PSICOLOGÍA

CAPÍTULO PRIMERO

Que el alma humana es substancia.

1. Después de haber examinado los fenómenos sensitivos en la Estética, los intelectuales en la Ideología pura, y la expresión de ellos en la Gramática general, debemos investigar cuál es la naturaleza del sujeto en que se hallan. Tal es el objeto de este tratado: *Psicología,* ó ciencia del alma. Los anteriores son también psicológicos, porque versan sobre el alma; pero, como no la consideran en sí misma, sino en sus fenómenos, conviene reservar el nombre psicología para la ciencia que se propone investigar la misma naturaleza del sujeto en que los fenómenos se suceden.

2. Kant pretende que no es posible probar que nuestra alma sea más que una simple serie de fenómenos; ó, en otros términos, opina que no es dable demostrar que nuestra alma sea una substancia. Éste es un error fundamental: la psicología debe comenzar por establecer y demostrar la verdad contraria.

3. El alma es substancia.

Por substancia entendemos (V. *Ideología*, cap. X) un ser permanente, no inherente á otro, á manera de modificación; el alma tiene estas propiedades; luego es substancia. La experiencia interna nos atestigua que en nosotros hay un sujeto en el cual se verifican las sensaciones y los actos del entendimiento y de la voluntad. Sin esta identidad del *yo*, no puede explicarse cómo nos hallamos *uno idéntico* en medio de las mudanzas; no se concibe cómo el hombre se encuentra hoy el mismo que era ayer, á pesar de las variedades que haya experimentado.

4. El negar la substancialidad del alma conduce al absurdo de la imposibilidad de la memoria: no siendo el alma más que una serie de fenómenos que no residiesen en un mismo sujeto, no dejarían éstos 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 de *A*, ni en el *C* del *B*, verificándose lo propio en todos los demás. Porque, cuando se presenta el pensamiento *B*, ha desaparecido el pensamiento *A*; y, como el *B* no existía cuando existía *A*, por ser sucesivos en el tiempo, no puede aquél haber recibido nada de éste. 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 éste 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 opinión que negaba la substancialidad del alma, viene á parar á la substancialidad del pensamiento; por manera que, no habiendo querido reconocer en el sujeto la propiedad de substancia, la ha reconocido en la modificación. Si es algo distinto lo que el pensamiento *A* transmite al *B*, ocurre la dificultad de cómo una cosa puede traer consigo el recuerdo de otra totalmente distinta. Si se

replicase que lo que el *A* transmite 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 substancialidad del alma, ni la substancialidad del pensamiento, se viene á caer en una cosa tan extraña, cual es, la permanencia, ó bien la substancialidad de una modificación del pensamiento: se convierte en substancia la modificación de una modificación.

5. Considérese la cuestión bajo el aspecto que se quiera, sin la substancialidad 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 más que una serie de hechos sin vínculo de ninguna especie; no habría memoria; no habría unidad de conciencia; no habría reflexión sobre ninguno de nuestros actos internos; ni pudiéramos siquiera percibirnos, pues que no habría sujeto percipiente, y cada fenómeno sería tan extraño al otro como un pensamiento de un hombre lo es al de otro. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. IX, caps. VI, VII, VIII, IX y X.)

CAPÍTULO II

Simplicidad del alma.

6. El alma humana es simple.

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

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

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

9. Para eludir esta demostración, de nada sirve el apelar á una comunicación 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 éstas hacen lo mismo con respecto á ella. Contra este efugio militan las siguientes dificultades: 1.ª No puede alegarse ninguna razón, ni *a priori*, ni de experiencia, para probar que existe una comunicación semejante; luego es una pura ficción, 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 comunicación. 3.ª Si al fin se ha de llegar á seres pensantes simples, porque sin esto no se puede expresar la unidad de conciencia, ¿á qué multiplicaciones 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?

CAPÍTULO III

Identidad del ser que en nosotros piensa y siente.

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

El admitir en el hombre diversos sujetos de estas acciones, es romper la unidad de conciencia. En efecto, yo mismo que pienso, tengo conciencia de que siento; si estos dos principios fuesen distintos, la conciencia de ambas cosas á un tiempo es imposible. Sean los dos sujetos *A* y *B*: *A* experimentará una sensación; *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 comunicación no significa otra cosa sino que *A* transmite á *B* su sensación, al paso que *B* transmite 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 contradicción con las facultades sensitivas, lo que parece indicar que los sujetos de ellas son distintos. Esta dificultad sólo prueba que el alma experimenta afecciones diferentes y aun opuestas; mas no que éstas residan en distintos sujetos. Por lo mismo que se siente la lucha, el sujeto 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 existencia del libre albedrío, considerando al alma como una substancia dotada, no sólo de espontaneidad, sino también de libertad.

CAPÍTULO IV

Libertad de albedrío.

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

13. La voluntad racional es libre.

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

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

15. El argumento que se funda en el testimonio del sentido íntimo, es tan concluyente, que no necesita para nada el auxilio de otro: la libertad de albedrío la hallamos en nuestro interior; la experimentamos en todos los momentos de la vida, y no hemos menester de que otros nos la enseñen. Sin embargo, no será fuera del caso notar que el testimonio del linaje humano está acorde en este punto. La virtud, el vicio, el mérito, el demérito, el premio y el castigo son cosas reconocidas por los hombres de todos los siglos y de todos los

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

CAPÍTULO V

Comunicación 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 sólo son ocasiones de que Dios cause en uno y en otra el efecto correspondiente. Según esto, no es el alma la que mueve el brazo; al querer el alma que el brazo se mueva, Dios le mueve; las sensaciones no son producidas en el alma por las impresiones corpóreas, sino que, al afectar un cuerpo nuestros órganos, y por ellos el cerebro, Dios causa en el alma la sensación que corres-

ponde. Este sistema se ha llamado el de las causas ocasionales.

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

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

La simple exposición del sistema de Leibnitz es su refutación más cumplida. ¿En qué se funda tan extraña hipótesis? ¿Hay algún hecho experimental, ó alguna razón *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 ilu-

sión; y, al ejercer los actos que creemos libres, no hacemos más que obedecer al desarrollo de la serie que de antemano está preparada en nosotros. Supuesto que las dos series son independientes entre sí, resulta que los actos más culpables serán inocentes: el hombre que asesina á otro, ejecutará un movimiento necesario, y estará tan ajeno de culpa como la rueda de una máquina que aplasta á quien encuentra debajo.

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

Á ciertas impresiones recibidas por 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 sensación 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 discusiones filosóficas.

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

lo simple y lo compuesto prueba demasiado, y, por consiguiente, no prueba nada. Admitida absolutamente la proposición, se seguiria que Dios, simplicísimo, no puede ejercer su acción sobre el universo corpóreo. Ni vale el responder que Dios es omnipotente y que su acción no conoce límites; pues que la cuestión está en si hay una repugnancia intrínseca en que lo simple tenga alguna comunicación con lo compuesto: si hay esta repugnancia intrínseca, debe haberla en todo lo simple, y, por consiguiente, en Dios: si no hay esta repugnancia intrínseca, el argumento pierde su base.

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

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

En primer lugar, se debe advertir que es algo confusa la expresión aqui 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 sólo se trata de establecer una acción verdadera.

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

24. Si la cuestión pudiera resolverse, nos guiarian á ello, ó la experiencia, ó la razón; ambas son impotentes en este caso. La experiencia sólo nos dice que existe la correspon-

dencia de los hechos (18); pero no pasa de aquí; el modo con que esto se verifica, se halla fuera de su jurisdicción. Todos los trabajos de los fisiólogos no pueden salir de lo que atestiguan los sentidos con respecto á las funciones orgánicas; y los sentidos no pueden atestiguar más que movimientos ú otras afecciones de los órganos. Nada de esto hace adelantar un paso la cuestión relativa á la causalidad. Supóngase el fisiólogo más sagaz, mas delicado, en el examen del órgano de la vista; después de haber explicado con la más perfecta y atinada minuciosidad la construcción del ojo, las propiedades del nervio óptico, y de la parte del cerebro adonde este nervio termina, solo nos ha hablado de cosas materiales; nada nos ha dicho sobre el *modo* con que los objetos que explica, producen la sensación de *ver*.

La misma dificultad encontramos en el sentido inverso, esto es, en explicar cómo del imperio de la voluntad resultan ciertos movimientos corpóreos. La voluntad quiere tal movimiento: éste es un hecho de conciencia; al imperio corresponde el movimiento: éste es otro hecho experimental; para la ejecución se mueven tales ó cuales músculos, adonde van á parar tales ó cuales nervios, salidos de este ó aquel punto del cerebro: éste es otro hecho también 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 ésta es una cuestión fuera del campo de sus experimentos.

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

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

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

27. De donde inferiremos que la única resolución de la cuestión, 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.

CAPÍTULO VI

Sitio donde reside el alma.

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

29. En esta cuestión se han de tener presentes las mismas observaciones que hemos hecho al tratar de la comunicación

del alma con el cuerpo: la experiencia nos falta, y sin ella la razón no puede adelantar nada en semejantes materias. El experimento más concluyente que se podría hacer, sería el descubrimiento de una parte del cuerpo cuya sola conservación bastase para mantener la vida, y cuya falta produjese la muerte; y, sin embargo, todavía no se habría conseguido resolver la dificultad. Entonces se habría 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 sólo un órgano, puede depender de otras causas que no tengan relación con el asiento del alma. ¿Quién nos asegura que ella haya de estar precisamente situada en el órgano más necesario? Tal puede ser la relación de los órganos, que unos sean más indispensables que otros por razones que á nosotros se nos ocultan, y que, sin embargo, no sean los más á propósito para la residencia del alma. Séame permitido valerme de una comparación. El maquinista dirige la máquina, sin colocarse en la parte más esencial de la misma; el músico pulsa su instrumento, sin aplicar su mano á las partes más íntimas y delicadas. Además, la vida se puede terminar por la falta ó la lesión 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 un parte del cuerpo, no basta que esta parte sea necesaria para la conservación de la vida, y, por consiguiente, ningún experimento fisiológico puede ilustrarnos suficientemente para resolver la cuestión psicológica.

30. La opinión 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 quizá el único que se le puede objetar. Pero esta objeción tan apremiante, aparece tanto más débil, cuanto más profundamente se la 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, según el ser de que se habla. Tratándose de los cuerpos en su estado natural, ocupar un lugar es tener la extensión propia en una posición determinada con respecto á las dimensiones de los demás cuerpos; pero es claro que, si hablamos de un ser que carezca de extensión, que no tenga partes de ninguna especie, su relación con la extensión de los cuerpos no puede ser de la misma clase que la de éstos entre sí. Asentada esta diferencia, la objeción se desvanece. ¿Cómo puede una cosa estar toda y á un mismo tiempo en diferentes lugares? Es imposible, tratándose del orden establecido en las relaciones ordinarias de los cuerpos; pero, si se habla de seres no corpóreos y hasta de cuerpos que no se hallen en el orden natural, desaparece la imposibilidad.

31. Un autor respetable ha dicho que el situar el alma toda en todo el cuerpo, y toda en cualquier parte, era atribuirle algo de la inmensidad que sólo 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 sólo en el cuerpo. Dios estaría del mismo modo en todos los universos posibles, si llegasen á criarse; el alma está sólo en su cuerpo. Dios, por razón de su inmensidad, está en todo lo existente; el alma puede perder su estancia en el cuerpo, y la pierde por la muerte. Dios tiene su inmensidad por la intrínseca perfección de su naturaleza; el alma tiene su habitación en el cuerpo con dependencia de la acción de Dios, creadora y conservadora. Estas diferencias son más que suficientes para desvanecer todo escrúpulo, si es que cabe en una doctrina sostenida por tantos teólogos eminentes, entre los cuales descuella Santo Tomás de Aquino.

32. El recuerdo de la inmensidad de Dios, lejos de enflaquecer la doctrina de los aristotélicos, la ilustra y confirma, pues con esto se manifiesta que no hay repugnancia intrínseca en que un ser se halle á un mismo tiempo todo en diferentes partes; y se nos advierte de que esta imposibilidad sólo existe cuando se trata de las relaciones naturales de los

cuerpos en el espacio. Á éstas únicamente es aplicable lo que se funda en el contacto, ó en la respectiva y mutua limitación de las partes contiguas: si, pues, se trata de partes que no se hallen en este caso, ó de seres que no las tengan de ninguna especie, el argumento no prueba nada, porque supone condiciones que no existen, y que, sin embargo, son indispensables para que pueda ser valedero. (V. *Filosofía Fundamental*, lib. III.)

CAPÍTULO VII

Observaciones fundamentales para soltar todas las dificultades de los materialistas.

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

34. El cuerpo es un instrumento de que el alma necesita para muchas de sus funciones, mientras se halla en esta vida. Cuando se emplea la palabra *instrumento*, no se entiende que el alma elabore sus pensamientos, actos de voluntad y sentimientos, por medio de los órganos corpóreos, á la manera que el artesano se vale de los enseres de su oficio, sino que las funciones de dichos órganos son *condiciones* necesarias al ejercicio de ciertas funciones del alma.

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

bastándole para esto el saber que en la elipse no hay ningún ángulo.

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

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

Esta dificultad se desvanece recordando lo dicho más arriba. (34) Aun suponiendo exactos los hechos alegados, sólo probarían que los órganos son necesarios para que se ejerzan las funciones del alma, pero no que esos órganos sean la misma alma. El ser una cosa condición necesaria para otra no prueba la identidad de las dos. En una máquina sucede á veces que una parte muy pequeña es indispensable para las funciones: ¿será legítimo inferir que esta parte es la que hace mover la máquina y el agente que da impulso á todo? En un instrumento de música es indispensable, en tal ó cual sitio, un pedazo de madera ó de metal: ¿diremos que este pedazo es quien ha concebido y quien ejecuta la música? El pintor necesita del pincel y de los ingredientes colorantes; y ¿atribuiremos los prodigios de su arte á los ingredientes y al pincel? Sin el golpe de azadón dado por el rústico para despejar una semilla que se iba sofocando, la planta no habría nacido; y ¿diremos que el verdor, la lozanía y el fruto de la planta, sólo se deban al azadón, y negaremos la fecundidad de la semilla, la feracidad de la tierra, el calor del sol, la influencia de la luz, la acción del aire y de la lluvia? Tal es el raciocinio de los materialistas: los ór-

ganos son necesarios para las funciones del alma; luego éstos y el alma son una misma cosa: ¿quién no ve la monstruosa confusión 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 más arriba. (35) Para saber que un predicado repugna á un sujeto, 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 negación de composición; ésta implica negación 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? Á una cosa incorpórea, ¿cómo nos la representamos? Si se trata de representación imaginaria, no cabe representación del alma; pero esto mismo, lejos de probar en contra, prueba en favor de la simplicidad. La objeción se funda en una grosera confusión de lo inteligible con lo sensible. (36)

40. No obstante las relaciones entre el cerebro y las facultades del alma, hay una porción de hechos que indican cuán sin fundamento se pretende confundir cosas tan diferentes: parece que Dios ha querido manifestarlos á la ciencia fisiológica, para que no se llevase demasiado lejos la expresada relación, hasta el punto de convertirla en una proporción perfecta. Aun cuando esta proporción existiese con toda exactitud, no se probaría que el alma es la misma organización, porque siempre quedaría en pie la solución fundamental (34 y 37); pero tenemos la fortuna de que semejante exactitud no existe y que la experiencia enseña todo lo contrario.

Berard asegura que no hay parte más 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 físico 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 más delicadas de la vida y las facultades del espíritu resulten perjudicadas de ningún modo. . . . . .

. . . . . .

La experiencia demuestra que, exceptuando los órganos que no pueden cesar de obrar sin que la vida se acabe, es sumamente difícil determinar el grado en que las lesiones deben producir inevitablemente tal efecto conocido. Actualmente no se exceptúan de esta regla el cerebro, el cerebelo, y las dependencias de uno y otro.» (*Relaciones entre lo físico y lo moral del hombre.* Memoria III, 53.)

Gall prueba con hechos que el hidrocéfalo, ó hidropesía del cerebro, no siempre turba las facultades mentales, como había pretendido Cabanis, y sostiene que el cerebro puede continuar ejerciendo sus funciones, aunque esté nadando en un flúido.

En algunos casos de enajenación mental se ha creído descubrir alteraciones orgánicas; pero Broussais afirma que puede haber locura sin ninguna mudanza perceptible en el encéfalo. Lo mismo opinan Esquirol y Pinel, ambos conocidos por sus estudios sobre las enfermedades mentales.