

215. La palabra era un signo que debía estar pronto á todas horas y ser ademas susceptible de infinitas modificaciones para espresar la variedad, la gradacion, los matices de las ideas; y he aquí por qué se nos ha dado un órgano que con la mayor facilidad y rapidez ejecuta todos los movimientos, haciendo sentir todas las combinaciones imaginables. El mecanismo de la voz, la suma facilidad con que se presta á todos los mandatos de la voluntad, revistiendo de una forma sensible al pensamiento, es de lo mas asombroso que cabe imaginar. ¿Quién señala el tiempo que media entre la concepcion de un pensamiento y su expresion hablada? Ved al orador de cuya boca mana el discurso como un río de oro, con la impetuosidad de una catarata, ¡cuántas ideas de todas clases! lo sensible, lo insensible, lo simple, lo compuesto, juicios, ratiocinios, comparaciones, análisis, síntesis, todo lo espresa con la misma facilidad que lo concibe: el pensamiento surge en la mente del orador, y al mismo instante brilla ya en la del oyente con la rapidez del relámpago; y sin embargo, ha sido preciso que el pensamiento se concibiese y que la voluntad mandase el movimiento de los órganos de la voz, y que el aire vibrase y que la vibracion llegase al oido del otro y se comunicase á su cerebro, y que el sonido sirviese al entendimiento como de contraseña para percibir la idea; y esto en número ilimitado, en variedad indecible, en gradaciones las mas delicadas, en combinaciones abstrusas, con mezcla de sentimientos de mil especies, estableciéndose un flujo de ideas y afectos entre el que habla y el que oye como el de los rayos solares, llevando á largas distancias la luz y la vida. Y ¡cosa admirable! no es este un privilegio de los sábios, es el patrimonio de la humanidad; lo mismo que el orador mas nombrado, hace el hombre del pueblo, la muger mas ignorante; la facilidad, la rapidez, el portento de la expresion, todo es lo mismo: cuando tratamos de un fenómeno tan asombroso, ¿qué significa un poco mas ó menos de cultura en las palabras, de esmero en la pronunciacion? Lo admirable está en el lenguaje mismo, no en esos ligeros aditamentos; reconozcamos la sabiduría y bondad del Criador, y démosle gracias por tamaño beneficio.

216. La escritura es la ampliacion de la palabra; es la palabra misma triunfando del espacio y del tiempo. Con la escritura no hay distancias. Un hombre retirado en un ángulo del mundo concibe una idea, y hace un signo en una hoja deleznable; 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 hunden 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 aún; 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 perecia 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 oir sus enfermeros ó carceleros, la oirá la humanidad en los siglos futuros. Esto hace la escritura. ¡Cuán débiles somos! ¡y cuán grandes en medio de nuestra debilidad!

PSICOLOGIA.

CAPITULO I.

Que el alma humana es sustancia.

1. Despues de haber ecsaminado los fenómenos sensitivos en la Estética, los intelectuales en la Ideología pura, y la expresion de ellos en la Gramática general, debemos investigar cuál es la naturaleza del sugeto en que se hallan. Tal es el objeto de este tratado: *Psicología*, ó ciencia del alma. Los anteriores son tambien 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 sugeto en que los fenómenos se suceden.

2. Kant pretende que no es posible probar que nuestra alma sea mas que una simple série 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 modificacion; el alma tiene estas propiedades, luego es sustancia. La esperiencia interna nos atestigua que en nosotros hay un sugeto en el cual se verifican las sensaciones y los actos del entendimiento y de la voluntad. Sin esa identidad del *yo* no puede esplicarse 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 série de fenómenos que no residiesen en un mismo sugeto, 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 demas. Porque cuando se presenta el pensamiento *B*, ha desaparecido el pensamiento *A*; y como el *B* no ecsistia cuando ecsistia el *A* por ser suce-

sivos 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 sugeto 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 suele 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 estraña, 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 série de hechos sin vínculo de ninguna especie, no habría memoria, no habría unidad de conciencia, no habría reflexion sobre ninguno de nuestros actos internos; ni pudiéramos siquiera percibirnos, pues que no habría sugeto percipiente, y cada fenómeno sería tan estraño 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.)

CAPITULO 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 sugeto 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 sugetos?

7. La unidad de conciencia se opone á la division del alma: cuando pensamos, hay un sugeto 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 sí. Supongamos que se quiera conservar la unidad de la conciencia pensante, fingiendo que la parte *A* comunica todo su pensamiento á las *B* y *C*, y que estas hacen lo mismo con respecto á ellas. Contra este efugio militan las siguientes dificultades. 1.ª No puede alegarse ninguna razon, ni *a priori*, ni de esperiencia, para probar que ecsiste una comunicacion semejante; luego es una pura ficcion que nada vale en el terreno de la ciencia. 2.ª 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. 3.ª 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 reune en sí todo aquello de que tiene conciencia, ¿por qué 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 sugetos de estas acciones, es romper la unidad de conciencia. En efecto, yo mismo que pienso, tengo conciencia de que siento; si estos dos principios fuesen distintos, la conciencia de ambas cosas á un tiempo es imposible. Sean los dos sugetos *A* y *B*: *A* experimentará una sensacion; *B* un pensamiento; siendo *A* y *B* distintos, ¿por qué 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 *B* trasmite á *A* 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 sugetos de ellas son distintos. Esta dificultad solo prueba que el alma experimenta afecciones diferentes y aun opuestas; mas no que estas residan en distintos sugetos. Por lo mismo que se siente la lucha, el sugeto que la experimenta debe ser uno; de lo contrario no podría haber conciencia de ambas cosas á un mismo tiempo. Esto nos lleva á consignar la ecsistencia 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 llaman voluntad. La existencia de esta facultad podria demostrarse *a priori*, porque habiendo en nosotros ideas superiores al órden 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 esperiencia 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.

Entiendo aquí por libertad, la ausencia no solo de toda coaccion, sino tambien de toda necesidad intrínseca; para que haya libertad no basta que nadie nos fuerce en lo exterior; es preciso ademas 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 coaccion ó de violencia, se podrian 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 escluye no solo la violencia sino tambien la necesidad intrínseca, se llama libertad de albedrío.

14. El sentido íntimo no asegura de que somos libres, no solo para ejecutar cosas diferentes, sino tambien 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 segun nuestras necesidades, conveniencia ó capricho. Lo mismo se verifica en las demas acciones: hasta en el caso en que obedecemos á una ley, ú obramos por temor del castigo, ó impelidos por un sentimiento poderoso, nos hallamos con libertad para suspender la accion 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 esclusivo 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 tórmentos, pueden inclinarnos mas ó menos á querer ó no querer un objeto; pero siempre nos queda encomendada la última decision: los mártires en medio de los mas atroces padecimientos permanecian inmóviles en la fé, desafiando desde el santuario de su conciencia la mas 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 linage 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 paises; 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 serian una emanacion de causas necesarias, residentes en su interior; y no mereceria por ellas mas vituperio ni alabanza, que por un dolor, una enfermedad, una afeccion cualquiera de su organizacion 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 linage humano en un conjunto de máquinas que obedecen á impulsos secretos, en cuya modificacion 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 condicion de los brutos.

CAPITULO 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 éste del alma, y que solo son ocasiones de que Dios cause en uno y en otro el efecto correspondiente. Segun 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 cuerdo nuestros órganos, y por ellos el cerebro, Dios causa en el alma la sensacion que corresponde. Este sistema se ha llamado el de las causas ocasionales.

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

17. Leibnitz, con su fecunda inventiva, escogió otra hipótesis muy ingeniosa; pero destituida de fundamento. Segun este filósofo, el alma y el cuerpo pueden compararse á dos relojes, que, sin estar en comunicacion de ninguna especie, han sido construidos con tal esactitud y prevision, que el uno siempre marca lo mismo que el otro, sin que haya jamas la menor discrepancia. Así será preciso suponer que en el alma está preparada desde su creacion toda la série de sensaciones, pensamientos, actos de voluntad y cuantas afecciones experimenta; y que en el cuerpo se halla otra série paralela de todos sus movimientos: estas dos séries están dispuestas con tan esacta corres-

pondencia que, por ejemplo, si corresponde á la série 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 série 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 construido con tan delicada exactitud. Por cuya razon este sistema lleva el nombre de armonía prestabilita.

La simple esposicion del sistema de Leibnitz es su refutacion mas cumplida. ¿En qué se funda tan estraña 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 predispuestos 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 série que de antemano está preparada en nosotros. Supuesto que las dos séries 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 ageno 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 fisico 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 recíprocamente, 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 estremos 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 pue-

de ejercer su accion sobre el universo corpóreo. Ni vale el responder que Dios es omnipotente y que su accion no conoce límites; 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 comunicacion de actividad entre lo simple y lo compuesto, será necesario probar que la accion solo puede ejercerse por contacto. Es cierto que, si la accion entre lo simple y lo compuesto debiera ejercerse á la manera que unos cuerpos empujan á otros, no seria esplicable sin el contacto de partes con partes; pero como esto no se podrá probar nunca, les será imposible á los ocasionistas 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 fisico?

En primer lugar se debe advertir que es algo confusa la expresion aquí empleada; quizá seria 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 accion 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 cuestion pudiera resolverse, nos guiarían á ello, ó la experiencia ó la razon: 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 jurisdiccion. 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 ú otras afecciones de los órganos. Nada de esto hace adelantar un paso la cuestion relativa á la causalidad. Supóngase el fisiólogo mas sagaz, mas delicado en el escámen del órgano de la vista; despues de haber esplicado con la mas perfecta y atinada minuciosidad la construccion del ojo, las propiedades del nervio óptico, y de la parte del cerebro adonde este nervio termina, solo nos ha hablado de cosas materiales; nada nos ha dicho sobre el modo con que los objetos que esplica producen la sensacion de *ver*.

La misma dificultad encontramos en el sentido inverso, esto es, en esplicar 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 ejecucion 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 ¿por qué 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 cuestion fuera del campo de sus experimentos.

25. Ya que la cuestion es irresoluble en el terreno de la esperiencia, veamos lo que puede enseñarnos la razon.

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 esperiencia. Esta idea tomada en general, solo nos ofrece la relacion de las de ser y de un no ser, que ha pasado á ser. Luego debe limitarse á las verdades de un órden puramente abstracto, sin que pueda servirnos para resolver nada en los casos en que nos falte la esperiencia. Ahora bien, ésta nos falla precisamente en la cuestion que nos ocupa, segun acabamos de manifestar (18); luego la razon 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 cuestion propuesta? La sensibilidad pasiva es la forma de estension y demas 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 representacion del modo con que el alma y el cuerpo pueden ejercer entre sí recíproca influencia.

27. De donde inferiremos que la única resolucion de la cuestion es el descubrir que 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 límites, y no habrá progresado poco cuando consiga fijarlos con exactitud.

CAPITULO 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 esperiencia 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, todavía 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 in-

dispensables 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 valerme 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 íntimas y delicadas. Ademas, 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? He aquí 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 le examina.

Si bien se observa, se confunden aquí 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 estension propia en una posicion determinada con respecto á las dimensiones de los demas cuerpos; pero es claro que, si hablamos de un ser que carezca de estension, que no tenga partes de ninguna especie, su relacion con la estension 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 órden 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 órden 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 estaria 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 perfeccion de su naturaleza, el alma tiene su habilitacion en el cuerpo con dependencia de la accion de Dios, creadora y conservadora. Estas diferencias son mas 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 estas únicamente es aplicable lo que se funda en el contacto, ó en la respectiva y mútua limitacion 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.)

CAPITULO 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 solucion será mas fácil y cumplida si antes se fijan con claridad y precision algunos puntos, de cuya confusion 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 sugeto le repugna una propiedad, no es necesario conocer la esencia del mismo; basta tener conocida alguna de sus propiedades necesarias que esté en contradiccion 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 ningun ángulo.

36. Los objetos que pueden representarse en nuestra imaginacion 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 mas manoseados por los materialistas es el que ya proponia 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 organizacion; 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 mas arriba (34). Aun suponiendo esactos 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 condicion 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 legitimo 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 azadon dado por el rústico para despejar una semilla que se iba sofocando, la planta no habria nacido, ¿y diremos que el verdor, la lozania y el fruto de la planta, solo se deban al azadon, y negaremos la fecundidad de la semilla, la feracidad de la tierra, el calor del sol, la influencia de la luz, la accion del aire y de la lluvia? Tal es el racionio de los materialistas: los órganos son necesarios para las funciones del alma; luego éstos y el alma son una misma cosa: ¿quién no ve la monstruosa confusion de ideas que hay en este sofisma?

38. No conocemos la esencia de la materia, dicen los adversarios; luego no podemos afirmar que le repugne el pensamiento. Esta dificultad se desvanece con recordar lo dicho mas arriba (35). Para saber que un predicado repugna á un sugeto, no necesitamos conocer la esencia de éste; nos basta el conocimiento de alguna de sus propiedades esenciales á la que repugne el predicado. Admitiré que no conocemos la esencia de la materia; pero no se me podrá negar que sabemos de ella una cosa con entera certidumbre, y es, que no es simple sino compuesta. Es así que hemos demostrado que el alma es simple, luego es esencialmente distinta de la materia. El sí y el no, y con respecto á una misma cosa, son imposibles; la simplicidad implica negacion de composicion; ésta implica negacion de simplicidad: luego el alma no puede ser á un mismo tiempo simple y compuesta; y como por lo mismo que es intelectual es simple, no puede ser material.

39. ¿Qué es el alma, dicen otros, si no es cuerpo? A una cosa incorpórea, ¿cómo nos la representamos? Si se trata de representacion imaginaria no cabe representacion del alma; pero esto mismo, lejos de probar en contra, prueba en favor de la simplicidad. La objecion se funda en una grosera confusion de lo inteligible con lo sensible (36).

40. No obstante las relaciones entre el cerebro y las facultades del alma, hay una porcion de hechos que indican cuán sin fundamento se pretenden confundir cosas tan diferentes: parece que Dios ha querido manifestarlos á la ciencia fisiológica, para que no se llevase demasiado lejos la espresada relacion, hasta el punto de convertirla en una proporcion perfecta. Aun cuando esta proporcion existiese con toda esactitud, no se probaria que el alma es la misma organizacion, porque siempre quedaria en pié la solucion fundamental (34 y 37); pero tenemos la fortuna de que semejante esactitud no existe, y que la esperiencia enseña todo lo contrario.

Berard asegura que no hay parte mas ó menos considerable del cerebro, que no pueda ser destruida por supuraciones ó lesiones orgánicas, conservándose las sensaciones en toda su integridad. (Doctrina de las relaciones entre lo fisico y lo moral.)

Cabanis, nada sospechoso á los materialistas, dice lo siguiente: "Porciones considerables del cerebro son consumidas por varias enfermedades, ó destruidas por accidentes ú operaciones necesarias, sin que la sensibilidad general, las funciones mas delicadas de la vida y las facultades del espíritu, resulten perjudicadas de ningun modo."

La esperiencia demuestra que, esceptuando los órganos que no pueden cesar de obrar sin que la vida se acabe, es sumamente difícil determinar el grado