

15. Y si como hipótesis no puede servir este sistema para explicar la unión entre el alma y el cuerpo, no ménos ineficaz es el sistema en sí mismo. Sabemos ya, que esa unión es como de dos co-principios consustanciales, en tal manera, que de ella resulta el compuesto humano, sustancial y personalmente uno, y por tanto, que considerar al alma y al cuerpo en el hombre como dos sustancias independientes entre sí, equivale á negar la sustancial unión del compuesto. Ahora bien, el sistema de la *armonía preestablecida*, no obstante considerar las respectivas series de hechos de esas dos sustancias, en tal modo armonizadas entre sí por divina preordinación, que mutuamente se corresponden con perfecto ajustamiento, tiéneselas al cabo por recíprocamente independientes, á manera de dos relojes que marchasen con puntualísima igualdad, pero cuyos respectivos movimientos no ejerciesen entre sí el menor recíproco influjo. Esto digo que equivale á negar, no solo la unión sustancial, sino toda unión real entre el alma y el cuerpo, pues efectivamente no cabe unión real sin alguna dependencia recíproca entre los elementos que se supone unidos, y sin que, ya que no en cuanto á su respectivo sér, por lo ménos á su respectivo obrar, influyan verdaderamente de alguna manera en el uno y en el otro. Y es así que, según el sistema leibnitziano, nada de esto sucede, pues parte del supuesto de que tanto el alma como el cuerpo son y obran cada cual por su propia virtud, sin comunicarse recíprocamente acción real ninguna; luego admitida la doctrina de Leibnitz, el mútuo vínculo de esas dos sustancias (si vínculo puede llamarse) es meramente ideal, es decir, no tiene otra existencia sino la idea é intención del Creador, que entre ellas ha predispuerto esa armonía (1).

16. Conclusiones derechamente lógicas de este sistema son también el *fatalismo* y el *idealismo*. En cuanto al fatalismo, se deduce tan claramente, que no se concibe cómo el claro talento de Leibnitz no pudo verlo: pues verdaderamente, si toda la serie de los actos del alma dice una relación predeterminada *ab aeterno* á toda la serie de los actos del cuerpo y de todas las *mónadas* del universo, el alma no será más que un *automa espiritual*, como, en efecto, la llama el mismo Leibnitz; y entonces, por más que este automa espiritual sea principio espontáneo de sus actos en cuanto los emitirá por su propia y adecuada virtud intrínseca; como quiera, por otra parte, que carecerá

(1) Esto lo confiesa el mismo Leibnitz, como puede verse en su *Théod., Essais sur la bonté de Dieu*, etc. Part. 1, § 66, p. 551, ed. Erdmann.

de toda eficacia propia para moderar en tal ó cual manera esos sus actos, claro está que todos y cada uno de ellos, no serán sino resultado fatal de la serie de operaciones que como ley absolutamente necesaria los rija y determine; y siendo esto así, ya no habrá libre albedrío (1). Por lo que hace al *idealismo*, es no ménos lógico en el sistema leibnitziano, pues que este sistema niega todo recíproco influjo intrínseco del alma y del cuerpo, y ya sabemos que semejante negación conduce necesariamente al idealismo. — Hé aquí, diremos en conclusión, cómo el sistema de la *armonía preestablecida*, no obstante partir de un principio general opuesto al de que parte el *ocasionalismo*, adolece de sus mismos defectos, y abriga en su seno las mismas consecuencias.

17. INFLUJO FÍSICO. — Este otro sistema, tercero de los que nos hemos propuesto examinar, parece que evita los escollos de los que dejamos explicados, pues ni niega actividad á las causas segundas, como el *ocasionalismo*, ni destruye el vínculo real entre el alma y el cuerpo, como la *armonía preestablecida*; sino antes bien proclama, que vínculo consiste en la recíproca acción de entrambas sustancias, con lo cual parece, en efecto, puesta á salvo la unión real de las mismas. Tales son las razones por qué muchos filósofos se han decidido en pró de este sistema denominado *influjo físico*; y siendo Rosmini uno de los que más detenidamente le han expuesto y sostenido, en este autor nos fijaremos para estimar la validez y precio de esa doctrina.

Compendiada la teoría de este filósofo, resulta como sigue. — Siendo el alma humana juntamente sensitiva y racional, menester es, para averiguar el modo de su unión con el cuerpo, considerarla al tenor de estos dos atributos. Para ello conviene asentar las dos siguientes proposiciones fundamentales: 1.^a el alma sensitiva se une con el cuerpo por el acto mismo de la sensación; 2.^a el alma racional se une con el cuerpo mediante la percepción inmanente del acto sensitivo (2). En cuanto á lo primero, pruébase así: la esencia del alma consiste en aquella percepción primitiva y directa que todo hombre expresa con la palabra *yo*, pues el alma es una sustancia, y la esencia de toda sustancia consiste en su acto propio (3): esta percepción, primitiva y permanente, es el principio y sugeto único de

(1) Cons. BOUILLIER, *Op. cit.*, c. XVIII, vol. II, p. 437-438, ed. cit.

(2) *Psicología*, lib. 3.^o, c. I-II, vol. I, p. 63-64, Napoli, 1858.

(3) *Ibidem*, lib. 1.^o, c. V, § 91, vol. I, p. 33.

todas las demás percepciones, y por consiguiente, debe estimársela fundamental (1). En toda percepcion sensitiva concurren dos elementos, á saber: el sugeto que siente, y el objeto sentido: pues bien, en esta percepcion fundamental, el alma es el sugeto que siente, y el cuerpo es el objeto sentido (2); de aquí que el alma y cuerpo concurrirán á formar un solo sér mediante esa percepcion, la cual, sirviendo de vínculo entre el sugeto y el objeto, es causa de que el uno pueda influir con su accion en el otro. Pero el alma es no solo sensitiva, sino tambien racional, y por consiguiente, hay que averiguar tambien cómo se une al cuerpo en calidad de racional. Pues se une en cuanto intelectivamente percibe la expresada percepcion sensitiva (3). En efecto: por un lado tenemos percepcion primitiva fundamental de la sensacion, y por otro tenemos intuicion primitiva del ente ideal y posible. Ahora bien, la razon, aplicando este ente posible á la percepcion sensitiva fundamental, percibe intelectivamente, junto con el objeto sentido, el acto mismo de su sensacion, y en esta percepcion intelectual consiste la union del alma racional con el cuerpo (4).

18. Tal es, en compendio, el sistema del *influxo físico*, sistema ciertamente ménos absurdo que los otros dos ya refutados, pero no más abonado para explicar la union del alma con el cuerpo. Le examinaré primero en sí mismo, y luego el modo con que Rosmini le expone. Examinado en sí mismo, hallamos que este sistema hace consistir toda la union del alma con el cuerpo en la recíproca accion de entrambos; y yo digo que si en esto solo consistiera esa union, dejaría de sér sustancial. Prueba. — El obrar no es primitivo efecto del sér, sino del existir; ó séase, la operacion es fruto de la existencia, y de ella nace como de la causa el efecto; no ha de tenérsela, pues, como *acto primo*; es decir, no ha de tenerse el obrar como atributo por quien la cosa subsista en sí misma, sino como *acto segundo*, es decir, como una añadidura del acto primo, ó séase como aquel acto en cuya virtud el sér, ya de antes subsistente, produce otro sér, ora modificándose á sí propio, ora dando sér á otro sugeto distinto. Si la union, pues, del alma con el cuerpo no consiste más que en su recíproca accion, tendremos que cada cual de ellos es una sustancia de

(1) *Ibidem*.

(2) *Ibidem*, lib. 3.º, art. 1.º, c. 1, § 251, vol. 1, p. 64.

(3) *Ibidem*, art. 2.º, c. XI, p. 65-66.

(4) Para mejor ilustracion de esta teoría de Rosmini, léase á PESTALOZZA, *La mente di Antonio Rosmini*, n. VI, *L'anima umana*.

sér pleno en sí mismo é independiente del de la otra; y en este caso, el vínculo que las una no será sino un mero accidente, una mera modalidad añadida á la primitiva existencia de entrambos (1). Y no me digan aquí los rosminianos que esta accion recíproca en cuya virtud está el alma unida con el cuerpo, es primitiva y fundamental; pues primitiva ó no, fundamental ó no, accion es, y en cuanto tal, no es sustancia, sino accidente, como quiera que solo en Dios sean una misma é idéntica cosa el obrar y el sér.

A Rosmini no se le ocultó esta conclusion, y cabalmente por ver de evitarla, se esfuerza todo lo posible en demostrar cómo la accion unitiva del alma con el cuerpo es sustancial; y al efecto, intenta probar que la percepcion primitiva y fundamental de la sensacion, lo propio que la percepcion intelectual de la misma sensacion y del objeto sentido, son verdaderas *acciones-sustancias*. Pero semejante principio no ha menester aquí de especial refutacion, pues ya en otros lugares dejamos bien demostrado que no se puede hacer consistir en la accion la esencia de las sustancias finitas sin peligro inminente y manifiesto de identificar el obrar con el sér, y por consiguiente, de incurrir en panteísmo. No: la sustancia, en cuanto es *de por sí*, puede, sin duda, y aun debe obrar; pero su operacion es siempre posterior á su sér.

Pero aun sin este defecto radical que la teoría de Rosmini tiene, comun á todos los defensores del sistema del *influxo físico*, no serviría de modo alguno para resolver el presente problema. Por de pronto, su explicacion acerca de cómo el alma se une, en calidad de sensitiva, con el cuerpo, incurre en círculo vicioso, pues mientras por una parte afirma que el alma no puede sentir al cuerpo, es decir, no puede unírsele sin padecer alguna accion del cuerpo, afirma, por otra parte, que el cuerpo no puede ejercer accion alguna sobre el alma sin estar animado (2); lo cual equivale á explicar por sí misma la union del alma con el cuerpo. Pero todavía es más singular la explicacion rosminiana sobre cómo se une el alma, en calidad de racional, con el cuerpo; pues segun Rosmini, esta union resulta de aplicar la idea del *ente posible* al término de la percepcion primitiva fundamental, percibiendo como real este propio término. Y yo pregunto: de aplicar la idea de ente posible al objeto corpóreo sentido, ¿puede resultar otra

(1) Con el propio argumento, SANTO TOMÁS (I, q. LXXV, a. 3 ad 3) combatió otra teoría semejante de algunos filósofos antiguos.

(2) *Psicología*, lib. 2.º, c. IX, art. 4.º, § 225, t. I, p. 56-57.

cosa más que la percepción de este objeto? Y el vínculo que, por consiguiente, nazca de esta percepción entre el alma y el cuerpo, ¿tiene otro valor sino el de la mera relación que hay entre el sujeto que conoce y el objeto conocido? Si, pues, en solo eso consiste la unión del alma racional con el cuerpo, tendremos que esa unión no es física y real, sino meramente intencional; pues, en efecto, el sujeto de una percepción no se une real, sino solo idealmente, con el objeto percibido. Hé aquí cómo las explicaciones de Rosmini acrecientan los inconvenientes que ya de suyo tiene el sistema del *influxo físico*.

ARTÍCULO IV.

Del sistema del alma.

19. Desde que la escuela de Descartes rompió la unidad sustancial entre el alma y el cuerpo, considerando á la primera como una especie de huésped advenedizo que llegaba de lengua region para poner en movimiento la máquina corporal y sacudir estos manojos de fibras á que llamamos *nervios*, comenzóse con mucha formalidad á debatir la ridícula cuestión sobre el sitio en que esté el alma. No decimos con esto que hasta entonces no hubiera surgido la tal disquisición, pues ya por Ciceron sabíamos que algunos antiguos aposentaron al alma en el cerebro, y otros en el corazón, y algunos en el vientre; queremos más bien decir que solo en el siglo XVII, de resultas de haber elevado la escuela cartesiana nada ménos que al grado de todo un principio la negación de unidad sustancial entre el alma y el cuerpo, fué cuando se planteó adrede ese ridículo tema sobre el sitio del alma, poniéndola unos en el cerebro, otros en la glándula pineal, y otros, finalmente, en donde se les antojó mejor colocada (1). Todas estas hipótesis, dicho se está, como que se apoyaban en el antojo de negar la unión sustancial entre el alma y el cuerpo, cayeron muy luego por falta de base, y aleccionados con esta experiencia, ya los más ilustres de entre los filósofos modernos han restaurado la doctrina aristotélico-escolástica, en la cual se enseña que *el alma está toda en todo el cuerpo, y toda en cada una de las partes del cuerpo*.

20. Esta sana doctrina es un mero corolario, por una parte, de la unidad del principio vital en el hombre, y por otra, de la naturaleza de la sensación. En cuanto á lo primero, claro está que siendo la

(1) Véase á ROSMINI, *Antropología*, lib. 2.º, c. VII, a. 1, § 3.

vida del cuerpo orgánico un efecto del alma, meramente sensitiva en el bruto, sensitiva y racional en el hombre, ninguna parte del cuerpo podría decirse *viva* si no estuviese *informada* por el alma. Luego si el alma ha de vivificar todas y cada una de las partes del cuerpo, forzosamente tiene que penetrarlas todas, y por consiguiente ha de estar en todo el cuerpo. La misma consecuencia nace de considerar la índole de la sensación, pues vemos que el alma siente en todo el cuerpo, aunque no del propio modo; siente en el pié, en la mano, en la cabeza y en cualquier otro miembro; y es así que ningun sér puede sentir en donde él no está; luego sentir el alma en cualquier parte del cuerpo, señal es de que está en todo el cuerpo. Y como, por otro lado, sabemos que el alma es sustancia simple, y que de consiguiente no puede hallarse en lugar alguno sino con la totalidad de su sér, de aquí forzosamente se concluye que está *toda en todo el cuerpo, y toda en cada parte del cuerpo*.

Pero, bien que el alma esté en todo el cuerpo, no todas sus funciones, sin embargo, las ejerce por medio de órganos corpóreos, ni ejerce en todos y cada uno de los órganos las mismas funciones: no lo primero, porque las funciones intelectivas son esencialmente inorgánicas (1); y no lo segundo, porque aquellas funciones para cuyo ejercicio el alma ha menester de órganos, las ejerce en diverso modo, según la varia aptitud y disposición especial de cada órgano: así, por ejemplo, bien que con todos los órganos sensorios ejerza las funciones de la sensibilidad, no con todos las ejerce indistintamente, sino que ve con la vista, oye con el oído, toca con el tacto, y así de las demás sensaciones.

21. Si atendemos ahora á las razones que los cartesianos dan para fijar, digámoslo así, un nicho al alma, son tan absurdas como fútiles. —El alma, dicen primeramente, en calidad de *simple*, es un punto; luego tiene que residir en algun determinado punto del cuerpo. —¿Y de dónde sacáis, pregunto yo aquí á los cartesianos, que por ser simple el alma, tenga que ser *un punto*? El punto es límite de la extensión; y digo *límite* y no *principio*, porque, según ya en otro lugar lo hemos demostrado, de puntos inextensos no se sacará jamás una extensión: ahora bien, es así que el punto, en calidad de límite de la extensión, no tiene existencia real, sino que es una mera abstracción del géometra; luego decir del alma que es *un punto*, equivale á negarle existencia real. Pero demos que el alma, en su calidad de simple,

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, q. unic. *De Anima*, a. 10.

fuera un punto; ¿en dónde colocaríamos este punto?—En el sitio determinado donde se juntan los nervios, responden los cartesianos.—¿Sí? replico yo: pues en primer lugar, es cosa averiguada que los nervios no se juntan en punto alguno; y en segundo lugar, aunque me supongais lo contrario, decidme de qué especie queréis que sea este punto donde se junten los nervios: ¿será punto *físico*, ó punto *matemático*? Porque si es *físico*, entonces constará de millares de otros puntos zenonianos, y de consiguiente, no será verdad que el alma resida en un punto; y si es *matemático*, ciertamente no será el centro de los nervios, pues cada nervio, como doble que es, no puede servir de principio y de remate á un punto de esa especie.

22. Otra objecion pueden poner aquí los cartesianos, á saber:—Si el alma está en todo el cuerpo, tendrá que extenderse á la superficie del mismo, y por consiguiente constará de dimensiones, y por consiguiente, será material.—Esta objecion se funda en un engaño de la fantasía. Acostumbrados como estamos á ver los cuerpos ocupando espacio, en cuanto su superficie llena una parte proporcional del mismo, imaginamos que tambien el alma debe hallarse de esta propia manera en el cuerpo; pero no es así: el alma se halla en el cuerpo *como fuerza vital*, animando y vivificando todas y cada una de sus partes. Una fuerza no se divide ni comparte por el mero hecho de obrar sobre diversos puntos. Por eso Santo Tomás repite con tanta frecuencia, que no ha de decirse que el cuerpo contiene al alma, sino que el alma es quien contiene al cuerpo (1).

23. Tercera objecion.—El excesivo meditar cansa al cerebro, y una vez desconcertado éste, como sucede en la enajenacion mental, nuestro juicio se perturba; lo cual es claro indicio de que el alma reside en el cerebro.—Para desvanecer esta objecion, recuérdese cuanto hemos dicho al tratar del origen de nuestro conocer, sobre que, si bien las funciones del entendimiento no han menester para ejercerse del concurso intrínseco de los órganos, necesitan al ménos del concurso extrínseco, en cuanto el alma humana, durante su union con el cuerpo, no adquiere ni aplica sus ideas sino mediante la fantasía. Esta intervencion de la fantasía, necesaria para el ejercicio de nuestra inteligencia en su presente estado, explica esa perturbacion de juicio que se sigue á las alteraciones físicas de nuestro cerebro; pues siendo éste el órgano de la fantasía, claro está que alterada su aptitud para servir como instrumento extrínseco de nuestras funciones inte-

(1) I, q. LXXV, a. 3.

lectuales, naturalmente ha de alterarse el ordenado ejercicio de las mismas. Puede, en efecto, nuestro cerebro cansarse de resultas de un excesivo meditar, por la continuada série de fantasmas que al efecto necesita reproducir; y en cuanto á la demencia, si bien puede depender de una causa moral, lleva siempre consigo una perturbacion física del sistema nervioso, que se concentra en el cerebro, y á la cual sigue necesariamente la de la fantasía; tras esta perturbacion viene la del entendimiento, que no puede sin fantasmas ejercer sus funciones. Tal es la explicacion natural de los citados fenómenos psicológicos, que la fisiología puede comprobar con otras muchas razones: en todo caso, de aquí no procede otra consecuencia sino que nuestras funciones intelectuales han menester del concurso extrínseco de los órganos.

CAPÍTULO CUARTO.

DE LAS PROPIEDADES DEL ALMA HUMANA.

ARTÍCULO PRIMERO.

Que el alma humana es espiritual.

1. Conocida ya la esencia del hombre, investiguemos ahora las propiedades del alma, que por ser quien *informa* al cuerpo, constituye el compuesto denominado *hombre*. No me propongo analizar todos los atributos del alma humana, sino solo aquellos que principalmente importa conocer bien para no errar acerca de su esencia.

2. El hombre *siente y entiende*: en cuanto siente, es animal; en cuanto entiende, es hombre. Lo propio para sentir que para entender, necesita de alma; pero con la notable diferencia de que el alma en el sentir, bien que lo principal, no es lo único, por cuanto ha menester del concurso de los órganos; mientras que el alma en el entender, no solo es lo principal, sino que es el todo, dado que los órganos no toman parte alguna *intrínseca* en las funciones intelectivas, pues que el sugeto inmediato de la inteleccion no es el compuesto animado, sino el alma sola. Siendo, pues, el alma humana principio sensitivo y principio inteligente, claro está que en el primer concepto debe participar de la naturaleza de todo principio sensitivo, y que en el segundo concepto debe participar de una manera de sér superior á la de este principio. Si el principio sensitivo es, como lo dejamos demos-

trado, *simple* de suyo, con tanta mayor razon lo será en el alma del hombre, cuanto su sensibilidad es más perfecta que la de los brutos. Por consiguiente, todas las razones alegadas en pró de la simplicidad del principio sensitivo en los brutos, militan con mucha mayor fuerza en pró de la simplicidad de ese mismo principio en el hombre.

3. Pero el alma del hombre no ejerce solo funciones dependientes del concurso intrínseco de los órganos, sino que tambien las ejerce que de ningun modo dependen de ese concurso intrínseco; y de aquí que, por lo tocante á estas funciones, deba estar dotada de una propiedad no comunicable al mero principio sensitivo. Pues esta propiedad que el alma humana tiene de ejercer funciones independientes de toda intrínseca intervencion de los órganos, se llama *espiritualidad*.

Consiste la espiritualidad en la aptitud que el alma tiene de *subsistir fuera del cuerpo*, ó séase en su independencia absoluta de todo cuanto es materia (1). Las demás formas inferiores del hombre no subsisten por sí mismas, en cuanto, propiamente hablando, no tienen sér en sí, sino en el compuesto humano; es decir, que si bien son simples, agotan toda su eficacia en formar el compuesto, que es quien propiamente subsiste y obra. Esto es verdad, aun respecto del alma de los brutos, como aparece de sus operaciones mismas, las cuales, como limitadas al órden sensitivo, son producto, no del alma, sino del compuesto (2). Por el contrario, el alma humana, bien que en calidad de forma del cuerpo le comunique el sér, tiene, sin embargo, en sí misma un sér propio y privativo, independiente del cuerpo. Pues en esta subsistencia intrínseca é independiente del cuerpo consiste la propiedad del alma del hombre llamada *espiritualidad*. Para demostrar su existencia no son menester prolijos ni laboriosos razonamientos, sino que basta tomar en cuenta la operacion específica del hombre, y aplicarla el principio general de la *Antropología*: aquella operacion consiste *en el entender*, bien que sea por vía de discurso: este principio general es que *el obrar del alma humana debe proporcionarse al sér de la misma*. Pues aplicado este principio á las operaciones del alma, tendremos que la naturaleza de los actos intelectivos debe proporcionarse á la del sér inteligente: y es así que los actos intelectivos del alma humana no han menester de concurso alguno intrínseco de los órganos, ó en otros términos, son de todo punto independientes de la materia; luego tambien el sér del alma humana es

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. Dissp., De spiritualibus creaturis*, a. 2.

(2) SANTO TOMÁS, I, q. LXXV, a. 3.

privativo é independiente de la materia; ó en otros términos, es *espiritual*. La demostracion me parece tan palpable y concluyente, que no ha menester explanation alguna, por lo cual pasaremos desde luego á sus lógicas aplicaciones.

4. Esta dote insigne de simplicidad y espiritualidad del alma humana, fué ya negada en lo antiguo por una secta que Ciceron con justicia apellidó de *filósofos plebeyos*, y que en la historia de la filosofía lleva el oprobioso nombre de *materialismo*. No niega esta secta la realidad de los hechos intelectuales y morales, sino que, al explicar su filiacion, cree lícito prescindir de todo principio que no sea la materia pura: de aquí que mientras la sana filosofía distingue dos órdenes de hechos, á saber: *materiales* y *espirituales*, señalando á cada cual de ellos causa propia y privativa; el materialismo, negando esa distincion, quiere que unos y otros sean hijos de la materia pura, y enseña que las impresiones causadas por los objetos exteriores en las fibras y trasmitidas por las fibras al cerebro, se convierten, mediante elaboracion que el mismo cerebro realiza con su actividad propia, en percepciones, ideas, juicios, voliciones y demás actos del alma. Esto es cuanto los materialistas han podido averiguar acerca del asunto: su teoría entera sobre los actos del alma puede compendiarse en la siguiente fórmula, á saber: el cerebro es todo, el cerebro lo hace todo. Para fundar esta conclusion, los materialistas antiguos y modernos se apoyan en varios principios; pero todos concuerdan en el método; para todos, efectivamente, no hay otro método científico sino la mera observacion.

5. Siguiendo este método, más bien por instinto que por reflexion (1), los antiguos materialistas de la escuela jónica enseñaron que el alma humana está compuesta de los mismos elementos de que aquellos filósofos presuponen resultante la naturaleza corpórea por ellos observada: así, por ejemplo, Tales, para quien el agua fué principio universal de la naturaleza, no vió en el alma sino un compuesto acuoso (2); Anaxímeno la tuvo por un compuesto de aire (3); para Heráclito, que consideraba al fuego como principio universal de las cosas (4), el alma no fué más que una centella ígnea. Trasplantado

(1) Véase á DEGERANDO, *Hist. comp.*, etc., ed. 1, part. II, c. XII, t. III, p. 439.

(2) Cons. ARISTOT., *De Anima*, lib. 1.º, c. II; *Met.*, lib. 1.º, c. III; y STOBEO, *Eclog. phys.*, c. I, p. 54, ed. Heeren.

(3) Cons. PLUTARCO, *De placit. philos.*, lib. 1.º, c. III.

(4) Cons. MACROBIO, *In somn. Scip.*, lib. 1.º, c. XIV; PLUTARCO, *De Placitis philos.*, lib. 4.º, c. III; y SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VIII, 286.

este grosero materialismo de la escuela Jónica á la escuela física de Elea, donde ya con aparato más sistemático le patrocinaron Leucippo y Demócrito (1), fué luego victoriosamente refutado por Sócrates, Platon y Aristóteles, lo cual, sin embargo, no impidió que se reprodujese en la escuela aristotélica adulterada por Dicearco (2), Aristoxeno (3) y Straton de Lampsaco (4). Pero verdaderamente hasta el siglo XVII no fué profesada esta mezquina filosofía con plena forma sistemática ni con todas sus absurdísimas conclusiones, siendo verdadero causante de esta deplorable dirección que tomó la ciencia, el famoso Francisco Bacon de Verulamio, el cual, con recomendar la mera observación como método científico, inclinó los ánimos al error sensualista y materialista: de su escuela, en efecto, salieron el materialismo de Hobbes y el sensualismo de Locke. El primero de estos dos autores, adoptando el empirismo recomendado por Bacon, y hallándose con que la observación no le daba noticia sino del mundo corpóreo, degradó á la filosofía llamándola *ciencia de los cuerpos* (5); mientras el segundo, asentando como axiomática la duda sobre si Dios con su Omnipotencia pudo haber conferido á la materia pensamiento, puso ya en tela de juicio la inmaterialidad del alma (6), y abrió camino al baron de Holbach (7), á Helvecio (8), á La Mettrie (9) y otros tales de la misma estofa, para convertir impiamente en axioma inconcuso lo que el médico inglés había propuesto como problema: desde entonces el materialismo se entronizó en los dominios filosóficos, llegando á ser, digámoslo así, la herejía de moda. Batido en brecha y

(1) Cons. ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. 1.º, c. II, IV, V, VI, XX.

(2) Cons. CICERON, *De Fin.*, lib. 5.º, c. XIX; *Tuscul.*, lib. 1.º, c. X, XVIII; PLUTARCO, *De Placit. philos.*, lib. 4.º, c. II; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 349. Véase DONWELL, *De Dicearcho, ejusque fragmentis*, ap. HUDSON, *Geographia vet. scriptores græci minores*, Oxonii, 1698-1712.

(3) Cons. MAHNE, *Diatrib. de Aristoxeno phil. peripatetico*, Amsterdam, 1793.

(4) Véase SCHLOSSER, *De Stratone Lampsaceno, et ateismo vulgo ei tributo*, Viteb, 1728.

(5) Cons. DAMIRON, *Hobbes, considéré comme metaphysicien*, *Memoires de l'Acad. de sciences mor. et polit.*, t. III, París, 1841.

(6) *Essai sur l'entendement humain*, lib. 4.º, c. III, § 6.

(7) *Système de la nature*, Londres, 1770.—Esta obra, que se ha atribuido á varios autores, tiene realmente por tal al baron de Holbach. Cons. el *Dictionnaire phil.*, art. *D'Holbach*, t. III, París, 1847.

(8) *De l'Esprit*, París, 1758.

(9) Entre otras varias obras suyas, véase *Histoire naturelle de l'ame*, La Haye, 1745, y *L'Homme-Machine*, Ley de 1748.

aherrojado muy luego por una hueste de verdaderos filósofos, tan pequeña como denodada, osó aventurar un nuevo asalto parapetándose tras la fisiología, y encomendando la partida á Bichat (1), Cabanis (2), Broussais (3), con otros cien fisiólogos de su especie, logró, por desgracia, conservar bastante vitalidad para imprimir aun hoy mismo en ciertos ingenios y en ciertas obras sus tendencias y tradiciones. Entre los varios sofismas difundidos por esa escuela de fisiólogos materialistas, figura en primer lugar el de que la expansión de la inteligencia dependa de las condiciones del organismo, y que esto explique por qué el recién nacido, cuyo organismo es todavía imperfecto, no raciocina ni entiende, mientras con el crecer de la edad y á medida que el cuerpo va perfeccionándose, se aumentan proporcionalmente el juicio y la reflexión, hasta que llegando al fin de la decrepitud, y con ella el enflaquecimiento y consunción de la *máquina* corpórea, torna la mente á enflaquecer y vacilar como la del niño. Todas estas vicisitudes valen para los materialistas modernos como otras tantas pruebas de que las llamadas operaciones del alma no son sino meros efectos del organismo, y por consiguiente que es supérfluo atribuir al hombre principio alguno inmaterial, y distinto de su mera organización física.

6. Verdaderamente el tal materialismo, lo propio el antiguo que el moderno, es una teoría tan absurdamente oprobiosa, que con razón los más ilustres filósofos han deseado ver extirpada hasta su memoria entre los hombres, por honor siquiera de la razón humana. Nosotros ahora, para examinar cumplidamente este monstruoso sistema, expondremos y juzgaremos su método, sus principios y sus conclusiones.

En cuanto al método, lo propio de los materialistas antiguos que de los modernos, es el empirismo, ó sease la mera observación como instrumento científico. Pero ya antes de ahora hemos demostrado que la observación por sí misma, ni sola, ni auxiliada de la inducción, puede producir ciencia, antes bien debe parar en la negación de toda ciencia. Los materialistas, sin embargo, forzosamente tenían que adoptar ese método, como quiera que para ellos el hombre no

(1) *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, etc.

(2) *Rapport du phisique et du moral de l'homme*, Mem. II y III. Para ver cómo Cabanis retrató su materialismo, léase su *Lettre posthume à M. F. sur les causes premières, avec des notes de M. Bérard*, París, 1824.

(3) *Cours de phrenologie*, París, 1836; *De l'Irritation et de la Folie*, t. I, p. 262, 520, 569, 579; t. II, p. 63, 119, París, 1839.