

« El carácter particular de esta especie de evidencia llamada demostrativa, y que tan marcadamente distingue las conclusiones matemáticas de las otras ciencias, es un hecho que debe haber llamado la atención de cualquiera que conozca los elementos de la geometría; y sin embargo yo dudo que su causa haya sido señalada de una manera satisfactoria. » Locke nos dice: « lo que constituye la demostración es la evidencia intuitiva de cada paso del raciocinio; » convengo en que si esta evidencia faltase en un solo punto, toda la demostración se arruinaría; mas no creo que la evidencia demostrativa de la conclusión dependa de esta circunstancia, aun cuando añadiésemos esta otra condición sobre la cual Reid insiste mucho: « que para la evidencia demostrativa es necesario que los primeros principios sean intuitivamente ciertos. » Al tratar de los axiomas, hice notar la inexactitud de esta observación; manifestando además que en las matemáticas, los primeros principios de nuestros raciocinios no son los axiomas sino las definiciones. Sobre esta última circunstancia, es decir, sobre esta condición de discurrir partiendo de definiciones, se debe fundar la verdadera teoría de la demostración matemática. Voy á desenvolver aquí extensamente esta doctrina, indicando al mismo tiempo algunas de las consecuencias mas importantes que de ella dimanan.

« Como no quiero reclamar injustamente los honores de la invención, debo comenzar por declarar que la idea matriz de esta doctrina ha sido manifestada y aun desenvuelta con extension por diversos autores tanto antiguos como modernos; pero en todos ellos se la encuentra de tal modo confundida con otras consideraciones del todo extrañas al punto de la discusión, que la atención del autor y del lector se distrae del único principio del cual depende la solución del problema.

« Hemos visto ya en el primer capítulo de esta parte que mientras en las demás ciencias las proposiciones que se han de establecer expresan siempre hechos reales ó supuestos, las demostradas en las matemáticas enuncian simplemente una conexión entre ciertas suposiciones y ciertas conse-

cuencias. Así en las matemáticas nuestros raciocinios tienen un objeto muy diferente del que nos sirve en los otros usos de las facultades intelectuales; pues que se proponen no consignar verdades relativas á existencias reales, sino determinar la filiación lógica de las consecuencias que dimanar de una hipótesis dada. Si partiendo de esta hipótesis raciocinamos con exactitud, es claro que nada puede faltar á la evidencia del resultado, pues que este se limita á afirmar un enlace necesario entre la suposición y la conclusión; en las otras ciencias, aun suponiendo evitada la ambigüedad del lenguaje, y rigurosamente exactos todos los pasos de la deducción, nuestras conclusiones serian siempre mas ó menos inciertas, pues que en definitiva estriban sobre principios que pueden corresponder ó no corresponder con los hechos. » (P. 2, Cap. 2, Secc. 3.) Esta es exactamente la doctrina de Vico sobre la causa de la diferencia en los grados de evidencia y certeza; bien que este filósofo eleva á un sistema general, para explicar el problema de la inteligencia, lo que el escocés solo consigna como un hecho para señalar la razón de la evidencia matemática. El P. Buffier (Trat. de las primeras verdades, P. 1, Cap. 41.) explica lo mismo con mucha claridad.

He dicho también que atendida la infatigable laboriosidad que distingue á los alemanes, no fuera extraño que hubiesen leído los escolásticos: esto se confirma, si se advierte que Leibnitz recomienda mucho esta lectura; y no es regular que se hayan olvidado del consejo de un autor tan competente los alemanes mas modernos.

Entre los varios pasajes de Leibnitz sobre los escolásticos, prefiero aducir el siguiente que me parece sumamente curioso. « La verdad está mas difundida de lo que se cree; pero con harta frecuencia se la halla envuelta, debilitada, mutilada, corrompida con adiciones que la echan á perder, ó la hacen menos útil. Notando esas huellas de verdad en los antiguos, ó para hablar mas generalmente, en los anteriores, se sacaría oro del fango, el diamante de su mina, luz de las tinieblas; y esto seria en realidad *perennis quædam philosophia*. Hasta se puede decir que se notaría algun progreso en los conocimientos. Los orientales tienen ideas

grandes y hermosas sobre la divinidad; los griegos añadieron el raciocinio y una forma científica; los Padres de la Iglesia desecharon lo que había de malo en la filosofía de los griegos; pero los escolásticos trataron de emplear útilmente para el cristianismo lo que había de aceptable en la filosofía de los paganos. Repetidas veces he dicho: *aurum latere in stercore illo scholastico barbarico*; y desearia que se pudiese encontrar algun hombre hábil, versado en esta filosofía irlandesa y española, que tuviese inclinacion y capacidad para sacar lo que en ella hay de bueno. *Estoy seguro que su trabajo seria recompensado con muchas verdades bellas é importantes*. En otro tiempo hubo en Suiza un escritor que *matematizó* en la escolástica; sus obras son poco conocidas; pero lo que de ellas he visto me ha parecido profundo y digno de consideracion. » (Carta 3.ª á M. Remond de Montmort.)

Así habla Leibnitz, uno de los hombres mas eminentes de los tiempos modernos, y de quien Fontenelle ha dicho con razon, que « conducia de frente todas las ciencias. » Véase pues si anduve descaminado al recomendar el estudio de aquellos autores, al que desee adquirir en filosofía conocimientos profundos. Aun prescindiendo de la utilidad intrínseca, seria conveniente dicho estudio para poder juzgar con conocimiento de causa unas escuelas que, valgan lo que valieren, ocupan una página en la historia del espíritu humano.

(SOBRE EL CAPÍTULO XXII.)

(XXVIII) El autor á quien aludo (317) es Fenelon, quien bajo el nombre de sentido común, comprende tambien el criterio de la evidencia, como se echa de ver en el siguiente pasaje: « ¿Qué es el sentido común? ¿no consiste en las primeras nociones que todos los hombres tienen de las mismas cosas? Este sentido común que siempre y en todas partes es el mismo, que previene todo examen y hasta le tiene por ridículo en ciertas cuestiones, en las cuales se rie en vez de examinar; que reduce al hombre á no poder dudar por mas que en ello se esfuerce; este sentido que pertenece á todos los hombres, que solo espera ser consul-

tado para mostrarse y descubrirnos desde luego la evidencia ó lo absurdo de la cuestion, ¿no es esto lo que yo llamo mis ideas? Hélas aquí, pues, estas ideas ó nociones generales, que yo no puedo contradecir ni examinar, segun las cuales por el contrario, lo examino y lo juzgo todo, de manera que en vez de contestar me rio, cuando se me propone algo claramente opuesto á lo que me representan estas ideas inmutables. » (Existencia de Dios, p. 2, n. 33.)

Es indudable que en este pasaje habla Fenelon de la evidencia, pues que á mas de que emplea este mismo nombre, se refiere á las ideas inmutables; por sentido común entiende las mismas ideas generales por las cuales juzgamos de todo, ó en otros términos las ideas de donde nace la evidencia.

(SOBRE EL CAPÍTULO II DEL LIBRO II.)

(I) La inmaterialidad del alma de los brutos no es un descubrimiento de la filosofía moderna: los escolásticos la conocieron tambien, y llevaron sus ideas sobre este punto hasta afirmar que ningun principio vital era cuerpo. En este sentido, enseñaban que aun el principio de vida de las plantas ó sea su alma, era una cosa superior al cuerpo. Santo Tomás (1. P., Q. 75, art. 1.) busca en general si el alma es cuerpo: « *utrum anima sit corpus*, » y dice lo siguiente.

« *Respondeo dicendum, quod ad inquirendum de natura animæ, oportet præsupponere, quod anima dicitur esse primum principium vitæ, in iis que apud nos vivunt. Animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes, vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse, et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant. Hujus autem opinionis falsitas, licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim, quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset*

grandes y hermosas sobre la divinidad; los griegos añadieron el raciocinio y una forma científica; los Padres de la Iglesia desecharon lo que había de malo en la filosofía de los griegos; pero los escolásticos trataron de emplear útilmente para el cristianismo lo que había de aceptable en la filosofía de los paganos. Repetidas veces he dicho: *aurum latere in stercore illo scholastico barbarico*; y desearia que se pudiese encontrar algun hombre hábil, versado en esta filosofía irlandesa y española, que tuviese inclinacion y capacidad para sacar lo que en ella hay de bueno. *Estoy seguro que su trabajo seria recompensado con muchas verdades bellas é importantes.* En otro tiempo hubo en Suiza un escritor que *matematizó* en la escolástica; sus obras son poco conocidas; pero lo que de ellas he visto me ha parecido profundo y digno de consideracion. » (Carta 3.ª á M. Remond de Montmort.)

Así habla Leibnitz, uno de los hombres mas eminentes de los tiempos modernos, y de quien Fontenelle ha dicho con razon, que « conducia de frente todas las ciencias. » Véase pues si anduve descaminado al recomendar el estudio de aquellos autores, al que desee adquirir en filosofía conocimientos profundos. Aun prescindiendo de la utilidad intrínseca, seria conveniente dicho estudio para poder juzgar con conocimiento de causa unas escuelas que, valgan lo que valieren, ocupan una página en la historia del espíritu humano.

(SOBRE EL CAPÍTULO XXII.)

(XXVIII) El autor á quien aludo (517) es Fenelon, quien bajo el nombre de sentido común, comprende tambien el criterio de la evidencia, como se echa de ver en el siguiente pasaje: « ¿Qué es el sentido común? ¿no consiste en las primeras nociones que todos los hombres tienen de las mismas cosas? Este sentido común que siempre y en todas partes es el mismo, que previene todo examen y hasta le tiene por ridículo en ciertas cuestiones, en las cuales se rie en vez de examinar; que reduce al hombre á no poder dudar por mas que en ello se esfuerce; este sentido que pertenece á todos los hombres, que solo espera ser consul-

tado para mostrarse y descubrirnos desde luego la evidencia ó lo absurdo de la cuestion, ¿no es esto lo que yo llamo mis ideas? Hélas aquí, pues, estas ideas ó nociones generales, que yo no puedo contradecir ni examinar, segun las cuales por el contrario, lo examino y lo juzgo todo, de manera que en vez de contestar me rio, cuando se me propone algo claramente opuesto á lo que me representan estas ideas inmutables. » (Existencia de Dios, p. 2, n. 33.)

Es indudable que en este pasaje habla Fenelon de la evidencia, pues que á mas de que emplea este mismo nombre, se refiere á las ideas inmutables; por sentido común entiende las mismas ideas generales por las cuales juzgamos de todo, ó en otros términos las ideas de donde nace la evidencia.

(SOBRE EL CAPÍTULO II DEL LIBRO II.)

(I) La inmaterialidad del alma de los brutos no es un descubrimiento de la filosofía moderna: los escolásticos la conocieron tambien, y llevaron sus ideas sobre este punto hasta afirmar que ningun principio vital era cuerpo. En este sentido, enseñaban que aun el principio de vida de las plantas ó sea su alma, era una cosa superior al cuerpo. Santo Tomás (1. P., Q. 78, art. 1.) busca en general si el alma es cuerpo: « *utrum anima sit corpus,* » y dice lo siguiente.

« *Respondeo dicendum, quod ad inquirendum de natura animæ, oportet præsupponere, quod anima dicitur esse primum principium vitæ, in iis que apud nos vivunt. Animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes, vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse, et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant. Hujus autem opinionis falsitas, licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim, quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset*

grandes y hermosas sobre la divinidad; los griegos añadieron el raciocinio y una forma científica; los Padres de la Iglesia desecharon lo que habia de malo en la filosofía de los griegos; pero los escolásticos trataron de emplear útilmente para el cristianismo lo que habia de aceptable en la filosofía de los paganos. Repetidas veces he dicho: *aurum latere in stercore illo scholastico barbarico*; y desearia que se pudiese encontrar algun hombre hábil, versado en esta filosofía irlandesa y española, que tuviese inclinacion y capacidad para sacar lo que en ella hay de bueno. *Estoy seguro que su trabajo seria recompensado con muchas verdades bellas é importantes.* En otro tiempo hubo en Suiza un escritor que *matematizó* en la escolástica; sus obras son poco conocidas; pero lo que de ellas he visto me ha parecido profundo y digno de consideracion. » (Carta 3.ª á M. Remond de Montmort.)

Así habla Leibnitz, uno de los hombres mas eminentes de los tiempos modernos, y de quien Fontenelle ha dicho con razon, que « conducia de frente todas las ciencias. » Véase pues si anduve descaminado al recomendar el estudio de aquellos autores, al que desee adquirir en filosofía conocimientos profundos. Aun prescindiendo de la utilidad intrínseca, seria conveniente dicho estudio para poder juzgar con conocimiento de causa unas escuelas que, valgan lo que valieren, ocupan una página en la historia del espíritu humano.

(SOBRE EL CAPÍTULO XXII.)

(XXVIII) El autor á quien aludo (317) es Fenelon, quien bajo el nombre de sentido comun, comprende tambien el criterio de la evidencia, como se echa de ver en el siguiente pasaje: « ¿Qué es el sentido comun? ¿no consiste en las primeras nociones que todos los hombres tienen de las mismas cosas? Este sentido comun que siempre y en todas partes es el mismo, que previene todo exámen y hasta le tiene por ridículo en ciertas cuestiones, en las cuales se rie en vez de examinar; que reduce al hombre á no poder dudar por mas que en éllo se esfuerce; este sentido que pertenece á todos los hombres, que solo espera ser consul-

tado para mostrarse y descubrirnos desde luego la *evidencia* ó lo absurdo de la cuestion, ¿no es esto lo que yo llamo *mis ideas*? Hélas aquí, pues, estas ideas ó nociones generales, que yo no puedo contradecir ni examinar, segun las cuales por el contrario, lo examino y lo juzgo todo, de manera que en vez de contestar me rio, cuando se me propone algo claramente opuesto á lo que me representan estas *ideas inmutables.* » (Existencia de Dios, p. 2, n. 33.)

Es indudable que en este pasaje habla Fenelon de la evidencia, pues que á mas de que emplea este mismo nombre, se refiere á las ideas inmutables; por sentido comun entiende las mismas ideas generales por las cuales juzgamós de todo, ó en otros términos las ideas de donde nace la evidencia.

(SOBRE EL CAPÍTULO II DEL LIBRO II.)

(I) La inmaterialidad del alma de los brutos no es un descubrimiento de la filosofía moderna: los escolásticos la conocieron tambien, y llevaron sus ideas sobre este punto hasta afirmar que ningun principio vital era cuerpo. En este sentido, enseñaban que aun el principio de vida de las plantas ó sea su alma, era una cosa superior al cuerpo. Santo Tomás (1. P., Q. 75, art. 1.) busca en general si el alma es cuerpo: « *utrum anima sit corpus,* » y dice lo siguiente.

« *Respondeo dicendum, quod ad inquirendum de natura animæ, oportet præsupponere, quod anima dicitur esse primum principium vitæ, in iis que apud nos vivunt. Animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes, vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse, et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant. Hujus autem opinionis falsitas, licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim, quod non quodecumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset*

anima, cum sit quoddam principium visionis, et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis: sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali; tamen non potest esse primum principium vitæ aliquod corpus. Manifestum est enim, quod esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitæ, convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. *Anima igitur quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.* »

A pesar de esta doctrina, podía quedar todavía alguna duda sobre si en el alma, aunque no fuera cuerpo, entraba la materia como un principio componente; y así es que pregunta el santo Doctor (1. P., Q. 75, art. 3.) si el alma se compone de materia y forma, y responde que no; y esto, hablando del alma en general, en cuanto es principio de vida, prescindiendo de que sea intelectual ó no. Hé aquí sus palabras.

« Respondeo dicendum, quod anima non habet materiam, et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem, ex ratione animæ in communi, est enim de ratione animæ, quod sit forma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars ejus sit materia, si dicitur materia aliquid ejus in potentia tantum, quia forma in quantum forma est actus. Id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam, et illam materiam cujus primo est actus, dicemus esse primum animatum. Secundo specialiter ex ratione humanæ animæ, in quantum est intellectiva. »

Aunque los pasajes anteriores son bastante explícitos; hay otro que todavía lo es mas, donde afirma expresamente

que las almas de los animales perfectos son indivisibles absolutamente, de suerte que la division no puede convenirles ni *per se*, ni *per accidens*. Se propone la cuestion (1. P., Q. 76, art. 8.) de si el alma en general, está toda en cualquiera parte del cuerpo; y responde que si; distinguiendo entre la totalidad de esencia y la cuantitativa; y dice lo siguiente.

« Sed forma quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et precipue animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum et ad partes; unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas cuantitativa non potest attribui animæ, nec per se nec per accidens. Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundum rationis et essentialis perfectionem, proprie et per se, convenit formis. »

Segun parece, esta doctrina de santo Tomás encontraba oposicion en algunos que no podian concebir cómo podia ser *inextensa* el alma de los brutos; creyendo que la *inextension* era exclusiva propiedad del alma intelectual. De esta objecion se hace cargo su comentador el cardenal Cayetano, y defiende resueltamente con santo Tomás, que las almas de los brutos son *inextensas*.

Por las palabras del sabio cardenal, se echa de ver que entendia la doctrina de santo Tomás, sobre la indivisibilidad del alma de los brutos, con todo el rigor de los términos, pues que se propone la objecion del modo siguiente.

« Dubium secundo est circa eandem totalitatem quoniam S. Thomas à communi opinione discordare videtur hoc in loco, eo quod ponat præter animam intellectivam, aliquam aliam formam in materia *inextensam*, scilicet animam sensitivam animalium perfectorum, cum tamen vix possit sustineri, quod anima intellectiva de foris veniens, informet secundum esse, et sit *inextensa*. »

En la solucion de la dificultad, lejos de apelar á interpretaciones del texto, reconoce abiertamente la indivisibilidad del alma de los brutos, y trata con cierto desden á los que opinaban en contrario.

« Ad secundum dubium dicitur, quod doctrina hic tradita, est quidem contra modernorum communem phantasiam, »

sed non contra philosophicas rationes, parum est autem de horum auctoritate curandum. Cum autem dicitur, quod sine ratione hoc est dictum, respondetur quod ratio insinuata est à posteriori, quia scilicet diversam totaliter habet habitudinem ad totum et partem ipsa forma ex propria ratione. Si enim habet totaliter diversam habitudinem ad totum et ad partes, hoc provenit ex indivisibilitate formæ. Quia si divideretur forma ad divisionem totius, jam pars formæ proportionaretur parti corporis, et cum pars quantitativa formæ sit tota essentia formæ, ergo ipsa forma secundum rationem suæ essentiæ non habet totaliter diversam habitudinem ad totum et ad partes: sed utrumque, scilicet tam totum quam partem respicit, ut proportionatum perfectibile. Et confirmari potest ista ratio, quia forma extensa ex vi solius divisionis, non desinit esse secundum illam partem quam habet in parte decisa: imo quæ quodammodo erat per modum potentiæ, perficitur, et fit actu seorsum ut patet in formis naturalibus, ergo à destructione consequentis, si ex sola divisione pars decisa non potest retinere eandem speciem, ergo non erat extensa et divisibilis ad divisionem subjecti.

Non est ergo sine ratione dictum, quod animæ aliquæ præter intellectivam sunt tantæ perfectionis quod sunt inextensæ, tam per se quam per accidens: quamquam potentiæ omnes earum sint extensæ per accidens: qualitates enim, sunt corporis partibus accommodatæ.

(SOBRE EL CAPÍTULO X DEL LIBRO III.)

(II) Leibnitz y Clarke sostuvieron sobre el espacio una polémica muy interesante, de la cual voy á presentar algunas muestras. Leibnitz habia escrito una carta á S. A. R. Madama la princesa de Gales, en la que recordando el dicho de Newton de que el espacio es el órgano de que Dios se sirve para sentir las cosas, arguye contra esta opinion, y observa que si Dios para sentir las cosas, ha menester de algun medio, no dependen enteramente de él y no son producidas por él.

Contestacion de Clarke.

El caballero Newton no dice que el espacio sea el órgano de que Dios se sirve para percibir las cosas, ni que Dios tenga necesidad de ningun medio para percibir las; por el contrario, dice que estando Dios presente en todas partes, percibe las cosas por su presencia inmediata en todo el espacio donde ellas están, sin intervencion ni auxilio de ningun órgano ni medio. Para hacer esto mas inteligible, lo aclara con una comparacion diciendo, que así como el alma por estar presente á las imágenes que se forman en el cerebro por medio de los órganos de los sentidos, ve estas imágenes como si fueran las cosas mismas que ellas representan, del mismo modo Dios lo ve todo por su presencia inmediata, estando actualmente presente á las cosas mismas, á todas las que existen en el universo, como el alma está presente á todas las imágenes que se forman en el cerebro. Newton considera el cerebro y los órganos de los sentidos, como el medio por el cual se forman las imágenes, mas no como el medio por el cual el alma ve ó percibe las imágenes cuando están formadas; y en el universo no considera las cosas como si fueran imágenes formadas por un cierto medio ó por órganos, sino como cosas reales que el mismo Dios ha hecho y que ve en todos los lugares donde se hallan, sin intervencion de ningun medio. Esto es todo lo que Newton ha querido significar por la comparacion de que se vale cuando supone que el espacio infinito es, por decirlo así, el sensorio, *sensorium*, del ser que está presente en todas partes.

Réplica de Leibnitz.

Se halla expresamente en el apéndice de la Optica de Newton, que el espacio es el *sensorio* de Dios; esta palabra ha significado siempre el órgano de la sensacion. El y sus amigos pueden explicarse si quieren de otra manera; no me opongo á esto.

Se supone que la presencia del alma basta para que perciba lo que pasa en el cerebro; pero esto es precisamente lo que el padre Malebranche y toda la escuela cartesiana niegan, y con razon. Algo mas se requiere que la sola presencia para que una cosa represente lo que pasa en otra.

Para esto se necesita alguna comunicacion explicable, algun modo de influencia. El espacio, segun Newton, está íntimamente presente al cuerpo que contiene, y está conmensurado con él; ¿se sigue por ventura de esto, que el espacio perciba lo que pasa en el cuerpo y que se acuerde de ello cuando el cuerpo se ha retirado? Además, que siendo el alma indivisible, su presencia inmediata que podríamos imaginar en el cuerpo, no sería sino en un punto: ¿cómo podría percibir lo que se hace fuera de este punto? Yo pretendo ser el primero que ha explicado, cómo el alma percibe lo que pasa en el cuerpo.

La razon por la cual Dios lo percibe todo, no es su simple presencia, sino su operacion; porque conserva las cosas por una operacion que produce continuamente lo que en ellas hay de perfeccion y de bondad; pero no teniendo las almas influencia inmediata sobre los cuerpos, ni los cuerpos sobre las almas, su correspondencia inmediata no puede ser explicada por la presencia.

Respuesta de Clarke.

La palabra *sensorium* no significa propiamente el órgano, sino el lugar de la sensacion: el ojo, la oreja, etc., son órganos, pero no sensorios: por otra parte el caballero Newton no dice que el espacio sea el sensorio sino que es (por via de comparacion) como si dijéramos el sensorio.

No se ha supuesto nunca que la presencia del alma baste para la percepcion; solo se ha dicho que esta presencia es necesaria para que el alma perciba: si el alma no estuviese presente á las imágenes de las cosas percibidas, no podría percíbilas; pero su presencia no basta, si ella no es una sustancia viviente. Las sustancias inanimadas, aunque presentes, no perciben nada; y una sustancia viviente no es capaz de percepcion sino en el lugar donde está presente, ya lo esté á las cosas mismas como Dios á todo el universo, ya á las imágenes de las cosas, como el alma en su sensorio. Es imposible que una cosa obre, ó que algun sujeto obre sobre ella, en un lugar donde la misma no está: así como es imposible que esté en un lugar donde no está. Aunque el alma sea indivisible, no se sigue que esté presente en un solo punto; el espacio finito ó infinito es absolutamente in-

divisible, hasta por el pensamiento; porque no se puede imaginar que sus partes se separen la una de la otra, sin imaginar que ellas salen, por decirlo así, de sí mismas; y sin embargo el espacio no es un solo punto.

Dios no percibe las cosas por su simple presencia ni porque obra sobre ellas, sino porque está no solo presente en todas partes, sino que es un ser viviente é inteligente. Lo mismo debe decirse del alma en su pequeña esfera; percibe las imágenes á las cuales está presente, y no podría percíbilas sin estarlo; pero la percepcion no la tiene por su simple presencia, sino porque es una sustancia viviente.

Réplica de Leibnitz.

Esos señores sostienen que el espacio es un ser real absoluto; pero esto conduce á grandes dificultades; porque parece que este ser será eterno é infinito, y por esto han creído algunos que era el mismo Dios, ó bien su atributo, su inmensidad; pero como el espacio tiene partes, no puede convenir á Dios.

Ya he notado mas de una vez que yo miro al espacio por una cosa puramente relativa, para un orden de coexistencias, así como el tiempo es un orden de sucesiones, porque el espacio marca en los términos de la posibilidad, un orden de cosas que existen á un mismo tiempo, en cuanto existen juntas, sin entrar en sus maneras de existir: y cuando se ven muchas cosas juntas, se percibe este orden entre ellas.

Para refutar la imaginacion de los que toman al espacio por una sustancia ó al menos por algun ser absoluto, tengo muchas demostraciones; pero ahora solo quiero valerme de la indicada por la misma oportunidad. Digo pues que si el espacio fuera un ser absoluto, sucederia algo de que no se podría señalar razon suficiente, lo que es nuestro axioma. He aquí la prueba. El espacio es alguna cosa uniforme absolutamente; y si se prescinde de las cosas situadas en él, uno de los puntos del espacio no se diferencia en nada del otro. Síguese de aquí, supuesto que el espacio sea alguna cosa en sí mismo fuera del orden de los cuerpos, que es imposible que haya una razon por la cual Dios, guardando las mismas situaciones de los cuerpos entre ellos, haya colocado los cuerpos en el espacio de esta manera y no de

otra, y porque no lo ha puesto todo al revés, cambiando, por ejemplo, el oriente en occidente. Pero si el espacio no es mas que este orden ó relacion, y no es sin los cuerpos otra cosa que la posibilidad de colocarlos, estos dos estados, el uno tal cual es ahora, y el otro supuesto al revés, no se diferenciarían: esta diferencia solo se halla en la suposición quimérica de la realidad de un espacio en si mismo.

Será difícil hacernos creer que en el uso ordinario, *sensorium* solo signifique el órgano de la sensación.

La simple presencia de una sustancia animada no basta para la percepción; un ciego ó un distraído no ve: es preciso explicar cómo el alma percibe lo que hay fuera de ella.

Dios no está presente á las cosas por situacion, sino por esencia; su presencia se manifiesta por su operacion inmediata.

Respuesta de Clarke.

Es indudable que nada existe sin que haya razon suficiente de su existencia, y que nada existe de una manera mas bien que de otra, sin una razon suficiente para esta manera de existir; pero en cuanto á las cosas indiferentes en si mismas, la *simple voluntad* es una razon suficiente para darles la existencia ó para hacerlas existir de una cierta manera: y esta voluntad no necesita ser determinada por una causa extraña.

El espacio no es una sustancia, ni un ser eterno é infinito, sino una propiedad ó una consecuencia de la existencia de un ser infinito y eterno; el espacio infinito es la inmensidad, pero la inmensidad no es Dios (1), luego el espacio infinito no es Dios. Lo que aqui se dice de las partes del espacio, no es una dificultad: el espacio infinito es absoluta y esencialmente indivisible; y es una contradiccion en los terminos el suponer que sea dividido, porque seria preciso que hubiese un espacio entre las partes que se suponen dividi-

(1) En esta proposicion, ó Clarke se expresa con inexactitud y oscuridad, ó incurrió en error. La inmensidad de Dios, es Dios mismo; todo atributo de Dios, es el mismo Dios.

das, lo que es suponer que el espacio es dividido y no dividido á un mismo tiempo (1).

No se trata de saber lo que Goclenio (2) entiende por la palabra *sensorium*, sino el significado que el caballero Newton dió á esta palabra; si Goclenio cree que el ojo, la oreja, ú otro cualquiera órgano de los sentidos, es el sensorio, se engaña. Además, que cuando un autor emplea un término del arte, y declara el sentido que le da, ¿para qué buscar el que le hayan atribuido otros escritores? Scapula traduce la palabra de que hablamos, por *domicilium*, es decir, lugar donde el alma reside.

Réplica de Leibnitz.

Si el espacio infinito es la inmensidad, el espacio finito será lo opuesto de la inmensidad, es decir, la mensurabilidad ó la extension limitada: la extension debe ser una propiedad de lo extenso; si este espacio es vacío será un atributo sin sujeto, una extension sin cosa extensa.

Decir que el espacio infinito es sin partes, es decir que los espacios finitos no le componen, y que el espacio infinito podria subsistir, aun cuando todos los espacios finitos fuesen anonadados.

Yo quisiera ver el pasaje de un filósofo que hubiese tomado la palabra *sensorium* en otro sentido que Goclenio.

Si Scapula dice que el sensorio es el lugar donde reside el entendimiento, hablará del órgano de la sensación interna: así no se apartará de la significacion de Goclenio.

Sensorio ha significado siempre el órgano de la sensación: la glándula pineal seria, segun Descartes, el sensorio en la acepcion que le da Scapula.

En esta materia no hay expresion menos conveniente que la que atribuye á Dios un sensorio; parece que le hace alma

(1) Aquí Clarke confunde la division con la separacion: véase lo que digo en los capítulos X y XI de este libro.

(2) Goclenio es el autor de un Diccionario filosófico citado por Leibnitz.

del mundo; y será difícil explicar el uso que hace Newton de esta palabra, en un sentido que le pueda justificar.

Respuesta de Clarke.

Se insiste aun sobre el uso de la palabra *sensorium*, aunque Newton le haya añadido un correctivo: nada tengo que añadir.

El espacio deslittuido de cuerpo es una propiedad de una sustancia inmaterial; el espacio no está limitado por los cuerpos, sino que existe igualmente en ellos y fuera de ellos: el espacio no está encerrado entre los cuerpos, sino que estos hallándose en el espacio inmenso, son limitados por sus dimensiones propias.

El espacio vacío no es un atributo sin sujeto, pues que no entendemos un espacio donde no haya nada, sino un espacio sin cuerpos. Dios está ciertamente presente en todo el espacio vacío; y quizás hay en este espacio muchas otras sustancias que no son materiales, y que por consiguiente no pueden ser tangibles, ni percibidas por ninguno de nuestros sentidos.

El espacio no es una sustancia, sino un atributo de un ser necesario: y debe, como todos los atributos de un ser necesario, existir mas necesariamente que las sustancias mismas que no son necesarias. El espacio es inmenso, inmutable, eterno, y lo mismo debe decirse de la duracion; mas no se sigue de esto que haya nada eterno fuera de Dios, porque el espacio y la duracion no están fuera de Dios; son consecuencias inmediatas y necesarias de su existencia, sin las cuales no sería eterno, ni se hallaría presente en todas partes.

Los infinitos no se componen de finitos, sino como los finitos se componen de infinitésimos. Ya he manifestado mas arriba, en qué sentido puede decirse que el espacio tiene partes y que no las tiene. Las partes, en el sentido que se da á esta palabra cuando se la aplica á los cuerpos, son separables, compuestas, desunidas, independientes las unas de las otras, y capaces de movimiento. Pero, aunque la imaginacion pueda en algun modo concebir partes en el espacio infinito, sin embargo como estas partes impropriamente dichas, quedan esencialmente inmóviles é inseparables las

unas de las otras, se sigue que el espacio es esencialmente simple, y absolutamente indivisible (1).

Réplica de Leibnitz.

Como yo habia objetado que el espacio tomado por una cosa real y absoluta sería eterno, impassible é independiente de Dios, se ha tratado de eludir esta dificultad diciendo que el espacio es una propiedad de Dios; ya objeté á esto en mi escrito precedente, que la propiedad de Dios es la inmensidad; pero que el espacio commensurado con los cuerpos, no es lo mismo que la inmensidad de Dios.

He preguntado, supuesto que el espacio sea una propiedad, de qué cosa podrá serlo un espacio vacío, limitado, cual lo imaginamos en el recipiente de donde se haya quitado el aire. No me parece razonable decir que este espacio vacío, redondo ó cuadrado, sea una propiedad de Dios.

Si los espacios limitados y el espacio infinito son la propiedad de Dios, será preciso; cosa extraña! que la propiedad de Dios sea compuesta de afecciones de las criaturas, porque todos los espacios finitos juntos componen el espacio infinito.

Si el espacio es una propiedad de Dios, entra en la esencia de Dios; es así que el espacio tiene partes, luego tambien las tendría la esencia de Dios. *Spectatum admisi...*

Además, los espacios ora están vacíos ora llenos; luego habrá en la esencia de Dios partes ora vacías ora llenas, y por consiguiente sujetas á un cambio perpetuo. Los cuerpos, llenando el espacio, llenarian una parte de la esencia de Dios, y serian commensurados con ella; y en la suposicion de un vacío, una parte de la esencia de Dios estará en el recipiente; este Dios con partes se parecerá mucho al Dios de los estóicos, que era el universo todo entero, considerado como un animal divino.

La inmensidad de Dios hace que Dios esté en todos los espacios; si Dios está en el espacio, ¿cómo puede decirse

(1) Aquí Clarke vuelve á confundir la divisibilidad con la separabilidad, y esta confusión le lleva á proposiciones contradictorias.

que el espacio está en Dios, ó que es su propiedad? Se dice que la propiedad está en el sujeto: pero ¿quién ha oído jamás que el sujeto esté en su propiedad?

Como yo habia objetado que el espacio tiene partes, se busca un efugio, alejándose de la significacion usual de los términos, porque estas partes no son separables, y no podrian apartarse las unas de las otras por excision; pero basta que el espacio tenga partes, sean estas separables ó no; y se las puede asignar en el espacio, ya por los cuerpos que están en él, ya por las líneas y superficies que se pueden tirar. Se alega la excusa de que no se ha dicho que el espacio fuera el sensorio de Dios, sino como su sensorio. Parece que lo uno es tan poco conveniente é inteligible como lo otro.

Si Dios siente lo que pasa en el mundo por medio de un sensorio, parece que las cosas obran sobre él, y que es como concebimos el alma del mundo. Se me imputa que repito las objeciones sin hacerme cargo de las respuestas; pero yo no veo que se me haya soltado esta dificultad: mejor sería renunciar enteramente á ese pretendido sensorio.

No me es posible copiar otros pasajes de esta interesante polémica, que puede leerse por extenso en la coleccion de las obras de Leibnitz: pero bastan esas muestras para que se vea la importancia que daban á las cuestiones sobre el espacio, filósofos eminentes.

(SOBRE EL CAPÍTULO XVII DEL LIBRO III.)

(III) Para que el lector forme concepto cabal de la opinion de Kant sobre el espacio, y juzgue por sí mismo de si hay ó no la contradiccion indicada, pongo á continuacion algunos pasajes del mismo autor.

« El concepto trascendental de los fenómenos (1) en el

(1) Kant define el fenómeno: « el objeto indeterminado de una intuicion empírica. » Llama intuicion empírica: « la que se refiere á un objeto por medio de la sensacion. » Entiende por sensacion: « el efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto nosotros somos afectados por él. » (Estética trascendental, primera parte.)

espacio, es una advertencia critica de que en general, nada de lo percibido en el espacio, es una cosa en sí; que el espacio es además una forma de las cosas, que tal vez les sería propia, si fuesen consideradas en sí mismas; pero que los objetos en sí, nos son completamente desconocidos; y que lo que llamamos *objetos exteriores no es otra cosa que las representaciones puras de nuestra sensibilidad*, cuya forma es el espacio, y cuyo correlativo verdadero, es decir, la cosa en sí misma, es por esta razon totalmente desconocida, y lo será siempre; pero sobre la cual no se interroga jamás á la experiencia. » (Estética trascendental, seccion primera.)

« Es de todo punto cierto, y no solo posible ó verosímil, que el espacio y el tiempo como condiciones necesarias de toda experiencia, tanto interna como externa, son condiciones puramente subjetivas de toda nuestra intuicion. Luego es igualmente cierto que *todos los objetos con relacion al espacio y al tiempo, no son mas que simples fenómenos, y no cosas en sí*, si se las considera segun el modo con que nos son dadas. Mucho se puede decir *a priori* de la forma de los objetos, pero nada de la cosa en sí, que debe servir de base á estos fenómenos. »

Esta doctrina de Kant le atrajo la inculpacion de idealismo, y provocó explicaciones del filósofo alemán, que algunos consideran como una contradiccion manifiesta.

Hé aquí cómo se defiende Kant de la nota de idealismo: « Cuando digo que en el espacio y el tiempo, la intuicion de los objetos exteriores y la del espíritu representan estas dos cosas tales como ellas afectan nuestros sentidos, no quiero decir que los objetos sean una pura apariencia; porque en el fenómeno, los objetos y hasta las propiedades que nosotros les atribuimos, son siempre consideradas como alguna cosa dada realmente; sino que como esta calidad de ser dada, depende únicamente de la manera de percibir del sujeto en su relacion con el objeto dado, este objeto como fenómeno, es diferente de sí mismo, como objeto en sí. Yo no digo que los cuerpos parezcan simplemente que son exteriores, ó que mi alma parezca simplemente haberme sido dada en mi conciencia: cuando yo afirmo que la calidad del

espacio y del tiempo (conforme á la cual yo pongo el cuerpo y el alma como siendo la condicion de su existencia) existe únicamente en mi modo de intuición y no en los objetos en sí mismos, caeria en error si convirtiéndose en pura apariencia lo que debo tomar por un fenómeno; pero esto no tiene lugar si se admite mi principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles. Por el contrario, si se atribuye una realidad objetiva á todas esas formas de las representaciones sensibles, no se puede evitar el que todo se convierta en pura apariencia; porque si se considera el espacio y el tiempo como calidades que deban hallarse, en cuanto á su posibilidad en las cosas en sí, y se reflexiona sobre los absurdos en que entonces se cae, pues que dos cosas infinitas que no pueden ser sustancias ni nada inherente á las sustancias, y que son no obstante alguna cosa existente y hasta la condicion necesaria de la existencia de todas las cosas, subsistirían todavía, aun cuando todo lo demás fuese anodado, en tal caso no se puede reprender al excelente Berkeley de haber reducido los cuerpos á una mera apariencia. » (Ibid. 2.ª edición.)

En su *Lógica trascendental*, se encuentra tambien una refutación del idealismo. En dicho lugar, Kant establece el siguiente teorema :

« La simple conciencia de mi propia existencia, determinada empíricamente, prueba la existencia de los objetos, fuera de mí, en el espacio. »

No me es posible exponer aquí las doctrinas de Kant en su *Lógica trascendental*; me basta haber indicado sus aclaraciones sobre la realidad de los objetos; otros las llaman retractaciones ó contradicciones, y hasta señalan varias causas que de nada sirven en el terreno de la filosofía.

(SOBRE EL CAPÍTULO XIX DEL LIBRO III.)

(IV) Los escolásticos separaban siempre con mucho cuidado el orden sensible del inteligible. No es Kant el primero que ha descubierto las fronteras que separan el mundo inteligible del sensible; las cosas en sí como objetos de un entendimiento puro, *noumena*, como él las llama, y las cosas en cuanto representadas en la intuición sensible :

phænomena. Las representaciones sensibles, tan lejos estaban de bastar á la inteligencia, segun la opinion de los escolásticos, que antes bien se les negaba el carácter de inteligibles. El entendimiento podia conocer las cosas sensibles, pero le era necesario abstraerlas de las condiciones materiales : por su limitacion habia menester la intuición de los objetos en representaciones sensibles : *conversio ad phantasmata*; pero esas intuiciones no eran el acto intelectual, sino una condicion necesaria para su ejercicio. De esta teoría dimanó la del *entendimiento agente*; de que se han reído algunos con sobrada ligereza. Esta hipótesis, sea cual fuere su valor intrínseco, tiene en su apoyo consideraciones de gran peso, si preseindiendo de las formas con que se la ha expresado, se atiende tan solo á su profundidad ideológica.

Al leer algunos pasajes de la *Lógica trascendental* de Kant, sobre los fenómenos y los noumenos, sobre la intuición sensible necesaria en los conceptos puros, sobre la distincion entre estos y aquella, sobre los mundos sensible é inteligible, correspondientes á las facultades sensitivas é intelectuales, se podria sospechar que el filósofo alemán habia leído á los escolásticos. No importa que él se aparte de las doctrinas de las escuelas : los autores que nos ilustran, no son solo aquellos cuyas opiniones profesamos.

Al tratar de las ideas, tendré ocasion de manifestar mis opiniones sobre este particular; y así por ahora, me ceñiré á copiar algunos textos de santo Tomás, el representante mas ilustre de la filosofía escolástica. En ellos verá el lector la necesidad para nosotros, de las representaciones sensibles, *phantasmata*; y la línea divisoria entre estas representaciones, y el orden intelectual puro.

(París 1, Q. LXXIX, art. 3.) Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia, *formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu*; sequebatur, quod naturæ, seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reduceitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu : sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ

faceret intelligibilia in actu per abstractionem specierum à conditionibus materialibus. Et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

(P. 1, Q. LXXIX, art. 4.) Ad cuius evidentiam considerandum est, quod supra animam intellectivam humanam, necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, à quo anima virtutem intelligendi oblineat.

Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere, quod in ipsa sit aliqua virtus derivata à superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales à conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia.

(P. 1, Q. LXXXIV, art. 1.) Hoc autem necessarium non est: quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in uno sensibilem, quam in altero; puta cum in uno est albedo intensior, in alio remisor, ut cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum, forma sensibilis alio modo est in re, quæ est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilem absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter, et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora, cognitione immateriali, universali et necessaria.

(P. 1, Q. LXXXIV, art. 6.) Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilem corporum, sed requiritur aliquid nobilius, qui agens est honorabilis patiente, ut ipse dicit. Non autem ita quod intellectualis operatio causetur ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit, sed illud superius, et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus quod facit phantasmata à sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam. Secundum hoc ergo, ex

parte phantasmatum intellectualis operatio à sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis, et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ.

FIN DE LAS NOTAS.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
1916 1625 MONTERREY, MEXICO