

## ARTÍCULO IV.

*Del verdadero origen de la sensación.*

24. Dado que á toda potencia la determinan su acto y su objeto, claro está que para conocer una facultad del alma humana no basta conocer su objeto, sino que es preciso conocer tambien sus actos y su modo de obrar. Y aun es más necesario este segundo conocimiento que el primero, porque si bien la potencia dice una relacion esencial á su objeto propio, éste al fin es extrínseco á ella; mientras que el acto le es intrínseco, en razon á ser el que la actúa y perfecciona. Por eso, analizado ya el objeto de la sensibilidad externa, debemos investigar ahora su modo de obrar, ó séase el origen de la sensación externa.

En todas las especulaciones de los filósofos acerca de este punto se les ha ofrecido forzosa y exclusivamente una de estas tres hipótesis, á saber: ó que la actividad del alma es causa única de la sensación; ó que lo es únicamente algun agente externo; ó que lo son junta y simultáneamente el agente externo y la actividad del alma. Pero como el alma habría de ser causa única de la sensación, ó necesariamente ó libremente, de aquí que la primera de esas hipótesis se subdivida en estas dos, á saber: ó el alma es causa única *necesaria* de la sensación, ó es causa única *libre*. Leibnitz profesa lo primero, y Fichte lo segundo. Del propio modo, en la hipótesis de que la sensación nazca de causa externa, cabía decir que esta causa, ó es espiritual ó es material; y de aquí la subdivision tambien de esta hipótesis en otras dos: Berkeley, que está por la primera, pone á Dios por causa única de nuestras sensaciones; Broussais (1) y Cabanis (2), que están por la segunda, ponen la accion de los cuerpos sobre nuestros sentidos. Entrambas opiniones son erradas: las refutaré separadamente, exponiendo de paso el verdadero origen de la sensación.

25. *La actividad necesaria del alma no es razon suficiente de las sensaciones.* Fundamento de esta verdad es el hecho mismo de la sensación. Toda causa suficiente ha de servir ella sola para producir su efecto; si esa causa es necesaria, lo produce siempre y necesariamen-

(1) *De l'irritation et de la folie*, t. I, p. 262, 520-579; t. II, p. 63-119, París, 1839.

(2) *Lettre posthume à M. F. sur les causes premières, avec des notes de M. Bernard*, París, 1824.

te. Es así que la experiencia de cada cual nos da testimonio de que no siempre sentimos, y que solo sentimos cuando interviene la accion de un objeto externo que mueve nuestra sensibilidad; luego la actividad necesaria del alma no es razon suficiente de nuestras sensaciones. Se nos replicará tal vez, que siendo y todo razon suficiente de la sensación la actividad necesaria del alma, necesitase, sin embargo, una causa externa que excite esa actividad como simple condicion ú ocasion; pero yo pregunto: y despues que obre ese agente externo ¿la actividad del alma, permanece indiferente, ó no? En otros términos: ¿recibe ó no algun género de determinacion? ¿No la recibe? entonces es en vano apelar á causa ninguna externa para explicar el hecho de la sensación. ¿La recibe? entonces la sensación no nace únicamente de la actividad del alma, pues que tambien concurre á producirla un agente externo. Por otra parte, para que la actividad necesaria del alma fuese causa única de nuestras sensaciones, sería preciso que el alma, en fuerza de su misma natural conformacion, fuese determinada á representar los cuerpos, únicos objetos que pueden ser de los sentidos externos. ¿Y por dónde existe en el alma semejante necesidad de representar los cuerpos? ¿qué conformidad hay entre el alma, que es simple, y los cuerpos, que pueden ser único objeto de los sentidos? Además, si el alma fuese determinada por su misma constitucion interna á representarse los cuerpos, ¿qué razon habría para que, sin dejar de ser siempre una misma su constitucion interna, de resultas de esa representacion se hiciese vária hasta el punto de tener como objeto cosas opuestas é incoherentes? ¿Cómo, si el alma se representa los cuerpos por medio de una evolucion interna, no los contempla interiormente, sino fuera de sí? Ninguna de estas cuestiones puede resolver la doctrina de los que explican la sensación por una evolucion interna y necesaria del alma.

26. *Tampoco la actividad voluntaria del sugeto puede tenerse por causa suficiente de la sensación.* Para que la voluntad pueda querer un objeto, necesita conocerlo ántes, pues *ignoti nulla cupido*. Luego nó solamente la voluntad no puede ser causa única de la sensación, sino que tampoco podría mover al sugeto á que se representase los cuerpos, sin tener ántes noticia de esta representacion. Además, esa hipótesis destruye el hecho mismo de la sensación, que con ella se quiere explicar; pues ateniéndonos á ese hecho tal como nos le ofrece la experiencia, vemos que se realiza necesariamente y sin concurso alguno de nuestra voluntad; por ejemplo: yo soy dueño de no arrimar al fuego mi mano; pero si la arrimo, no soy dueño de no quemarme;



y, por el contrario, aunque me empeñe en quemarme, si no media algún objeto capaz de suscitar en mí esta sensación, no me quemaré, por mucho que en ello me empeñe; lo cual no sería así ciertamente si mi voluntad fuese causa única, bastante á dar existencia al acto de la sensación. De esto nos da evidente testimonio nuestra conciencia, y ni Fichte ni su escuela pueden negarlo, por más que obstinados en que al acto de la sensación nada concurre exterior al alma, sino únicamente la libre actividad del sugeto sensitivo, salgan luego del paso con declarar ilusorio el hecho mismo de la sensación.

¿Pero quién les ha dado derecho para esto?—El alma, dicen, nada extraño á sí misma puede percibir, porque de lo contrario ejercería su actividad en lugares donde no está ella, y ninguna sustancia puede obrar en donde ella no está; luego la sensación se realiza meramente por medio de una *evolucion intrínseca del yo*, y de consiguiente, no puede representar otra cosa sino diversas modificaciones de este mismo yo.—Semejante modo de discurrir prueba ignorancia completa del hecho de la sensación: ésta, lo propio que otro cualquier conocimiento, es una operación que se realiza y termina en el sugeto que siente, pues él es quien la siente; y siendo así esto, no es su alma la que ha de salir fuera de sí misma en el acto de la sensación, sino que ha de haber fuera del sugeto un objeto que se ponga en comunicación con su alma (1). Por eso, cuando se quiera hallar el *punte* por cuyo medio se aproximen y unan el sugeto y el objeto en el acto de la sensación, hay que buscarlo para hacer que el objeto pase al sugeto, y no vice-versa.

27. *No puede ser única razon suficiente de la sensación la actividad de una causa externa.* Tan errada como la doctrina de los que tienen por causa única de la sensación la mera actividad del alma, es la opinión de los que dan por causa única una actividad exterior, material ó espiritual. La sensación es una operación vital, y se atribuye al alma, la cual en tanto siente en cuanto tiene en sí el principio de esa operación. Y es así que no se concibe operación vital sin la actividad de un principio interno de vida; luego la actividad de una causa externa no puede ser razón única suficiente de la sensación. Por otra parte, la sensación, de resultas de ser acto y complemento de la facultad sensitiva, es siempre también producto de ella; y ni aun imaginar

(1) «Cognitio non dicitur effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicitur existentiam cogniti in cognoscente». —SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. II, a. 5 ad 15.

cabe que una facultad produzca su acto correspondiente sin poner en él su propia eficacia y actividad. Esta doctrina es tan concluyente contra Berkeley, que da como causa única eficiente de la sensación el influjo divino, como contra los materialistas, que profesan no ser la sensación otra cosa sino la impresión producida por los cuerpos exteriores. Pero como quiera que estas dos falsas opiniones, no obstante parar en una misma conclusión, parten de principios opuestos y contrarios, bueno será examinarlas cada una de por sí.

28. Hé aquí sustancialmente el raciocinio de Berkeley:—Entre el sugeto que conoce y el objeto conocido debe haber semejanza, por aquello de *el semejante conoce á su semejante*; el alma es inmaterial, los cuerpos son materiales; luego no puede conocerlos directamente. Que los cuerpos se representan en el alma, es indudable; pero no lo es ménos que ella no puede ser causa de estas representaciones, como quiera que en el acto de la sensación, el alma es pasiva, no activa: los cuerpos tampoco pueden ser esa causa; luego la causa es un espíritu. Pues bien, el orden maravilloso que reina en esas representaciones, nos induce á concluir que su causa no puede ser otra sino Dios. Solo el mundo de los espíritus es una realidad; los cuerpos no son otra cosa sino una mera complexión de ideas producidas en nosotros por Dios.

Falsísima teoría; falsa, no solo en sí misma, sino por el principio en que se funda. Lo palparemos con meditar un poco sobre ella. Si Dios infundiese en nosotros una representación de cuerpos que realmente no existieran, Dios sería, ¡qué blasfemia! un espíritu malo que continuamente nos estaría engañando con darnos la percepción de cuerpos que no existen, es decir, de puros fantasmas. Y no vale apelar, como Malebranche lo hace, á la Omnipotencia divina, diciendo que Dios, como omnipotente, puede producir en nosotros percepción de cuerpos sin existencia alguna; pues que si bien el poder de Dios es infinito, no cabe que le ejerza de un modo contradictorio á la misma naturaleza divina. Y así sucedería si en su infinito poder cupiese producir en nosotros representación de cuerpos que no existieran, porque entonces el atributo de su omnipotencia estaría en contradicción con el atributo de su veracidad; y como los atributos todos de Dios se identifican con la misma esencia divina, claro es que en la hipótesis propuesta Dios obraría de un modo contradictorio á sí mismo. No hay duda en que siendo Dios fuente de toda verdad, como lo es de todo sér, repugna admitir que haya dotado al hombre de una facultad esencialmente falaz, que produzca en él un acto de conocer



ilusorio; porque en este caso, el error no dependería del hombre, sino que tendría por autor á Dios mismo (1). Pero aun sin apelar á la veracidad de Dios, la experiencia nos muestra tal enlace entre las sensaciones y las ideas, que basta para argüir de falsedad el sistema de Berkeley. A todos nos consta, por ejemplo, que no podríamos comer sin estómago y demás órganos necesarios para la digestion; pero si el comer y el digerir no son más que ideas, ¿qué necesidad hay de que tengamos ideas del estómago y de las demás vísceras para formar las ideas del comer y del digerir? ¿por ventura no puede Dios producir en nuestra mente las unas sin las otras? Vaya otro ejemplo: Continuamente nos dice la experiencia que sin auxilio de microscopio no podemos ver algunos cuerpecillos pequeñísimos: pues bien, ¿qué necesidad tendríamos de ese instrumento, ó por mejor decir, de la idea de ese instrumento, si Dios nos diese inmediatamente ideas de esos cuerpecillos? Considérese además, que tan luego como se tenga á Dios por único autor de todas nuestras ideas, no es posible hallar razon alguna de la diversidad de ideas entre los hombres. Si el orden de nuestras ideas es, como lo dice Berkeley, el *orden mismo de las ideas de Dios*, ¿por qué diversos hombres ven de diversa manera un mismo objeto? De creer á Berkeley, no deberíamos ver en esto otra cosa sino la voluntad *arbitraria* de Dios. Pero Dios no es ni puede ser arbitrario, porque entre todos los seres es el único sapientísimo, y sus ideas son *la razon* por excelencia (2).

He dicho que la doctrina de Berkeley es falsa, no solo en sí misma, sino tambien por el principio de que parte. Este principio es que lo semejante debe conocer á su semejante, y que en virtud de este principio debe haber entre el sugeto que conoce y el objeto conocido semejanza de naturaleza. Principio absurdísimo. Sin duda que, siendo el conocimiento una operacion del alma, debe ser de la propia naturaleza del alma que conoce; pero de aquí se sigue, no que por ser inmaterial el alma no pueda conocer más que cosas inmaterial-

(1) Cons. TERTULIANO, *de Anima*, c. XVII. Advertimos al lector que aquí recurrimos á la veracidad de Dios, no para darla como razon de la existencia de los cuerpos, sino para mostrar cómo el sistema de los idealistas se opone á ella. BALMES erradamente cree (*Filos. Fund.*, lib. II, c. VI, § 32, t. II, Barcelona, 1860) que este raciocinio contra los idealistas es solamente moral, por cuanto, implicando contradiccion el que Dios produzca las sensaciones de los cuerpos sin que éstos existan, es metafísicamente imposible que lo haga así.

(2) Véase á TURGOT, *Lettres à M. l'ab. de\*\* sur le système de Berkeley*, *Ceuvres*, t. III, p. 138 y sig., París, 1808.

les, sino que todo cuanto conozca debe conocerlo inmaterialmente, porque solo así puede conocerlo todo, incluso las cosas materiales (1). No hay tampoco razon alguna para que *lo semejante* haya de ser conocido *por su semejante*, y no *lo opuesto por su opuesto*; ni sabemos que los partidarios de esta máxima la hayan justificado de ninguna manera. Y aun añadimos que, por lo tocante á las sensaciones, como quiera que en ellas el alma es pasiva, segun lo confiesa el mismo Berkeley, es más concebible el que pueda ser afectada por una causa de naturaleza opuesta que por una de naturaleza semejante (2). Preguntamos, además, á Berkeley: si la semejanza sola de naturaleza entre el sugeto y el objeto basta para que el primero conozca al segundo, ¿cómo es que mi espíritu no solamente no percibe, sino que tampoco puede percibir inmediatamente otros espíritus, de naturaleza igual al mío y en relacion con él? ¿cómo es, digo, que no puede percibirlos inmediatamente, sino que necesita del raciocinio para conocerlos? Por último, ¿cómo los idealistas no han visto que, en virtud del principio de analogía de naturaleza, se puede negar la existencia de los espíritus con la misma facilidad que ellos niegan la de la materia? En esto no cabe duda, pues así como el idealista, al mismo tiempo que afirma la inmaterialidad del alma, tiene por imposible conocer la materia, del propio modo el materialista, teniendo por evidente el hecho de la percepcion de la materia, sostiene que el alma es material. Sabido es, en efecto, que los filósofos de la escuela jónica y los físicos de Elea, partiendo del principio: *lo semejante se conoce por su semejante*, pararon en deducir que, pues el alma conoce las cosas materiales, debe ser ella misma tambien material (3).

29. Del propio modo que Berkeley, partiendo del principio mencionado: *lo semejante*, etc., dedujo que la sensacion nace de un influjo divino, así tambien los materialistas, observando que no hay sensacion sino mediante accion de cosa sensible sobre los órganos sensorios (accion que, en cuanto se termina en los órganos, se llama *impresion*), dijeron que las sensaciones no eran más que impresiones; solo que Broussais y Cabanis, dados más que otros materialistas á ver de concertar esta doctrina filosófica con los experimentos fisiológicos, disintieron acerca del sugeto propio de esa *impresion-sensacion*: Broussais decía que lo era el cerebro, y de aquí dedujo que las sen-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXIV, a. 1.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *In lib. I de Anima*, lect. XII.

(3) Cons. ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. I, c. II, t. I, p. 404, Berolini, 1831.



saciones no eran otra cosa sino movimientos, oscilaciones y elucubraciones cerebrales; mientras Cabanis dijo que lo era el alma, como principio simple. Pero tan absurda es la doctrina del primero de estos autores como del segundo.

En cuanto á la de Broussais, menester es, para examinarla, comenzar distinguiendo la cuestión fisiológica de la psicológica, como quiera que la primera no versa sino sobre «cuáles partes del cuerpo humano son sensitivas, y qué condiciones se requieren para que nos den sensaciones que nosotros percibamos». Pero nosotros no tratamos ahora de este punto, y dejamos por consiguiente á los fisiólogos que disputen allá lo que les plazca sobre si únicamente los nervios son sensitivos, ó si lo son también las demás partes del cuerpo. Como quiera que se resuelva esta cuestión fisiológica, siempre quedará fuera de duda que el sugeto de la sensación no es el cerebro, y por consiguiente que la sensación no es una mera impresión orgánica. No: el cerebro es cosa material, y lo material no puede ser sugeto y principio de la sensación, porque la materia tiene como propiedad característica que las partes constitutivas del todo material estén unas fuera de otras; y esto supuesto, surge el siguiente dilema, á saber: ó la sensación afecta totalmente á cada una de las partes del todo material, ó cada una de las partes tiene su parte de sensación: si lo primero, tendremos en el acto de toda sensación tantas sensaciones totales cuantas son las partes del todo material á quien se supone sugeto de ella; si lo segundo, jamás podrá realizarse una sensación total. No hay remedio: siendo evidente que las partes de un todo corpóreo están unas fuera de otras, claro es que lo que sienta la una, no puede tener nada que ver con lo que sienta la otra. Es así que esas dos hipótesis contradicen á la evidencia experimental, que nos da testimonio de que la sensación es siempre una é indivisa, y que en su indivisa unidad se refiere siempre á la totalidad del cuerpo que le sirve de término; luego sugeto y principio de la sensación no puede ser ni el cerebro ni otro sugeto alguno material. Y por último, si el cerebro es sugeto único de la sensación, ¿por qué al sentir, no sentimos solo en el cerebro, sino en las demás partes de nuestro organismo humano?

Movido Cabanis de estas dificultades, puso por sugeto de la sensación al alma, como principio simple, no obstante admitir, por otro lado, que la sensación no era sino mera impresión. Es decir, evitando un error, incurrió en otro; porque la sensación, por el hecho de ser una operación vital, es, al existir, un efecto de la actividad sensitiva

va (1): y es así que en la impresión el alma no obra, sino que, al contrario, el objeto sensible obra sobre ella; luego la sensación no puede ser una mera impresión. Además, el objeto sensible, como material que es, termina su acción en los órganos sensorios; de manera que sobre éstos propiamente se ejerce la impresión. Pues bien, la sensación nada tiene que ver con la impresión producida en los órganos: no es amarga ni dulce, ni sabrosa ni insípida, etc., mientras que todas estas cualidades acompañan á la impresión.

30. Analizar el error es un medio de dar con la verdad. Pues bien, si reflexionamos sobre las observaciones que dejamos expuestas, veremos salir de ellas dos conclusiones, que contienen la verdadera doctrina respecto del origen de la sensación. O procede la sensación únicamente de la actividad del alma, ó únicamente de la actividad de una causa externa, ó del concurso simultáneo de estas dos actividades. Las dos primeras hipótesis, ya hemos visto que no son sostenibles; luego nos queda la última, es decir, que la sensación es una resultante de dos fuerzas, á saber: la actividad del sugeto que siente, y la del objeto externo (2). Tal es la primera conclusión. Pero causa externa que excita la actividad del sugeto sensitivo para producir en él la sensación había de ser, ó Dios ó una causa material: Dios, según hemos visto, no puede ser; con que será una causa material. Esta es la segunda conclusión, que, por añadidura, puede ser directamente demostrada. Hé aquí cómo: Decir causa externa por quien una potencia sea movida á obrar, es tanto como decir objeto propio y término de la tal potencia: es así que, según lo hemos visto, objeto y término de los sentidos externos son los cuerpos; luego causa externa por quien las potencias sensitivas externas son movidas á obrar, no pueden serlo sino los cuerpos. Luego, la presencia de los cuerpos, junto con la actividad del sugeto sensitivo determinada por la acción de los mismos cuerpos, constituyen la razón suficiente del acto de la sensación. Por aquí vemos que la sensación es simultáneamente, bien que bajo diversos respectos, pasiva y activa: pasiva, en cuanto presupone la acción del objeto sensible; activa, en cuanto del complemento de esta acción resulta la actividad del sugeto sensitivo.

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. II de Anima*, lect. 2.

(2) CONS. SAN AGUSTIN, *De Musica*, lib. VI, c. V-IX; SANTO TOMÁS, *In lib. II de Anima*, lect. 9; SCOTO, *In lib. I, Sent.* Dist. III, q. 7, n. 36.



## ARTÍCULO V.

*De los elementos de la sensación.*

31. La sensación es un acto inmanente que se realiza y termina en el sugeto sensitivo, pues que éste, en el acto de sentir, no sale fuera de sí propio. Por otra parte, so pena de admitir el absurdo de que se dé sensación sin término sentido, forzoso es profesar que la sensación supone la percepción de los cuerpos, que están fuera del sugeto sensitivo. Asentados estos dos principios, claro es que para explicar cómo la sensación se produce, hay que investigar cómo el objeto externo se comunica al sugeto, y le determina á sentir. De dos modos cabría explicar esta comunicacion, á saber: ó diciendo que el objeto se comunica tal y como física y realmente es al sugeto, ó que no se le comunica sino mediante algo que haga las veces del objeto físicamente real, y que pueda servir como de medio para que los sentidos perciban este mismo objeto. La primera de estas dos hipótesis no se puede sostener sino admitiendo el evidente absurdo de que el sugeto, en el acto de sentir un objeto, le absorba física y realmente. Queda, pues, como única racional la segunda hipótesis, es decir, que el objeto se comunica al sugeto, mediante algo que hace sus veces. Pues bien, este *algo* que ha de comunicarse al sugeto como medio que le sirva para representarse el objeto en el acto de percibir, es justamente lo que se llama *especie sensible*. Luego la escuela escocesa (digámoslo de paso), que niega la existencia de las especies sensibles, deja sin explicacion posible el hecho de la percepción de los cuerpos.

32. Nótese bien aquí que las especies son únicamente el medio por quien se efectúa la sensación, no el término, ó séase el objeto de ella. La sensación no puede efectuarse, como ya lo hemos demostrado, sino mediante ser informada por la especie sensible la potencia sensitiva: de consiguiente, si la especie sensible fuese término y objeto de la sensación, tendríamos que entonces objeto primero de ésta lo sería la forma misma que la da el sér. Es así que sin incurrir en absurdo no puede sostenerse que sea forma constitutiva de una acción aquello mismo sobre que la acción versa primitivamente; luego objeto de las sensaciones no pueden ser las especies sensibles, ó séase, las imágenes de los objetos. Además, la especie sensible es tan necesaria para determinar la operación de la potencia sensitiva,

como que cabalmente la sensación se engendra de la potencia sensitiva informada por la especie sensible, que es, en efecto, el único principio formal de la sensación. Esto sentado, digo. Si la especie sensible fuese el objeto de la sensación, no podría ser aprendida sino en cuanto la potencia sensitiva, reflejando sobre sí propia, aprendiese la especie sensible, que es el principio subjetivo en cuya virtud se determina el acto de la sensación. Pero es así que, por un lado, la reflexión es una operación secundaria, y nosotros hablamos aquí del objeto primitivo de la sensación en cuanto es operación primaria, y por otro lado, las potencias sensitivas carecen de reflexión; luego la especie sensible no puede ser objeto de la sensación, sino únicamente medio, ó séase principio subjetivo, en cuya virtud la potencia sensitiva es ordenada á sentir.

33. Reid ha sido exacto al decir que el idealismo de Berkeley y el excepticismo de Hume han nacido con rigurosa lógica de la opinión contrario de Locke. Efectivamente, si los sentidos, como Locke enseña, no perciben más que los imágenes de los objetos sensibles, habrá que decir, ó que los cuerpos no son sino simples imágenes y meras modificaciones de nuestra alma, sin realidad intrínseca alguna (*idealismo*); ó que no hay motivo racional alguno para afirmar la real existencia de los cuerpos (*excepticismo*). Lástima que estos méritos de Reid sean inseparables de la culpa de haber negado las especies sensibles como medio de la sensación; pues con esto se inhabilitó para oponer dique eficaz á los errores del idealismo y del excepticismo.

34. Aunque la sensación no podría realizarse sin la acción del objeto sensible, es decir, sin la impresión junto con la especie sensible, sin embargo, ha de tenerse entendido que así como la impresión no es la sensación, tampoco debe confundirse con ésta la especie sensible, que no es sino simplemente *el medio* por quien la potencia sensitiva recibe su determinación para el acto de sentir. Mas no por esto se crea, como la escuela escocesa lo enseña, que entre la especie sensible y la sensación, y entre ésta y la impresión, medie solo un vínculo de concomitancia; pues lejos de esto, media un vínculo de causalidad pura. De hecho, la impresión orgánica es efecto de la acción del objeto sensible sobre los órganos corpóreos; de aquí que entre la misma impresión y la sensación haya una relación idéntica á la que en el acto de la sensación media entre el sentido y el objeto sensible. Es así que, en el acto de la sensación, entre el sentido y el objeto sensible median las relaciones que entre agente y paciente, y