, ¿de qué manera? Estas son cuestiones diferentes.

Ante todo conviene advertir que aquí caben conjeturas, mas bien sobre la posibilidad que sobre la realidad; la filosofia puede hacernos columbrar lo que puede haber, mas no lo que hay; pues la realidad no puede sernos conocida sin la experiencia, y esta nos falta en el caso presente. En buena filosofia, cuando se pregunta lo que hay en este punto, la mejor respuesta es: no lo sé; cuando se pregunta qué es lo que puede haber, entonces entra el racionio fundado en los principios generales, y muy particularmente en la analogía.

18. Suele decirse que nada se aniquila; esta proposicion ha menester explicaciones. ¿Qué significa aniquilarse? dejar de ser, sin que reste nada de lo que

antes habia; si se desorganiza un cuerpo, ~~deja de ser~~ como cuerpo organizado; pero la materia resta, no hay pues aniquilamiento. ¿Es verdad que nada se aniquila? Segun algunos, es preciso distinguir entre sustancias y accidentes; como estos últimos son una especie de seres incompletos, no hay inconveniente en que dejen de ser sin que reste nada de ellos, pero en esa desaparicion no habrá aniquilamiento propiamente dicho: así vemos que las cosas se transforman continuamente, es decir, que padecen una sucesion de accidentes, los cuales dejan de existir cuando la cosa deja de ser modificada de la manera respectiva. En cuanto á las sustancias, si dejasen de ser habria verdadero aniquilamiento; pero esto no se verifica porque ninguna sustancia se aniquila. Así piensan algunos; ignoro lo que hay de verdad en este sistema, pues no sé cuál es el fundamento sólido en que puede estribar. Si hay una sustancia destinada á un objeto, en cesando este ¿por qué no podria aniquilarse? Un ser criado necesita continuamente de la accion conservadora del Ser criador; por lo cual se dice que la conservacion es una creacion continua; cuando cesé el objeto á que se destina la sustancia criada, ¿qué inconveniente habrá en que se aniquile? No veo que esto repugne ni á la sabiduria ni á la bondad de Dios; cuando un artifice tiene un instrumento que deja de servir, lo desecha ó lo inutiliza: esto en Dios equivaldria á quitar la accion conservadora, y en la criatura, á reducirse á la nada; si no repugna á la sabiduria y bondad de Dios el que un ser organizado se desorganice ó deje de existir como ser organizado, ¿por qué les repugnará el que una sustancia deje de existir en habiendo cumplido el objeto al cual estaba destinada? de esto se infiere que no seria contrario á la sana filosofia el sostener que las almas de los brutos se reducen á la nada.

19. Pero supongamos que no se quiera acudir al aniquilamiento; ¿hay algun inconveniente en que continúen en su existencia? si lo hay, no lo alcanzo. ¿Para qué servirian? no lo sé; pero es lícito conjeturar que absorbidas de nuevo en el piélagos de la naturaleza no serian inútiles. Tampoco sabemos á qué sirven muchos otros seres; y no obstante, ni por eso negamos su existencia, ni ponemos en duda su utilidad. ¿Quién nos ha dicho que la fuerza vital que reside en el bruto no haya de tener ningun objeto en destruyéndose la organizacion que ella animaba? La destruccion de una planta ¿acarrea por ventura la extincion de todas las fuerzas vitales que en esta residen? y esas fuerzas, por no ejercer su accion sobre el ser organizado que se acaba de destruir, ¿dejan por ventura de ser útiles en el misterioso laboratorio de la naturaleza? ¿Quién nos ha dicho que una fuerza vital no puede ser útil sino ejerciéndose sobre un objeto de nuestra observacion? ¿quién nos ha dicho que en los arcanos de la naturaleza las fuerzas vitales no obran en sentidos muy diferentes, muy varios, y que los efectos de su actividad no se presentan de maneras muy diferentes, según las circunstancias en que se encuentran, todo con arreglo á las leyes establecidas por la sabiduria infinita? La magnífica profusion con que están esparcidas las materias seminales, el sinnúmero de gérmenes que por todas partes descubrimos, esa inmensa cantidad de materia susceptible de transformacion y asimilacion en el viviente, los misterios de la generacion en el reino vegetal y animal, todo esto ¿no nos indica que hay derramadas por el universo un sinnúmero de fuerzas vitales, que ejercen su actividad de manera muy varia y en una escala de extension asombrosa? ¿Quién nos asegura que un mismo principio vital no pueda presentar fenómenos muy diversos según las condiciones á que está

sometido? el que reside en la bellota ¿no es el mismo de la corpulenta encina que ha desafiado el impetu de los huracanes durante algunos siglos? Si la experiencia no lo atestiguase, ¿quién sería capaz de sospechar que el principio vital de un gusano informe y asqueroso es el mismo de una bellísima mariposa? Véase pues como no es contrario ni á la razon ni á la experiencia, el suponer que el alma de los brutos, esa fuerza vital que en ellos reside, sea lo que fuere, continúa despues de destruida la organizacion de su cuerpo, y que absorbida de nuevo en los tesoros de la naturaleza, se conserva en ellos, no como un ser inútil, sino ejerciendo su actividad en diferentes sentidos segun las condiciones á que se halle sujeta (1).

CAPÍTULO III.

EL SUEÑO Y LA VIGILIA.

20. El hecho de la sensación está enlazado con otros, y de este enlace resulta una gran parte de nuestros conocimientos. Se ha dicho con tono de mucha seguridad, que no era posible demostrar por las sensaciones la existencia de los cuerpos; pues que siendo aquellas una cosa puramente interna, no era dable que nos condujesen á inferir la existencia de otra externa, y no habia inconveniente en que todas nuestras sensaciones fuesen un conjunto de fenómenos individuales, encerrados dentro de nuestra alma. A primera vista parece imposible soltar la dificultad; sin embargo, si se la examina á fondo, se echará de ver que se le ha dado mas importancia de la que merece.

21. La primera objecion que suele hacerse contra

el testimonio de los sentidos se funda en la dificultad de distinguir con certeza el estado de vigilia del de sueño. Dormidos recibimos impresiones semejantes á las que nos afectan despiertos: ¿cómo nos aseguraremos de que la ilusion no es perpetua? El Abate de La-Mennais, con aquella exageracion que le caracteriza, ha dicho: « Quien demostrase que la vida entera no es un sueño, una quimera indefinible, haria mas de lo que han podido todos los filósofos hasta hoy. »

Yo creo que hay en esto graves dificultades, pero no puedo persuadirme que sean insolubles. Voy ante todo á examinar, si el sueño y la vigilia son diferentes, no solo á los ojos del sentido comun, sino tambien de la razon. La-Mennais pretende que solo en el tribunal del consentimiento comun puede obtenerse un fallo definitivo y satisfactorio: yo estoy convencido de que el raciocinio mas severo puede llegar al mismo resultado á que nos conducen de consuno el sentido infimo, el sentido comun, y el consentimiento comun, ó en otros términos, el testimonio de nuestro ser y el de nuestros semejantes.

22. El hombre encuentra en sí de una manera completamente satisfactoria la certeza de la diferencia entre el sueño y la vigilia: para saber que estamos despiertos no necesitamos del testimonio de los demás.

La diferencia entre dichos estados no debe buscarse únicamente en la claridad y viveza de las sensaciones, y certeza actual que ellas engendran. Es indudable que á veces en el sueño se nos presentan las imágenes con tanta claridad como si estuviéramos despiertos, y que por el momento la certeza es completa. ¿Quién no ha experimentado durante el sueño, viva alegría, ó terribles angustias? Es verdad que alguna y muy rara vez, al despertar, tenemos la reminiscencia de que en el acto mismo del sueño asomaba la duda de si soñábamos; pero esto sucede con poca frecuencia;

y en general puede asegurarse, que el sueño no anda acompañado de ese crepúsculo de razon reflexiva, que nos advierte de nuestro estado, y de la ilusion que padecemos. Por lo comun, mientras dura el sueño, no abrigamos duda sobre lo que soñamos; y abrazamos á un amigo con tierna efusion, ó lloramos desconsolados sobre su tumba, con las mismas afecciones que nos produciria la realidad.

23. La diferencia no se halla en la incertidumbre del momento; pues que por el contrario, solemos tener certeza completa. ¿Dónde está pues? ¿como la señala la razon? ¿cómo viene la filosofia en apoyo del sentido infimo y del sentido comun? Esto es lo que vamos á examinar.

Prescindiendo de si las sensaciones tienen alguna relacion con objetos externos, de si su testimonio es suficiente para este ó aquel caso, y considerándolas únicamente como fenómenos de nuestra alma, existen dos órdenes de hechos completamente distintos por caractéres muy marcados: el sueño y la vigilia. En lo íntimo de nuestra alma, estos dos estados son completamente distintos: aun en el sistema de los idealistas, es preciso reconocer esta distincion.

Reflexionando sobre lo que experimentamos desde que vivimos, ó desde que tenemos conciencia de lo que pasa dentro de nosotros, podemos observar, que hay en nuestro ser dos clases de fenómenos. De una manera periódica y constante, experimentamos dos series de sensaciones: las unas mas ó menos claras, mas ó menos vivas, limitadas simplemente á su objeto, sin el concurso de muchas de nuestras facultades, y sobre todo sin reflexion sobre ellas mismas; en pos vienen otras, siempre claras, siempre vivas, acompañadas de actos de todas nuestras facultades, con reflexion sobre ellas, sobre su diferencia de las anteriores, con entera sujecion á nuestra libre voluntad,

en todo lo relativo á variarlas, modificarlas, haerlas desaparecer y reproducirlas, de mil maneras diferentes.

Yo veo el papel sobre que escribo; reflexiono sobre esta vision, y me la quito cuando quiero y vuelvo á tenerla cuando me agrada; y enlazo esta sensacion con otras, y con mil pensamientos, con mil caprichos, si así me gusta. Lo que me sucede en este acto, me ha sucedido siempre, y me sucede mientras se verifica en mi esa serie de fenómenos en este estado que llamo de vigilia; mas si sueño que escribo, aun cuando no me acontezca lo que suele, de no acertar á dirigir la pluma, de no ver bien claro, de confundirse todo, no me siento con ese ejercicio simultáneo de todas mis facultades, no reflexiono sobre el estado en que me encuentro; no me hallo con esa conciencia plena de lo que hago, con ese dominio de mi mismo, con esa luz clara y viva, que en el estado de vigilia se derramaba sobre todos mis actos y sobre sus objetos. Despierto, pienso en lo que hice, en lo que hago, en lo que haré: recuerdo los sueños y los califico de ilusiones, y los juzgo como especies inconexas, extravagantes, y los comparo con el orden y la consecuencia de lo que se me ofrece en la vigilia. Nada de esto hago mientras sueño: quizás habra tambien una sensacion clara, viva; pero es de una manera independiente de mi voluntad; es una impresion aislada, es el uso de una facultad sola, sin el auxilio de las demás, sin comparaciones fijas y constantes, como las que recibo mientras estoy despierto; y sobre todo ese fenómeno desaparece en breve, y ó vuelvo á estar sumido en un estado en que no tengo conciencia de mi ser, ó entro en otro, en que se reproduce la misma serie de fenómenos que antes: claros, lúcidos, conexos; sufriendo el examen de la razon que los compara entre si, y con los anteriores. Luego, aparte

toda idea de mundo externo, y aun de todo otro ser fuera de nosotros, tenemos la certeza de la distincion de los dos órdenes de fenómenos, que comprendemos en las palabras sueño y vigilia.

Cuando pues se ha pretendido atacar la certeza de nuestros conocimientos fundándose en la dificultad de distinguir entre dichos estados, se ha echado mano de un argumento fútil, apoyado en un hecho completamente falso. Tan distante estoy de creer en la imposibilidad de distinguir filosóficamente la vigilia del sueño, que antes bien opino que la diferencia entre estos dos estados es uno de los hechos mas claros y ciertos de nuestra naturaleza.

Asentada esta verdad, y supuesto que nadie duda de que las sensaciones que experimentamos durante el sueño, no son producidas por objetos exteriores, y que por tanto no se las ha tomado nunca como medio de adquirir la verdad, pasemos a otra cuestion de mas dificultad é importancia.

CAPÍTULO IV.

RELACION DE LAS SENSACIONES CON UN MUNDO EXTERNO.

24. Nuestras sensaciones ¿tienen alguna relacion con objetos externos, ó son simples fenómenos de nuestra naturaleza? De la existencia de este mundo interno que resulta del conjunto de las escenas ofrecidas por las sensaciones, ¿podemos inferir la existencia de un mundo externo?

No se trata aquí de la práctica sino de la teoría; esta cuestion únicamente se refiere á las fuerzas del raciocinio, no á la voz de la naturaleza: voz mas fuerte que todos los discursos, y á que nos es impo-

sible resistir. Sea cual fuere el resultado que nos diere el examen filosófico de las relaciones entre el mundo ideal y el real, es preciso someternos á esa necesidad de nuestra naturaleza, que nos hace creer en la existencia de dichas relaciones. La humanidad, en la inmensa mayoría de sus individuos, no ha pensado jamás, ni probablemente pensará, en semejante examen; y sin embargo, para ella, la existencia de un mundo real, distinto de nosotros, y en continua comunicacion con nosotros, está al abrigo de toda duda. La naturaleza es antes que la filosofía.

No quiero indicar con esto que la razon sea impotente á manifestar la legitimidad de la ilacion con que se deduce lo real de lo ideal, ó la existencia del mundo externo de la del interno; solo me propongo señalar á la filosofía un linde, que si no la ilustra, al menos le inspire sobriedad en sus investigaciones, y desconfianza en sus resultados. Y con efecto: salta á los ojos que debe de ser errónea una ciencia que se oponga á una necesidad y contradiga un hecho palpable: no merece el nombre de filosofía la que se pone en lucha con una ley que somete á su indeclinable imperio la humanidad entera, incluso el filósofo que contra esta ley se atreve á protestar. Todo lo que ella puede decir contra esa ley será tan especioso como se quiera; pero no será mas que una vana cavilacion: cavilacion que si la flaqueza del entendimiento no bastare á deshacer, se encargaria de resistirla la naturaleza, hasta que una nueva existencia en otra vida nos venga a revelar lo que hay en la profundidad de esos arcanos, y como se enlazan esos eslabones cuyos puntos de contacto no divisara la razon, mientras la naturaleza experimenta la irresistible trabazon con que la ligan en todos los momentos de su existencia.

25. Que las sensaciones son algo mas que simples fenómenos de nuestra alma, que son efectos de una