

máquinas. A la primera de estas hipótesis denominábase *espiritualismo animal*, y á la segunda *automatismo ó mecanismo animal*.

6. Renovando el vetusto error del pagano Celso, y poco tiempo antes de aparecer Descartes, habían profesado el espiritualismo animal Rorario, Montaigne, Charron y Gassendi, hasta el punto de que corriendo todavía el siglo XVI, Rorario compuso adrede una obra tratando de demostrar que los animales poseen una inteligencia más perfecta aún que la del hombre (1). Cuando más adelante la filosofía y las ciencias naturales cayeron sepultadas en el fango del sensualismo y del materialismo, renovóse con grande aplauso aquella grosera teoría, como viendo en ella un fuerte apoyo á estos otros dos sistemas no ménos groseros. Ciertamente, una vez admitida la inteligencia como atributo comun al hombre y al bruto, ya pudieron muy bien decir los sensualistas que entre el hombre y el bruto no hay otra diferencia sino del más ó del ménos; sobre todo desde que Condillac puso en nuestra noticia que la inteligencia no era otra cosa sino sensación trasformada. Dado este primer paso, inevitable fué el materialismo; pues, en efecto, si para explicar la uniformidad constante de las operaciones del bruto hay que suponerle dotado de alguna inteligencia, ¿por qué no atribuir á las plantas un principio animal, cuando sus operaciones no son, por cierto, ménos maravillosas que las de los animales? Y como al propio tiempo anduviese divulgada por aquel entonces la falsa teoría de que la vida vegetal no sea sino efecto de las meras fuerzas de la materia, hé aquí que los materialistas, ligando un principio con otro, infirieron que la universalidad toda entera de las cosas es efecto de la materia, y que las diversas clases de seres no son en resúmen otra cosa sino meros grados de mayor ó menor perfeccion de la materia. De aquí aquella famosa genealogía que Rousseau trazó del hombre, diciéndole brotado de la tierra como el hongo, convertido luego en mona, elevado despues al sér de orangutan, ¡hasta parar al fin en hombre! Singular contradiccion, por cierto, que con ser el sensualismo y el materialismo errores tan depresivos de la dignidad humana, como entusiastas amantes se muestran de la vida animal los sectarios de esos sistemas, paren al fin en no adjudicar al animal otro origen sino la materia misma, anulando por ende la propia vida animal, cuya condicion tanto ensalzan en desdoro del hombre.

7. Dicho se está que el espiritualismo animal fué desacreditán-

(1) Titúlase la obra de Rorario: *Quod animalia bruta sæpe ratione utuntur melioris homine*.

dose al par del sensualismo y del materialismo, por más que aun hoy día mismo no falten naturalistas de mérito que, reos acaso más bien de impropiedad de lenguaje que de reprobable doctrina, atribuyen pensamiento á los animales (1). Pero esta vez tambien, como tantas otras, por huir de un exceso se incurrió en el contrario, y queriendo combatir el espiritualismo animal en honra de la especie humana, se llegó á negar á los brutos hasta la animalidad. En efecto, segun Descartes (2) y su escuela, los animales no son otra cosa sino *meras máquinas* sujetas á las leyes generales de la mecánica, y cuyas operaciones, por consiguiente, no son distintas de los movimientos de un autómeta. Todas las impresiones cerebrales, todas las funciones sensitivas del bruto no son para Descartes otra cosa sino puro mecanismo puesto en actividad por los movimientos varios de las fibras, de los fluidos y de los *espíritus animales*, que circulan del cerebro á los músculos, y del corazon al cerebro; en suma, para el filósofo francés y su escuela, el animal no es más ni ménos que un reloj compuesto de esferas y de ruedas, que no anda bien sino cuando está bien construido, y que se mueve en virtud de sus propias leyes mecánicas (3).

(1) Por ejemplo, Cuvier y Flourens, bien que reconozcan la sustancial diferencia que hay entre el hombre y el bruto, hablan incesantemente de la *inteligencia* y del *pensamiento* de los brutos. (Cons. FLOURENS, *Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, París, 1845.) Este lenguaje impropio que, contra la intencion, sin duda, de sus autores, podría resultar peligroso para la ciencia, es un corolario de la filosofía de Descartes, pues el haber éste significado bajo el nombre comun de *pensamiento* los sentidos y la inteligencia, es causa de que los modernos naturalistas aventuren las palabras *pensamiento* ó *inteligencia* para expresar con ellas las operaciones sensitivas de los brutos.

(2) FLOURENS (*Histoire des travaux et des idées de Buffon*, c. VII, § 2, p. 115, París, 1850), dice que juzgan livianamente á Descartes los que le atribuyen haber negado todo principio animal á los brutos, pues expresamente manifiesta (*Evo.*, ed. Cousin, t. X, p. 208, París, 1842) que al negar que los brutos tengan alma, se refiere al alma intelectual, que se muestra por el pensamiento, no al alma sensitiva, que se muestra por la sensación. Esto dice Flourens; pero en primer lugar, esa reserva de Descartes aparece en contradiccion con lo que él mismo enseña en innumerables pasajes (véase, entre otros, *Dioptr.*, 4, 3; *De Homine*, 1, 14, p. 24; *De Form. fet.*, 1, 1. 2.°, 8; *Pass. anim.*, 1, 50, Amsterdam, 1692); y en segundo lugar, no se olvide que la teoría de los *animales-máquinas* fué tan general en toda la escuela cartesiana, que ya en el siglo XVIII se publicaron multitud de obras en pró y en contra de esa doctrina; Bouillier menciona las principales en su *Histoire de la philosophie cartésienne*, c. VII, t. 1, p. 151-152 y sig., ed. cit.

(3) Muchos han creído hallar en San Agustin un precursor del *automatismo*

8. No se necesita, en verdad, adquisicion muy profunda para ver que tanto el espiritualismo animal como el automatismo cartesiano, son dos hipótesis á cuál más contraria, no solo al comun sentir de los hombres, sino tambien á la razon. Digamos desde luego algo sobre la primera.

Cierto es que al contemplar algunas obras é inclinaciones de los brutos, vemos cosas que nos sorprenden y maravillan; pero con un poco de reflexion se cae en la cuenta de que esas operaciones y tendencias no prueban otra cosa sino que en los animales existen meros *instintos*, ó séase propensiones que por su naturaleza misma los determinan á obrar en tal ó cual manera, y que hacen en ellos las veces de *cálculos de la razon* (1). Verdaderamente, si los animales tuvieran inteligencia, en cualquier grado que fuese, no mostrarían en sus operaciones la *uniformidad*, *constancia* y *necesidad* que muestran, sino que escogerían libremente el término de sus actos apetitivos; y esto porque la inteligencia, cualquiera que sea el grado de su intensidad, como facultad que es inorgánica y esencialmente reflexiva, no puede ménos de proponerse de suyo varios fines en sus operaciones, y por consiguiente elegir con libertad los fines que haya de proponerse. Pues bien, las operaciones del animal vemos que son absolutamente determinadas, no solo en cuanto al *objeto* y en cuanto al *sugeto* de ellas, sino en cuanto al *modo* especial con que invariablemente se realizan, aunque sean varias las circunstancias: así, por ejemplo, vemos á la araña tomar las mismas precauciones para hacer presa en la mosca, aun despues de haber ésta perdido las alas, y á la hormiga hacer provisiones siempre con el mismo afan, aunque se halle en sitio

animal de Descartes, y con este motivo citan principalmente el siguiente pasaje del Santo Doctor:—«Quod autem tibi visum est, non esse animam in corpore viventis animalis, quamquam videatur absurdum, non tamen doctissimi homines, quibus id placuit, defuerunt, neque nunc arbitrator deesse».—(*De quantitate animæ*, c. xxx). Pero basta leer todo el contexto de este pasaje, y compararlo con los que preceden y subsiguen, para ver que aquí San Agustín no expone la doctrina de los que niegan alma á los brutos, sino de los que se la atribuyen intelectiva.—(Véase sobre esto el apreciable tratado del P. MERLIN, *Veritable clef des ouvrages de Saint Augustin*, part. II, p. 123.) El verdadero precursor del *automatismo animal* cartesiano fué el médico español Pereira, quien en la obra que intituló con los nombres de su padre y de su madre, *Margarita-Antoniána*, negó que los brutos tuviesen alma, fundándose para ello en que de lo contrario habría que suponerlos dotados de razon.—CONS. BOUILLIER, *Op. cit.*, c. VII, t. 1, p. 143, ed. cit.

(1) DUGÈS, *Physiologie comparée*, 3.^e part., c. VIII, art. 2, § 1, t. 1, p. 423.

donde no sea de temer carestía (1). Por otra parte, la inteligencia es de suyo *progresiva*, como facultad que, formada para conocer lo universal, puede pasar de una nocion á otra, y fecundando las que una vez adquiere, sacar de ellas otras nociones contenidas implícitamente en las mismas: si pues los animales poseyeran inteligencia, en cualquier grado que fuese, la poseerían apta para terminarse en su objeto propio; la poseerían con toda su natural eficacia, y por consiguiente, con virtud progresiva, como la posee el hombre. Pero la experiencia nos da testimonio manifiesto de que el animal, lo propio la especie que el individuo, es esencialmente *estacionario*: así, por ejemplo, sin temor de equivocarnos, podemos predecir que dentro de un siglo los gusanos de seda tejerán sus hilos del propio modo que hoy lo hacen, sin que el trascurso de tantos años les sugiera el menor perfeccionamiento en su industria. Completa es la monotonía del bruto: igual habilidad, igual destreza, el mismo arte posee el recién nacido que el viejo, el experto que el inexperto, la generacion ya antigua que la nueva. No así en el hombre: individual ó colectivo, vémosle constantemente, y mientras no lo impidan obstáculos accidentales, *progresar*, ensanchar el círculo de sus conocimientos y perfeccionar sus obras. ¿Quién no ve la diferencia que hay entre el niño y el adulto, entre el ignorante y el sábio, entre el pueblo bárbaro y el civilizado? ¿Y qué significa esto sino que el hombre posee una inteligencia progresiva, un principio eficaz de *perfectibilidad*, que no posee en manera alguna el bruto? Por último, yo recordaré á los fautores del espiritualismo animal aquel principio de que en el explicar un efecto cualquiera no debe atenderse sino á lo que para ello sea rigurosamente necesario, pues lo supérfluo no tiene jamás en sí mismo razon de ser. Pues bien, yo digo que de las operaciones del bruto, maravillosas y todo como lo son, es el *instinto* razon suficiente explicativa, y por tanto que no hay necesidad alguna de suponerlos dotados de inteligencia. ¿Qué repugnancia ofrece, en efecto, el que Dios sapientísimo, al criar á los brutos, les haya dado tendencias, ó séase *instintos*, para que *uniforme* y *necesariamente* ejecuten aquellos actos proporcionados al cumplimiento del fin que el Supremo Hacedor les ha designado? (2). Verdaderamente que si para explicar la uniformidad y constancia de las operaciones del bruto fuese necesario atribuirles un principio de inteligencia, no sé yo por qué no se había de decir lo propio de la natu-

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. 2.^o, c. LXVI.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1.

raleza inorgánica, pues también ésta, mientras algún obstáculo accidental no se oponga, se nos muestra obrando uniforme y constantemente (1). No hay duda: la ley del instinto basta por sí sola para explicar aquellos actos con que ciertos animales, entre los más perfectos, parece como que dan indicio de razón: por ejemplo, la puntualidad con que el perro obedece al amo, el concierto con que la abeja labra su panal. Pero cuidado con los hechos que se refieren de estos y otros animales, pues es punto en que suele soltarse riendas á la inventiva (2); y, por otra parte, muchos de los prodigiosos hechos que acerca de esto se nos cuenta, deben quizá su origen primitivo á la educación recibida del hombre, y trocada luego en una especie de instintos hereditarios (3).

9. No ménos extravagante y contrario al comun sentir de los hombres que el *espiritualismo animal*, es el *automatismo*. Bajo el nombre de *animal*, todo el mundo entiende un principio vital, dotado de sensibilidad y de potencia apetitiva, y por consiguiente también de *alma*, pues sin alma ni concebible siquiera es la subsistencia de esos atributos (4). Si el animal no fuese más que una mera máquina, como enseña la escuela de Descartes, ¿en qué consiste que nadie llama *animal* á un buque de vapor, ó á un reloj, por ejemplo? El género humano, pues, cree en la existencia del alma de los brutos, y la razón explica y corrobora esta creencia. Siendo efectivamente cierto, como lo es, que en la naturaleza nada sucede por acaso, no cabe duda en que allí donde se vea órganos sensorios, ha de hallarse forzosamente una vida animal, dotada de funciones sensitivas correspondientes á esos órganos; es así que en todo animal existe una organización más ó ménos perfecta, según la perfección propia de su especie respectiva; luego en todo animal existe una vida que siente por medio de ese organismo.

Esta conclusión adquiere incontrastable evidencia cuando se páramientos en las operaciones y el fin de los animales y en la perfección universal del mundo. Por lo que hace á las operaciones, no cabe poner en duda, sin negar crédito á la más palpable evidencia, que los animales ejercen funciones vitales y sensitivas idénticas á las del hombre:

(1) CONS. FELLER, *Catecismo filosófico* (en alemán), lib. 1.º, c. 1, § 169-171; y BOSSUET., *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. v, a. 7-8, *Œuv. phil.*, p. 187-188, ed. Lens, París, 1843.

(2) CONS. CUVIER, *Le règne animal*, etc., t. 1, p. 102.

(3) CONS. MARTIN, *Philos. spirit.*, etc., part. II, c. XXVIII, t. II, p. 232, ed. cit.

(4) CONS. SAN AGUSTIN, *De vera Religione*, c. XXIX.

como él, se nutren, crecen y se reproducen; como él, dan claro indicio de sentir y padecer determinadas impresiones causadas por determinados agentes externos. Tampoco puede negarse que por un movimiento de todo punto espontáneo é instintivo, buscan y persiguen lo que les aprovecha y huyen de lo que les daña: testigo, entre tantos otros, la emigración periódica de ciertas aves. Pues bien, ni las funciones de la vida vegetativa pueden ser efecto de meras fuerzas mecánicas, ni la sensibilidad y el instinto de apropiarse lo provechoso y huir de lo nocivo podrían existir sin un principio vital. Esto por lo que toca á las operaciones de los animales; pero aun se comprueba más por el fin para que les han sido dados los sentidos. En efecto, dotados los animales de una organización más compleja que las plantas, y no destinados como éstas á vivir absolutamente apegados al suelo (1), necesitan ser aptos para percibir lo que les aprovecha ó daña, según su especie; y esta virtud perceptiva es norma y causa determinativa de sus instintos. ¿Cómo, por ejemplo, podría la oveja defenderse del lobo si no tuviese virtud perceptiva para divisarle á lo lejos y huir de él en consecuencia? Y pues tiene sentido, ¿cómo no ha de tener alma? En cuanto negueis á los brutos virtud sensitiva, habreis hecho imposible explicaros sus operaciones ni su fin: renunciad, pues, á entender por qué el ave construye en la sazón oportuna su nido; por qué el gato huye del sitio en donde se le ha castigado y torna al en que una vez logró buena presa; por qué el elefante, para no citar más ejemplos, se venga de una antigua injuria y agradece un antiguo beneficio. Pero reconoced en los animales virtud perceptiva, y por consiguiente principio animado, y al momento hallareis clave para explicaros todos esos fenómenos; entonces entenderéis cómo, merced á la virtud perceptiva, los animales, al ménos los más perfectos, junto con el sentir las impresiones orgánicas agradables ó dolorosas, y junto con el reproducir en su fantasía las formas de los objetos sentidos, conservan además ciertos vestigios de sus percepciones pasadas, mediante los cuales las recuerdan en determinados momentos. ¿Me negareis que estas operaciones tan manifiestamente visibles en los animales no son indicio bastante seguro de que reside en ellos un principio animado? Pues entonces os digo que lógicamente podreis aplicar al hombre la misma duda, y admitir que sus operaciones

(1) Digo *absolutamente* porque, si bien hay animales ménos perfectos que viven fijos en el fondo del mar, ó en la arena, ó pegados á las rocas, tienen, sin embargo, cierto movimiento particular, que es el de contracción y dilatación.—CONS. SANTO TOMÁS, I, q. XVIII, a. 3.

puedan ser mero efecto de mecanismo. Así lo ha reconocido efectivamente Descartes (1), y de ahí han tomado pie los materialistas posteriores para sostener la ridícula hipótesis del *hombre-estátua* (2); y de eso, en fin, se aprovechó Spinoza para negar á las criaturas toda especie de intrínseca actividad.

Más aun que las operaciones y el fin de los brutos, piden la perfeccion y el orden cósmico que se los crea dotados de un principio animal. En efecto, el orden y la perfeccion del universo exigen de suyo que no haya *salto brusco* de ningún género en la cadena de los séres; es decir, exige que no pasen del más alto grado de perfeccion al más bajo, sin respectivos anillos intermedios que vayan ligando á los de una clase con los de otra: es así que el más alto grado de vida entre los séres del mundo le tiene el hombre, y el más bajo los vegetales, pues que debajo de éstos ya no hay sino meras fuerzas de la materia; luego para pasar sin salto brusco del grado más alto de vida al más bajo, hay que admitir entre el hombre y el vegetal un reino en quien la vida no se halle ni en grado tan alto como en el hombre, ni tan bajo como en la planta. Pues este reino intermedio es cabalmente el reino animal que, como dotado de sensibilidad y de apetitos, por una parte es superior á la vida meramente vegetal, y por otra parte es el grado inmediatamente inferior al hombre, que por su calidad de sér inteligente y libre, posee un grado de vida harto más elevado que el meramente animal.

10. Aquí la escuela cartesiana dice que no quiere atribuir alma á los brutos, por el temor de que, una vez admitida esta hipótesis, sea necesario atribuirles tambien racionalidad. Pero semejante temor carece de todo fundamento, y de ninguna manera puede cambiar la esencia de las cosas. Siendo como son diversos los grados de vida en las respectivas clases de séres que pueblan el mundo, de que se atribuya vida animal á los brutos no se sigue que haya que atribuirles tambien vida intelectual. Si ese temor de los cartesianos fuera fundado, traería por consecuencia la necesidad de negar principio vital á las plantas y vida intelectual al hombre, pues tambien habría que suponer riesgo de que, de lo contrario, se identificase al reino vegetal con el animal, y al hombre con el ángel. Por último, el temor de los cartesianos no puede cambiar la naturaleza de las cosas, y teman ellos lo que se quiera, siempre será evidente que en los animales ve-

(1) *De meth.*, part. v, p. 35, ed. cit.

(2) DEMOULIN, *Le Cartesianisme*, part. 1, c. III, t. 1, p. 178, ed. cit.

mos producirse actos de todo punto inexplicables mientras no se los tenga por dotados de sentidos y de apetitos, y por consiguiente, de alma sensitiva.

ARTÍCULO IV.

Que uno mismo es el principio de quien proceden en el animal la vida vegetativa y la sensitiva.

11. La operacion específica del animal es el sentir: por consiguiente, el animal, como ya lo dice su nombre mismo, está dotado de un alma, y esta alma es meramente sensitiva. Tales son las conclusiones que lógicamente se derivan de lo hasta aquí expuesto. Pero tan indudable como que la operacion específica del animal consiste en la sensacion, es que además ejerce funciones vitales que tambien son propias de los vivientes *inanimados*; pues, en efecto, está dotado de virtud de nutrirse, crecer y propagarse como lo están las plantas. Y como quiera que toda funcion vital presuponga un principio correspondiente de vida, de aquí que sea forzoso reconocer en el animal dos especies de vitalidad, á saber: una *sensitiva*, con la cual ejecuta su operacion específica, ó séase el sentir, y otra *vegetativa*, con la cual ejerce funciones que le son comunes con los vivientes inanimados. De aquí la cuestion sobre si es diverso en el animal el principio de su vida sensitiva y de su vida vegetativa, ó si es uno solo é idéntico el principio *formal* en cuya virtud vegeta y siente.

Para examinar este punto, debe tenerse en cuenta que el animal no consta ni de alma sola ni de cuerpo solo, sino que su sér resulta de la union de esos dos elementos. Ahora bien, toda union puede ser en dos maneras, á saber: *accidental* ó *sustancial*; es *accidental*, cuando está constituida por cosas que ó ejercen entre sí accion recíproca, permaneciendo unas fuera de otras, como, por ejemplo, las varias piezas de una máquina ó que conspiran á un mismo fin, pero cada cual con su accion propia y distinta, como, por ejemplo, los soldados de un ejército: es *sustancial*, cuando está constituida por cosas tan conexas en su sér y en sus operaciones, que cada cual de ellas puede decirse que existe en las demás. Esto explicado, digo que la union de la vida vegetativa con la sensitiva en el animal es *sustancial*, no *accidental*, y por consiguiente, que uno solo é idéntico es el principio *formal* de quien entrambas vidas proceden; el cual principio único produce, segun y conforme la varia disposicion y aptitud de las partes del organismo animal, ora meramente las funciones vegetativas,

ora las vegetativas y las sensitivas á un mismo tiempo. Muchos argumentos pueden alegarse en comprobacion de esta doctrina; pero me limitaré á exponer tres solamente, á saber: deducido el primero de la unidad del sér del animal; el segundo, de la naturaleza de la sensacion, y el tercero, de la relacion mútua entre las funciones meramente vitales y las sensitivas.

12. PRIMERA PRUEBA, deducida de la *unidad del sér del animal*.— Bien que el animal vegete y sienta, uno solo es el sér que en él vegeta y siente: así nos lo muestra á cada cual la propia experiencia, pues el gosquecillo, por ejemplo, que tan listo y vivaracho vemos en sus percepciones sensitivas, es el mismo sér sustancial que se nutre y crece. Esta unidad sustancial del animal, sugeto idéntico de funciones meramente vitales y de funciones sensitivas, sería inexplicable si el principio de quien proceden las unas no fuese idéntico al de que proceden las otras; y esto porque siendo, no la materia, sino la forma, quien constituye la unidad de un sér, claro está que la unidad de su sustancia ha de depender de la de su principio formal; y por consiguiente, si el animal es un viviente sensitivo sustancialmente uno, uno é idéntico tiene que ser tambien el principio formal de quien procedan su vegetacion y sus sensaciones. Y no se nos diga, con algunos fisiólogos, que la unidad sustancial del viviente animado es constituida por la dependencia en que la vida del organismo está de la vida animal, bien que sea distinta de ella; no: semejante unidad sería meramente *de orden*, que es ínfima entre todas las unidades, y la unidad del sentir y del vegetar en el animal es de un orden superior; superioridad que nace de referirse una y otra de esas dos operaciones á un mismo y solo viviente, á un mismo y solo sugeto de accion y de pasion; pues uno é idéntico es, en efecto, el animal que vive y el que siente, bien que diversas sean las potencias ejecutivas de cada cual de estas operaciones (1).

13. SEGUNDA PRUEBA, deducida de la *naturaleza de la sensacion*.— La operacion específica de un sér ha de proporcionarse á la naturaleza del mismo; luego la sensacion, operacion propia y distintiva del animal, ha de proporcionarse á la naturaleza del sér animal; y es así que el animal no consta de solo el alma, sino que es un compuesto de alma y de organismo corpóreo; luego de este compuesto, y no de solo el alma, ha de proceder la sensacion (2). Y si el sentido, junto con

(1) SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. 2.º, c. LVIII.

(2) CONS. SAN AGUSTIN, *Epist.* CXXXVII, *ad Volusianum*, y SANTO TOMÁS, *De sensu et sensato*, lec. 1.

el órgano, constituyen principio próximo de quien la sensacion nace, claro está que el principio sensitivo ha de ser en el animal idéntico al que lo es de vida vegetativa en su organismo. En efecto, la unidad del principio formal de la accion presupone unidad del principio formal del sér, pues principio formal de una operacion no es otro sino el sér mismo que la ejecuta; luego el principio en cuya virtud el órgano es apto para servir de instrumento de la sensacion, tiene que ser idéntico al principio por quien el órgano posee virtud sensitiva. Y es así que el órgano no tiene aptitud para servir de instrumento de la sensacion sino en cuanto está dotado de vida, y que la virtud sensitiva de que está dotado procede del alma; luego uno é idéntico es en el animal el principio de su potencia sensitiva y de la fuerza vital de su organismo; ó en otros términos, uno é idéntico es el principio de quien proceden en el animal la vida vegetativa y la sensitiva. Pues este principio único de la sensibilidad y de la vida orgánica en el animal es el alma, la cual en cuanto *informa* al correspondiente cuerpo, comunica, segun y conforme la varia aptitud y disposicion de partes que halla en el organismo, ora solamente las facultades vegetativas, ora las vegetativas y las sensitivas á un mismo tiempo.

14. TERCERA PRUEBA, deducida de la *mútua relacion entre las funciones meramente vitales y las funciones sensitivas*.—Óbvio fué para los antiguos que la unidad del sér del animal tiene como consecuencia precisa la unidad del principio generador de la vida orgánica, lo propio que de la sensibilidad correspondiente á ciertas partes del organismo. Esta verdad ha sido confirmada por los recientes adelantos de las ciencias físicas, merced á las cuales se ha visto patentes la maravillosa conexion y armonía que reinan entre los órganos de la vegetacion y los de la sensibilidad. Una vez percibida esta conexion, háse visto con no menor evidencia que los órganos de la vegetacion y los de la sensibilidad constituyen un solo sistema orgánico, bien que compuesto de varias y diversas partes acomodadas respectivamente á cada cual de esas diversas funciones. Así lo comprueban, en efecto, no solo las observaciones fisiológicas, sino tambien la maravillosa correspondencia que existe entre las funciones de la vegetacion y las de la sensibilidad: es cosa probada que una grande irritacion debilita el cuerpo todo del animal, enervando y alterando sus funciones vegetativas, y que toda sensacion demasiado viva produce en el acto una excitacion vehemente, no solo en las fibras musculares, sino tambien en los órganos de la nutricion; así como tambien se ha visto que una intensidad extraordinaria de actos vegetativos disminuye, y aún á

veces aniquila toda energía sensitiva. Pues bien: este recíproco influjo, esta conexión constante entre las facultades respectivas de esos dos órdenes de vitalidad, no podrían ser racionalmente explicados sino admitiendo un idéntico principio común á entrambos, bien que participen de él varias potencias, según y conforme la capacidad de las varias partes orgánicas de la materia á quienes él comunica la actividad que les es propia.

Conozco bien la teoría de algunos fisiólogos, que teniendo por distintas la vida orgánica y la animal, explican la conexión de las respectivas funciones de una y otra suponiendo que la primera depende de la segunda. Pero yo digo que semejante explicación no es racional; porque una vez aceptada, sería preciso atribuir las funciones vegetativas á solo el cuerpo, y las sensitivas á solo el alma, admitiendo, cuando más, algún recíproco influjo entre el alma y el cuerpo. Según este sistema, tendríamos que el alma influiría como impulso motor por medio de los nervios destinados á ejecutar las operaciones vegetativas, pero que estas operaciones no se ejecutarían sino por fuerzas que el cuerpo poseyese en virtud de su propio sér, distinto del alma; y del propio modo tendríamos que, recíprocamente, el cuerpo, mediante las impresiones externas, podría dar ocasión á que el alma sintiese tal ó cual cosa; pero que el acto mismo del sentir, junto con la facultad que le emite, tendrían á solo el alma por principio y por sugeto. Pero, ¿quién no ve que con semejante sistema cae por tierra la unidad de sustancia del viviente animal? Ciertamente, no siendo, como no lo es, el animal ni cuerpo solo ni alma sola, sino un compuesto resultante de entrambos, en tanto únicamente se podrá tenerle por un solo y único viviente animado, en cuanto único se suponga ser el principio formal de quien procedan su vida animal y su vida vegetativa.

ARTÍCULO V.

Propiedades del principio sensitivo.

15. Visto ya que el principio sensitivo del animal es idéntico al de quien procede su fuerza vital, tócanos ahora investigar sus propiedades, y lo haremos examinando dos puntos, á saber: 1.º si el principio sensitivo es *simple*, ó si es *material*; 2.º si es *inmortal*. Expliquemos ante todo los términos.

16. *Material*, ó *corpórea*, y también *compuesta*, llámase á la sus-

tancia resultante de partes realmente distintas entre sí. Término opuesto de lo *material* es lo *simple*, y por consiguiente, lo *simple* envuelve el concepto de *sér no compuesto intrínsecamente de partes*. Llámase *mortal* á lo que puede dejar de existir, é *inmortal* á lo que no lo puede. Como se ve por estas definiciones, lo *simple* y lo *inmortal* son conceptos negativos; pero no es cierto, como algún filósofo ha dicho (1), que solo expresen carencia de sér, pues antes bien expresan la noción de un sér positivo que no posee los caracteres y atributos de la materia. Así explicados los términos, digo ahora que el principio sensitivo es *simple*, y lo demostraré: 1.º por la naturaleza de su operación específica; 2.º por la unidad de su sér; 3.º por la identidad que retiene en medio de la multiplicidad y variedad de las modificaciones.

17. PRIMERA PRUEBA deducida de la naturaleza de la operación específica.—Dado que la naturaleza de un sér se conoce por la de su obrar específico, digo que la sensación, operación específica del animal, no puede proceder sino de un principio simple. En efecto, la sensación, como acto que es indivisiblemente uno, por cuanto lleva en sí la percepción de todo el objeto sentido, no puede ser racionalmente explicada sino atribuyendo *simplicidad* al principio de que procede. Si lo contrario fuese, es decir, si el principio sensitivo fuese *material*, tendría necesariamente las propiedades esenciales de la materia; sería, por consiguiente, *extenso*, y como tal, constaría de partes puestas unas fuera de otras, aunque entre sí conexas; pero en este supuesto habría que explicar cómo de ese compuesto de partes puede resultar el acto *único* de la sensación, que lleva de suyo el percibir *todo* el objeto sentido. Pues bien: dos hipótesis cabrían únicamente para explicar este hecho, á saber: 1.ª ó que el principio sensitivo, con cada una de sus partes, perciba una parte correspondiente del objeto sentido; es decir, que la percepción de la totalidad de ese objeto sea un resultado de la colección de percepciones distintas de cada una de las partes componentes de este todo; 2.ª ó que el principio sensitivo tenga en toda sensación tantas percepciones totales del objeto cuantas son las partes de que el objeto mismo consta. Pero basta enunciar estas hipótesis para ver que ambas son absurdas: lo es la primera, porque si el sugeto sensitivo es material, ha de constar de partes puestas unas fuera de otras, y por consiguiente, la una no pue-

(1) Véase á HERBERT, *Instituciones que sirven de propedéutica á la filosofía* (en alemán), p. 240, Kœnisberg, 1857.