

nable; el hombre muere desconocido; el viento esparce sus cenizas antes que se haya descubierto su ignorada tumba. Y sin embargo, la idea vuela por toda la redondez del globo, y se conserva intacta al través de la corriente de los siglos, entre las revoluciones de los imperios, entre las catástrofes en que se hundén los palacios de los monarcas, en que perecen las familias mas ilustres, en que pueblos enteros son borrados de la faz de la tierra, en que pasan sin dejar memoria de sí tantas cosas que se apellidan grandes! Y el pensamiento del mortal desconocido se conserva aun; el signo se perpetúa; los pedazos de la débil hoja se salvan, y en ella está el misterioso signo donde la mano del oscuro mortal envolvió su idea y la trasmitió al mundo entero en todas sus generaciones. Tal vez el desgraciado parecia como Camoens en la mayor miseria; su voz moribunda se exhalaba sin un testigo que le consolase; tal vez trazaba aquellos signos á la escasa luz de un calabozo; ¡qué importa! desde un cuerpo tan débil, su espíritu domina la tierra; la voz que no quieren oír sus enfermeros ó carceleros, la oír á la humanidad en los siglos futuros. Esto hace la escritura. ¿Cuán débiles somos! ¡y cuán grandes en medio de nuestra debilidad!



PSICOLOGÍA.

CAPÍTULO I.

QUE EL ALMA HUMANA ES SUSTANCIA.

1. Después de haber examinado los fenómenos sensitivos en la Estética, los intelectuales en la Ideología pura, y la expresión de ellos en la Gramática general, debemos investigar cuál es la naturaleza del sujeto en que se hallan. Tal es el objeto de este tratado: *Psicología*, ó ciencia del alma. Los anteriores son también psicológicos, porque versan sobre el alma; pero como no la consideran en sí misma, sino en sus fenómenos, conviene reservar el nombre, psicología, para la ciencia que se propone investigar la misma naturaleza del sujeto en que los fenómenos se suceden.
2. Kant pretende que no es posible probar que nuestra alma sea mas que una simple serie de fenómenos; ó en otros términos, opina que no es dable demostrar que nuestra alma sea una sustancia. Este es un error fundamental: la psicología debe comenzar por establecer y demostrar la verdad contraria.
3. El alma es sustancia.
Por sustancia entendemos (V. *Ideología*, cap. x) un ser permanente, no inherente á otro, á manera de modificación; el alma tiene estas propiedades, luego es sustancia. La experiencia interna nos atestigua que en nosotros hay un sujeto en el cual se verifican las sensaciones y los actos del entendimiento y de la voluntad. Sin esa identidad del *yo* no puede explicarse cómo nos hallamos *uno idéntico* en medio de las mudanzas; no se concibe cómo el hombre se encuentra hoy el mismo que era ayer, á pesar de las variedades que haya experimentado.
4. El negar la sustancialidad del alma conduce al absurdo de

la imposibilidad de la memoria; no siendo el alma mas que una serie de fenómenos que no residiesen en un mismo sujeto, no dejarían estos ninguna huella. Sean los pensamientos *A*, *B*, *C*, *D*, que se hayan sucedido respectivamente en los instantes *a*, *b*, *c*, *d*. Resultará que en el pensamiento *B* no podrá haber ninguna huella del *A*, ni en el *C* del *B*, verificándose lo propio en todos los demás. Porque, cuando se presenta el pensamiento *B*, ha desaparecido el pensamiento *A*; y como el *B* no existía cuando existía el *A* por ser sucesivos en el tiempo, no puede aquel haber recibido nada de este. Luego no puede haber en *B* ninguna huella de *A*.

Si se dice que *A* y *B* están inmediatos en el tiempo, y que por consiguiente se pueden transmitir algo, recibiendo el segundo lo que pierde el primero, preguntaremos si lo recibido es el mismo pensamiento *A*, ú otra cosa distinta. Si es el mismo pensamiento *A*, resulta que este no desaparece sino que continúa; y como lo propio se ha de verificar en los pensamientos sucesivos, tendremos que el *A* permanece siempre el mismo. Así la opinion que negaba la sustancialidad del alma viene á parar á la sustancialidad del pensamiento; por manera que, no habiendo querido reconocer en el sujeto la propiedad de sustancia, la ha reconocido en la modificacion. Si es algo distinto lo que el pensamiento *A* trasmite al *B*, ocurre la dificultad de cómo una cosa puede traer consigo el recuerdo de otra totalmente distinta. Si se replicase que lo que el *A* trasmite al *B*, aunque sea distinto, encierra todavía algo del pensamiento *A*, por lo cual puede conservar su recuerdo, hallamos otra vez algo permanente; y no habiéndose querido la sustancialidad del alma, ni la sustancialidad del pensamiento, se viene á caer en una cosa tan extraña, cual es la permanencia ó bien la sustancialidad de una modificacion del pensamiento: se convierte en sustancia la modificacion de una modificacion.

5. Considérese la cuestion bajo el aspecto que se quiera: sin la sustancialidad del alma, es imposible explicar los fenómenos de la unidad y continuidad de la conciencia; no habiendo en nosotros nada permanente, todas nuestras afecciones, todos nuestros pensamientos no formarían mas que una serie de hechos sin vínculo de ninguna especie, no habría memoria, no habría unidad de conciencia, no habría reflexion sobre nin-

guno de nuestros actos internos; ni pudiéramos siquiera percibirnos, pues que no habría sujeto percipiente, y cada fenómeno sería tan extraño al otro como un pensamiento de un hombre lo es al de otro. (V. *Filosofía fundamental*, lib. IX, cap. VI, VII, VIII, IX y X.)

CAPÍTULO II.

SIMPLICIDAD DEL ALMA.

6. El alma humana es simple.

Es simple lo que carece de partes; y el alma no las tiene. Supóngase que hay en ella las partes *A*, *B*, *C*; pregunto: ¿dónde reside el pensamiento? Si solo en *A*, están de mas *B* y *C*; y por consiguiente el sujeto simple *A* será el alma. Si el pensamiento reside en *A*, *B* y *C* resulta el pensamiento dividido en partes, lo que es absurdo. ¿Qué serán una percepcion, una comparacion, un juicio, un racionio, distribuidos en tres sujetos?

7. La unidad de conciencia se opone á la division del alma: cuando pensamos, hay un sujeto que sabe todo lo que piensa, y esto es imposible atribuyéndole partes. Del pensamiento que esté en la *A* nada sabrán *B* ni *C*, y recíprocamente; luego no habrá una conciencia de todo el pensamiento; cada parte tendrá su conciencia especial, y dentro de nosotros habrá tantos seres pensantes cuantas sean las partes.

8. Además, estas partes *A*, *B*, *C*, ó serán simples ó compuestas: si son simples, llegamos á seres pensantes simples, y por consiguiente á lo que nosotros llamamos almas; así, no queriendo reconocer una en cada hombre, se cae en el extremo de admitir muchas: si las partes son compuestas, volveremos al mismo argumento del párrafo anterior, y por consiguiente será preciso llegar á seres simples pensantes, ó proceder admitiendo nuevas partes hasta lo infinito; en cuyo caso la conciencia no será una, sino multiplicada hasta lo infinito.

9. Para eludir esta demostracion, de nada sirve el apelar á una comunicacion de las partes entre si. Supongamos que se quiera conservar la unidad de la conciencia pensante, fin-

giendo que la parte *A* comunica todo su pensamiento á las *B* y *C*; y que estas hacen lo mismo con respecto á ella. Contra este efugio militan las siguientes dificultades. 1ª. No puede alegarse ninguna razon, ni *a priori*, ni de experiencia, para probar que existe una comunicacion semejante; luego es una pura ficcion que nada vale en el terreno de la ciencia. 2ª. No se salva la unidad de conciencia, antes bien se la triplica; no resulta un solo ser pensante, sino tres, ó cuantas sean las partes que se hallen en comunicacion. 3ª. Si al fin se ha de llegar á seres pensantes simples, porque sin esto no se puede explicar la unidad de conciencia; ¿á qué multiplicarlos para verse luego en la necesidad de fingir comunicaciones imaginarias? Si se conviene en que no es posible explicar la unidad de conciencia sin admitir que cada ser pensante reúne en sí todo aquello de que tiene conciencia, ¿porqué no admitir desde luego el ser pensante, uno y simple?

CAPITULO III.

IDENTIDAD DEL SER QUE EN NOSOTROS PIENSA Y SIENTE.

10. El ser que piensa en nosotros es el mismo que siente.

El admitir en el hombre diversos sujetos de estas acciones, es romper la unidad de conciencia. En efecto yo mismo que pienso, tengo conciencia de que siento; si estos dos principios fuésen distintos, la conciencia de ambas cosas á un tiempo es imposible. Sean los dos sujetos *A* y *B*: *C* experimentará una sensacion; *A* un pensamiento; siendo *B* y *C* distintos, ¿porqué ha de tener el uno conciencia de lo que pasa en el otro? ¿Se dirá tal vez que se lo comunican? Pero en tal caso volvemos á la dificultad del capítulo anterior. La comunicacion no significa otra cosa, sino que *A* trasmite á *B* su sensacion al paso que *A* trasmite á *B* su pensamiento; en cuyo caso resulta que *A* siente y piensa, y *B* piensa y siente. Luego queriendo evitar el admitir un ser que pensase y sintiese, se admiten dos.

11. Se puede objetar á esto el que experimentamos con mucha frecuencia que el pensamiento y la voluntad racional

están en contradiccion con las facultades sensitivas, lo que parece indicar que los sujetos de ellas son distintos. Esta dificultad solo prueba que el alma experimenta afecciones diferentes y aun opuestas; mas no que estas residan en distintos sujetos. Por lo mismo que se siente la lucha, el sujeto que la experimenta debe ser uno; de lo contrario no podria haber conciencia de ambas cosas á un mismo tiempo. Esto nos lleva á consignar la existencia del libre albedrío, considerando al alma como una sustancia dotada no solo de espontaneidad, sino tambien de libertad.

CAPITULO IV.

LIBERTAD DE ALBEDRÍO.

12. En nosotros, á mas de las inclinaciones sensitivas, hay una facultad de inclinaciones puramente racionales que se llama voluntad. La existencia de esta facultad podria demostrarse *a priori*, porque habiendo en nosotros ideas superiores al orden sensible; si nos faltase una inclinacion correspondiente á ellas; nuestra naturaleza estaria manca, por decirlo así, debiendo limitarse á pura especulacion en lo que se le ofrece de mas noble; pero á mas de esta razon tenemos la experiencia, que nos atestigua de una manera indudable la existencia de la voluntad. Muchas veces nos acontece que, estando inclinados por el sentimiento á un acto, hacemos lo contrario; así se verifica cuando cumplimos nuestro deber, á pesar del impulso de las pasiones. Entonces se entabla en nuestro interior una lucha en que parece que hay dos hombres, el uno rigiéndose por las impresiones sensibles, el otro por el dictámen de la razon. El heroísmo no es mas que una gran victoria que el héroe alcanza de sí propio: el hombre nunca es mas grande que cuando cumple su deber, sojuzgando sus inclinaciones mas violentas; y es que en tal caso obra como hombre de una manera especial, pues que en la competencia entre las pasiones y la razon abate á las pasiones y saca triunfante á la razon.

13 La voluntad racional es libre.

Entiende aquí por libertad, la ausencia no solo de toda coacción, sino también de toda necesidad intrínseca; para que haya libertad no basta que nadie nos fuerce en lo exterior; es preciso además que no haya en nosotros ninguna necesidad intrínseca que nos impela á obrar ó querer de una manera determinada. Si por libertad se entendiese únicamente la ausencia de coacción ó de violencia, se podrían llamar libres todos los movimientos instintivos y sentimentales, pues que estos proceden, no de una causa que influya violentamente sobre nosotros, sino de un principio interno que se desenvuelve sin que podamos impedirlo. Esta libertad, que excluye no solo la violencia sino también la necesidad intrínseca, se llama libertad de albedrío.

14. El sentido íntimo nos asegura de que somos libres, no solo para ejecutar cosas diferentes, sino también para hacer ó dejar de hacer una misma. Cuando estamos sentados, nos sentimos con libertad para querer levantarnos: cien veces podemos hacer lo uno y lo otro según nuestras necesidades, conveniencia ó capricho. Lo mismo se verifica en las demás acciones: hasta en el caso en que obedecemos á una ley, ó obramos por temor del castigo, ó impelidos por un sentimiento poderoso, nos hallamos con libertad para suspender la acción que estamos ejecutando. Privados del movimiento del cuerpo por una enfermedad ó una causa violenta, nos sentimos libres en nuestro interior para querer ó no querer el movimiento. Mientras permanecemos en sano juicio, conservamos un dominio exclusivo en los actos de nuestra voluntad: los hombres pueden sujetar el cuerpo, pero no el alma; por medio de las amenazas, de las privaciones, de los tormentos, pueden inclinarnos más ó menos á querer ó no querer un objeto; pero siempre nos queda encomendada la última decisión: los mártires en medio de los más atroces padecimientos permanecían inmóviles en la fe, desafiando desde el santuario de su conciencia la más refinada crueldad de los verdugos.

15. El argumento que se funda en el testimonio del sentido íntimo es tan concluyente que no necesita para nada del auxilio de otro: la libertad de albedrío la hallamos en nuestro interior, la experimentamos en todos los momentos de la vida, y no hemos menester de que otros nos la enseñen. Sin embargo,

no será fuera del caso notar que el testimonio del linaje humano está acorde en este punto. La virtud, el vicio, el mérito, el demérito, el premio y el castigo son cosas reconocidas por los hombres de todos los siglos y de todos los países; si quitamos la libertad de albedrío, estas palabras no significan nada, porque no se concibe que pueda haber mérito ni demérito en lo que no se ha podido evitar: sin libre albedrío las acciones del hombre serían una emanación de causas necesarias, residentes en su interior; y no merecería por ellas más vituperio ni alabanza, que por un dolor, una enfermedad, una afección cualquiera de su organización que no ha podido remediar ni prevenir. El fatalismo, ó sea el sistema que niega la libertad de albedrío, rompe todos los lazos de la sociedad tanto civil como doméstica, trastorna los principios fundamentales que la dirigen, y convierte al linaje humano en un conjunto de máquinas que obedecen á impulsos secretos, en cuya modificación no tienen ninguna parte. Así, vanas son las leyes, inútiles los premios y los castigos; el arte de persuadir carece de objeto; y el hombre, que con la libertad de albedrío se levanta á una altura tan superior, queda reducido por el fatalismo á la miserable condición de los brutos.

CAPÍTULO V.

COMUNICACION DEL ALMA CON EL CUERPO.

16. Siendo el alma simple y el cuerpo compuesto, se ofrecen gravísimas dificultades cuando se trata de explicar su influencia recíproca. Los filósofos se han dividido en varias opiniones. Unos creen que el alma nada recibe del cuerpo, ni este del alma, y que solo son ocasiones de que Dios cause en uno y en otro el efecto correspondiente. Según esto no es el alma la que mueve el brazo; al querer el alma que el brazo se mueva, Dios le mueve; las sensaciones no son producidas en el alma por las impresiones corpóreas, sino que al afectar un cuerpo nuestros órganos, y por ellos el cerebro, Dios causa en el alma la sensación que corresponde. Este sistema se ha llamado el de las causas ocasionales.

Otros filósofos han creído que la influencia recíproca entre el alma y el cuerpo no era solamente ocasional, sino real, física, y á su sistema le llaman de influjo físico.

17. Leibnitz, con su fecunda inventiva, excogitó otra hipótesis muy ingeniosa, pero destituida de fundamento. Según este filósofo, el alma y el cuerpo pueden compararse á dos relojes, que, sin estar en comunicacion de ninguna especie, han sido contruidos con tal exactitud y prevision, que el uno siempre marca lo mismo que el otro, sin que haya jamás la menor discrepancia. Así será preciso suponer que en el alma está preparada desde su creacion toda la serie de sensaciones, pensamientos, actos de voluntad y cuantas afecciones experimenta; y que en el cuerpo se halla otra serie paralela de todos sus movimientos: estas dos series están dispuestas con tan exacta correspondencia que, por ejemplo, si corresponde á la serie del alma que hoy, á las cinco y tres minutos y cuatro segundos de la tarde, quiera recibir la sensacion de la lectura de un libro, precisamente en el mismo instante corresponderá en la serie del cuerpo el movimiento de tomar el libro cuya lectura deseo. Este movimiento de mi brazo, aunque me parezca que procede del imperio de la voluntad, es del todo independiente de ella; el imperio y el movimiento son dos posiciones de las agujas de dos relojes, que coinciden en marcar la misma hora, no porque tengan entre sí ninguna comunicacion, sino porque su autor los ha contruido con tan delicada exactitud. Por cuya razon este sistema lleva el nombre de armonía prestabilita.

La simple exposicion del sistema de Leibnitz es su refutacion mas cumplida. ¿En qué se funda tan extraña hipótesis? ¿Hay algun hecho experimental, ó alguna razon *a priori*, en que se la pueda cimentar? Además, salta á los ojos la dificultad de conciliar semejante hipótesis con la libertad de albedrío. Si todos los actos de nuestra voluntad están predisuestos con tal orden que el uno se haya de suceder al otro, como los movimientos de un reloj, la libertad es una ilusion; y al ejercer los actos que creemos libres, no hacemos mas que obedecer al desarrollo de la serie que de antemano está preparada en nosotros. Supuesto que las dos series son independientes entre sí, resulta que los actos mas culpables serán inocentes: el

hombre que asesina á otro ejecutará un movimiento necesario, y estará tan ajeno de culpa como la rueda de una máquina que aplasta á quien encuentra debajo.

18. Varias son las razones que se alegan en pro y en contra del sistema del influjo físico y del ocasional; para no enredarnos en cuestiones vanas será conveniente fijar las ideas, separando lo cierto de lo dudoso. Veamos ante todo lo que nos atestigua la experiencia.

A ciertas impresiones recibidas por los órganos corresponden determinadas afecciones en el alma; y reciprocamente, á ciertos actos del alma corresponden determinados movimientos en el cuerpo. Se aplica á mi mano un pedazo de hielo, y mi alma, experimentando la sensacion de frio, quiere que la mano se mueva para remover lo que la molesta, y la mano se mueve. Esto es lo único que enseña la experiencia; en pasando de aquí, entramos en las discusiones filosóficas.

19. Los partidarios de la causalidad ocasional argumentan de este modo: lo simple y lo compuesto no pueden influir lo uno sobre lo otro; estas son cosas disparatadas, cuya accion recíproca no se puede ni siquiera concebir. Un cuerpo obra sobre otro cuerpo, porque las partes del agente se aplican á las del paciente; ¿pero cómo se podrá verificar esto cuando uno de los dos extremos carece de partes? Luego, supuesto que la experiencia nos atestigua la correspondencia de los actos del cuerpo con los del alma, debiéramos decir que Dios es quien produce inmediatamente en ambos los afectos correspondientes, sin que uno ni otro sean mas que meras ocasiones del ejercicio de la causalidad divina.

Esta dificultad es especiosa: á primera vista parece insoluble; sin embargo, es susceptible de observaciones que la debilitan mucho, si no la disipan del todo.

20. La razon de que no puede haber comunicacion entre lo simple y lo compuesto prueba demasiado, y por consiguiente no prueba nada. Admitida absolutamente la proposicion, se seguiria que Dios, ser simplicísimo, no puede ejercer su accion sobre el universo corpóreo. Ni vale el responder que Dios es omnipotente y que su accion no conoce limites; pues que la cuestion está en si hay una repugnancia intrínseca en que lo simple tenga alguna comunicacion con lo compuesto: si hay

esta repugnancia intrínseca, debe haberla en todo lo simple, y por consiguiente en Dios; si no hay esta repugnancia intrínseca, el argumento pierde su base.

21. Para afirmar con seguridad que no puede haber comunicación de actividad entre lo simple y lo compuesto, será necesario probar que la acción *solo puede ejercerse por contacto*. Es cierto que, si la acción entre lo simple y lo compuesto debiera ejercerse á la manera que unos cuerpos empujan á otros, no sería explicable sin el contacto de partes con partes; pero como esto no se podrá probar nunca, les será imposible á los ocasionalistas el dar un fundamento sólido á su sistema.

22. No siendo concluyente el argumento en favor de la causalidad ocasional, ¿nos decidiremos por el influjo físico?

En primer lugar se debe advertir que es algo confusa la expresión aquí empleada; quizá sería mejor usar de la palabra *real* en vez de *física*, para que, sin confundirse esta causalidad con los hechos materiales, se entendiese bien que solo se trata de establecer una acción verdadera.

23. Creo que en la presente disputa se puede indicar el defecto de que adolecen los argumentos en pro y en contra; pero que no es fácil ni tal vez posible, decidirse con seguridad ni aun con probabilidad por lo uno ni lo otro. Esta es una de aquellas cuestiones que no pueden resolverse por falta de datos: y la ciencia, si alguna hay en este punto, debe limitarse á demostrar la existencia de este vacío. Ensayémoslo.

24. Si la cuestión pudiera resolverse, nos guiarían á ello, ó la experiencia ó la razón: ambas son impotentes en este caso. La experiencia solo nos dice que existe la correspondencia de los hechos (18); pero no pasa de aquí; el modo con que esto se verifica se halla fuera de su jurisdicción. Todos los trabajos de los fisiólogos no pueden salir de lo que atestiguan los sentidos con respecto á las funciones orgánicas: y los sentidos no pueden atestiguar mas que movimientos ó otras afecciones de los órganos. Nada de esto hace adelantar un paso la cuestión relativa á la causalidad. Supóngase el fisiólogo mas sagaz, mas delicado en el exámen del órgano de la vista; despues de haber explicado con la mas perfecta y atinada minuciosidad la construcción del ojo, las propiedades del nervio óptico, y de la parte del cerebro adonde este nervio termina, solo nos ha ha-

blado de cosas materiales; nada nos ha dicho sobre el modo con que los objetos que explica producen la sensación de *ver*.

La misma dificultad encontramos en el sentido inverso, esto es, en explicar cómo del imperio de la voluntad resultan ciertos movimientos corpóreos. La voluntad quiere tal movimiento; este es un hecho de conciencia; al imperio corresponde el movimiento: este es otro hecho experimental; para la ejecución se mueven tales ó cuales músculos, á donde van á parar tales ó cuales nervios salidos de este ó aquel punto del cerebro: este es otro hecho tambien experimental que el fisiólogo consigna; pero ¿porqué al imperio de la voluntad ha de corresponder tal movimiento en el cerebro? Sobre esto nada dice la experiencia, y el fisiólogo conviene en que esta es una cuestión fuera del campo de sus experimentos.

25. Ya que la cuestión es irresoluble en el terreno de la experiencia, veamos lo que puede enseñarnos la razón.

La idea de causa pertenece á la clase de las que hemos llamado indeterminadas. (V. *Ideología pura*, capítulos IV y XI), y por consiguiente sus aplicaciones á un caso positivo dependen de las condiciones que nos suministre la experiencia. Esta idea tomada en general, solo nos ofrece la relación de las de ser, y de un no ser que ha pasado á ser. Luego debe limitarse á las verdades de un orden puramente abstracto, sin que pueda servirnos para resolver nada en los casos en que nos falte la experiencia. Ahora bien, esta nos falta precisamente en la cuestión que nos ocupa, segun acabamos de manifestar (18); luego la razón no es capaz de enseñar nada decisivo, y solo puede ofrecernos conjeturas mas ó menos plausibles.

26. Nuestras ideas intuitivas se reducen á cuatro clases: sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia y voluntad. (V. *Ideología pura*, cap. xv.) ¿De qué nos sirve todo eso para resolver la cuestión propuesta? La sensibilidad pasiva es la forma de extensión y demás calidades con que los cuerpos se nos presentan; la sensibilidad activa, la inteligencia y la voluntad son fenómenos de nuestra conciencia; en ninguna de estas ideas se halla la representación del modo con que el alma y el cuerpo pueden ejercer entre sí reciproca influencia.

27. De donde inferiremos que la única resolución de la cuestión es el descubrir qué no la tiene para nosotros: esto es

poco satisfactorio, pero si la ciencia humana no ha de ser un nombre vano para fomentar el orgullo y perder el tiempo, debe conocer sus propios limites, y no habrá progresado poco cuando consiga fijarlos con exactitud.

CAPÍTULO VI.

SITIO DONDE RESIDE EL ALMA.

28. Como el alma está unida al cuerpo con tan estrecho vínculo, se ofrece la cuestion sobre el lugar que ocupa en el mismo. Descartes la coloca en la glándula pineal; Buffon en la membrana que cubre el cerebro; otros en diferente sitio, distinguiéndose por su singularidad la opinion de los aristotélicos, quienes opinan que está toda en todo el cuerpo, y toda en cualquiera de sus partes.

29. En esta cuestion se han de tener presentes las mismas observaciones que hemos hecho al tratar de la comunicacion del alma con el cuerpo: la experiencia nos falta, y sin ella la razon no puede adelantar nada en semejantes materias. El experimento mas concluyente que se podria hacer seria el descubrimiento de una parte del cuerpo cuya sola conservacion bastase para mantener la vida, y cuya falta produjese la muerte: y sin embargo todavia no se habria conseguido resolver la dificultad. Entonces se habria probado la necesidad fisiológica de un órgano, mas no que el alma residiese en él, pues que el conservarse ó el acabar la vida por solo un órgano, puede depender de otras causas que no tengan relacion con el asiento del alma. ¿Quién nos asegura que ella haya de estar precisamente situada en el órgano mas necesario? Tal puede ser la relacion de los órganos que unos sean mas indispensables que otros por razones que á nosotros se nos ocultan, y que sin embargo no sean los mas á propósito para la residencia del alma. Séame permitido valirme de una comparacion. El maquinista dirige la máquina sin colocarse en la parte mas esencial de la misma; el músico pulsa su instrumento sin aplicar su mano á las partes mas intimas y delicadas. Además, la vida se puede

terminar por la falta ó la lesion de órganos muy diferentes: y sin destruirse ninguno de los principales puede el hombre morir por la falta de la sangre. Infiérese de esto que, para probar que el alma se halla situada en una parte del cuerpo, no basta que esta parte sea necesaria para la conservacion de la vida, y por consiguiente ningun experimento fisiológico puede ilustrarnos suficientemente para resolver la cuestion psicológica.

30. La opinion de los aristotélicos no se funda tampoco en razones concluyentes, y á primera vista parece contradictoria. ¿Cómo es posible que una cosa esté toda en diferentes lugares? Hé aqui el argumento principal y quizás el único que se le puede objetar. Pero esta objecion tan apremiante, aparece tanto mas débil cuanto mas profundamente se la examina.

Si bien se observa, se confunden aqui dos órdenes de ideas totalmente diversos: se quieren aplicar á un objeto incorpóreo, simple, las mismas reglas que á los cuerpos en su estado natural; y no se advierte que estar en un lugar significa cosas diferentes segun el ser de que se habla. Tratándose de los cuerpos en su estado natural, ocupar un lugar es tener la extension propia en una posicion determinada con respecto á las dimensiones de los demás cuerpos; pero es claro que, si hablamos de un ser que carezca de extension, que no tenga partes de ninguna especie, su relacion con la extension de los cuerpos no puede ser de la misma clase que la de estos entre sí. Asentada esta diferencia, la objecion se desvanece. ¿Cómo puede una cosa estar toda y á un mismo tiempo en diferentes lugares? Es imposible tratándose del orden establecido en las relaciones ordinarias de los cuerpos; pero si se habla de seres no corpóreos, y hasta de cuerpos que no se hallen en el orden natural, desaparece la imposibilidad.

31. Un autor respetable ha dicho que el situar el alma toda en todo el cuerpo, y toda en cualquier parte, era atribuirle algo de la inmensidad que solo pertenece á Dios. Permítaseme observar que este cargo es infundado. Las diferencias son varias. En primer lugar, Dios está todo en todo el universo, y todo en cualquiera de sus partes; el alma está solo en el cuerpo. Dios estaría del mismo modo en todos los universos posibles, si llegasen á criarse; el alma está solo en su cuerpo. Dios por razon

de su inmensidad está en todo lo existente; el alma puede perder su estancia en el cuerpo, y la pierde por la muerte. Dios tiene su inmensidad por la intrínseca perfección de su naturaleza; el alma tiene su habilitación en el cuerpo con dependencia de la acción de Dios, creadora y conservadora. Estas diferencias son más que suficientes para desvanecer todo escrúpulo, si es que cabe en una doctrina sostenida por tantos teólogos eminentes, entre los cuales descuella santo Tomás de Aquino.

32. El recuerdo de la inmensidad de Dios, lejos de enflaquecer la doctrina de los aristotélicos, la ilustra y confirma; pues con esto se manifiesta que no hay repugnancia intrínseca en que un ser se halle á un mismo tiempo todo en diferentes partes; y se nos advierte de que esta imposibilidad solo existe cuando se trata de las relaciones naturales de los cuerpos en el espacio. A éstas únicamente es aplicable lo que se funda en el contacto, ó en la respectiva y mutua limitación de las partes contiguas; si pues se trata de partes que no se hallen en este caso, ó de seres que no las tengan de ninguna especie, el argumento no prueba nada, porque supone condiciones que no existen, y que sin embargo son indispensables para que pueda ser valedero. (V. *Filosofía fundamental*, lib. III.)

CAPÍTULO VII.

OBSERVACIONES FUNDAMENTALES PARA SOLTAR TODAS LAS DIFICULTADES DE LOS MATERIALISTAS.

33. Para dejar fuera de toda duda que el alma es distinta del cuerpo, conviene soltar las dificultades que objetan los materialistas; esta solución será más fácil y cumplida si antes se fijan con claridad y precisión algunos puntos, de cuya confusión nacen las objeciones.

34. El cuerpo es un instrumento de que el alma necesita para muchas de sus funciones, mientras se halla en esta vida. Cuando se emplea la palabra *instrumento*, no se entiende que el alma elabore sus pensamientos, actos de voluntad y sentimientos, por medio de los órganos corpóreos, á la manera que

el artesano se vale de los enseres de su oficio; sino que las funciones de dichos órganos son *condiciones* necesarias al ejercicio de ciertas funciones del alma.

35. Para afirmar que á un sujeto le repugna una propiedad, no es necesario conocer la esencia del mismo; basta tener conocida alguna de sus propiedades necesarias que esté en contradicción con aquello de que se trata. El rudo que ignora cuál es la esencia de la elipse, puede conocer muy bien que á dicha curva le repugna el ser triangular; bastándole para esto el saber que en la elipse no hay ningún ángulo.

36. Los objetos que pueden representarse en nuestra imaginación son únicamente los sensibles, y por consiguiente materiales. Los seres incorpóreos, sean sustancias, sean atributos, solo podemos conocerlos con el entendimiento; no los imaginamos, los concebimos.

37. Uno de los argumentos más manoseados por los materialistas es el que ya proponía Lucrecio, hace veinte siglos. Las facultades del alma siguen un movimiento semejante al del cuerpo: cuando este es tierno, como en la infancia, ellas son tiernas é infantiles; cuando es robusto, ellas son robustas; cuando está enfermo, enferman; cuando envejece, envejecen; cuando muere, mueren; luego el alma no se distingue de la organización; luego el pensamiento y todos los fenómenos intelectuales, morales y sensibles, no son otra cosa que el producto del organismo.

Esta dificultad se desvanece recordando lo dicho más arriba (34). Aun suponiendo exactos los hechos alegados, solo probarían que los órganos son necesarios para que se ejerzan las funciones del alma; pero no que esos órganos sean la misma alma. El ser una cosa condición necesaria para otra no prueba la identidad de las dos. En una máquina sucede á veces que una parte muy pequeña es indispensable para las funciones: ¿será legítimo inferir que esta parte es la que hace mover la máquina y el agente que da impulso á todo? En un instrumento de música es indispensable en tal ó cual sitio un pedazo de madera ó de metal; ¿diremos que este pedazo es quien ha concebido y quien ejecuta la música? El pintor necesita del pincel y de los ingredientes colorantes, y ¿atribuiremos los prodigios de su arte á los ingredientes y al pincel? Sin el golpe del aza-