

coexisten, pero su coexistencia no es una razón para que las confundamos. Asentada esta distinción entre la sensibilidad interna y la externa, fácil es ya demostrar cómo el objeto de los sentidos externos tiene que ser *una cosa extraña* al sujeto que siente, y cómo además no está únicamente en las cualidades sensibles, sino en la misma entidad material y concreta en quien residen estas cualidades. Efectivamente, tan inconcebible es sensación sin entidad que sienta, como sin entidad sentida. Tan luego como tú me dices: *yo siento*, puedo preguntarte: *¿y qué sientes?* Si me respondes: *nada siento*, yo te replico: pues entonces no digas que sientes, porque sentir y no sentir nada es contradictorio. Pues bien, esto que sentimos, ó es nuestro propio órgano modificado, ó es algo extraño al órgano y diverso de él. Y es así que el órgano modificado no es término sino de la sensación interna; luego el término de la sensación externa tiene que ser alguna cosa extraña al sujeto sensitivo. En resumen, si toda sensación hace sentir algo, y si la sensación externa se distingue de la interna, forzosamente la una ha de hacer sentir algo distinto de lo que hace sentir la otra. Es así que el modo en que nuestros órganos reciben una afección agradable ó desagradable es término de la sensación interna; luego si no se quiere profesar el absurdo de que, ó bien el término de la sensación sea un puro nada, ó bien que dos potencias sean entre sí distintas sin que lo sean sus términos, fuerza es reconocer que la sensación externa tiene como término algo que es extraño al sujeto sensitivo. Pues bien, este algo, extraño al sujeto que siente, y que es término de la sensibilidad externa, no puede consistir solo en las cualidades sensibles, sino que tiene que estar también en el sujeto de esas cualidades. Las cualidades sensibles consideradas como existentes *in actu*, son modificaciones del sujeto de la sensación, y por consiguiente, no pueden ser objeto de la sensibilidad externa, sino de la interna; pero si las consideramos como existentes en potencia, es decir, como aptitudes que tienen los cuerpos para suscitar en nosotros sensaciones correspondientes, es imposible sentir esas cualidades sin sentir al mismo tiempo los cuerpos en quienes residen. Y como efectivamente las cualidades sensibles no existen separadas de los cuerpos á quienes pertenecen como tales cualidades que son de ellos, claro está que el sentido que las aprendiese á ellas solas sin el sujeto en quien residen, tendría que realizar un acto de abstracción para separar aquéllas y éste. Pero es así que los sentidos, como facultades meramente orgánicas, no pueden aprender sino lo concreto, corpóreo y material, y por consiguiente son incapaces de acto alguno abstracti-

vo; luego la sensibilidad externa tiene que aprender las cualidades sensibles en el objeto corpóreo en quien están. ¿Y qué significa aprender las cualidades en el objeto en quien están sino aprender á las unas y al otro?

16. Varias consecuencias se deducen de esta doctrina; pero yo me limitaré á indicar dos, que me parecen ser las más importantes. La primera es, que el acto mismo de la sensación externa incluye *percepción* de un concreto material extraño al sujeto sensitivo, ó sease que es percepción de los cuerpos. *Percepción* debe, en efecto, ser llamada la sensación, pues que por ella se hace manifiesto al sujeto sensitivo un concreto material. Y es así que, según ya hemos visto, á no profesar el absurdo de admitir una sensación sin término respectivo, hay que admitir que la sensación externa pone en noticia del sujeto sensitivo algo extraño á él, que no puede ser otra cosa sino un concreto material, ó sease un cuerpo; luego el acto de la sensación incluye necesariamente la percepción de los cuerpos. Y de esto da testimonio la misma conciencia cuando nos dice que con nuestra vista no vemos la impresión agradable ó desagradable causada en el nervio óptico, sino un cuerpo dotado de color y distinto de nosotros. Lo propio nos sucede con los demás sentidos, que todos confusamente y del modo que les es posible perciben una cosa que suena, ó que huele, ó que tiene sabor, ó que resiste. Es decir, que la sensación en su indivisible unidad, dice, sin embargo, relación á dos cosas: una, el sujeto á quien modifica; otra, el objeto por ella aprendido. Modifica al sujeto en cuanto se hace inherente á él; pero al modificarle le dá á conocer una cosa; de manera que le actúa, no solo haciéndole sentir realmente, sino dándole aprensión y noticia de su objeto. El acto de ver, por ejemplo, informa á la potencia visiva, y es por lo mismo una modificación de ella; pero no una modificación cualquiera, sino modificación en general de una facultad cognoscitiva: es acto de visión. Y como el término de este acto es extraño al sujeto sensitivo (lo propio que sucede respecto de toda sensación externa), de aquí que ese acto, sin perder nada de su indivisible unidad, dice relación al sujeto que siente y á la cosa exterior sentida por él.

La segunda conclusión, no ménos lógica que la primera, es que la percepción de los cuerpos es *inmediata*; pues que si la sensación externa no bastase ella sola á darnos noticia de la entidad corpórea que hemos sentido, necesitaría de otros elementos para convertirse en percepción de esa entidad, y entonces la percepción sería mediata, porque se habría realizado con elementos no contenidos en ella. Pero

admitido que la sensacion externa es por sí misma percepcion de un concreto corpóreo, la percepcion es inmediata por el hecho de no necesitar de elemento alguno extraño para darnos noticia de ese concreto.

17. Para la escuela de Rosmini, que combate esta doctrina, todo son dificultades. Me haré cargo de las principales.—La sensacion, dicen, es modificacion del sugeto sensitivo: es así que por el hecho mismo de no ser sino modificacion, no puede darle noticia de cosa exterior á él; luego la sensacion por sí misma no puede ser percepcion inmediata de los cuerpos.—A lo cual respondo: que si esto fuese así, tampoco la inteleccion suministraría conocimiento de nada extraño al sugeto inteligente, pues tambien es un acto inherente al mismo, y que le perfecciona. Pero respondiéndome directamente á la dificultad, digo que sin perder la sensacion nada de su indivisible unidad, dice relacion al sugeto á quien modifica y al objeto por él aprendido. Es modificacion del sugeto, pero modificacion que causa en él un conocimiento, y que en el hecho mismo de actuarle, le dá aprension del objeto. El acto de ver, por ejemplo, reside en el alma, y por eso mismo la modifica; pero este acto supone al propio tiempo algo que se ha visto, y que es el término del acto; es así que este algo visto no puede ser el mismo sugeto que ve, pues de lo contrario se caería en un círculo vicioso; luego tiene que ser un objeto distinto del sugeto que ve y de su acto visivo. El que la sensacion sea, pues, modificacion del sugeto que siente, no obsta para que tenga fuera de él su término. Aquí replican los adversarios:—Pues si los sentidos perciben cuerpos distintos del sugeto que siente, éste tiene que juzgar, porque sin prévio juicio no se puede conocer si una cosa es distinta de otra; pero es así que los sentidos no juzgan; luego no pueden percibir los cuerpos.—Respondo distinguiendo: una cosa es percibir un *objeto distinto*, y otra percibirlo *como distinto*. Sin duda, para percibir un objeto como distinto, hay que confrontarlo con aquel de quien se distingue, lo cual supone reflexion y juicio, que ciertamente no caben en los sentidos; pero muy bien pueden éstos percibir algo distinto del sugeto que siente, por cuanto el acto de la sensacion tiene como término un algo que realmente está fuera del sugeto, y para nada es necesario que en ese acto el sentido afirme que el tal objeto está fuera del tal sugeto. Ese es un acto de simple aprension, que no contiene afirmacion ni negacion alguna, y por consiguiente que no es un juicio, y que puede muy bien, por tanto, ser obra de los sentidos.

## ARTÍCULO III.

*Importancia de la doctrina sobre la percepcion inmediata, para reconstruir una sólida filosofía.*

18. Si la sensacion externa no puede existir sin algo que la sirva de término, este algo en ella sentido tiene que ser: ó una inmutacion producida en el órgano, ó la sensacion misma, ó los cuerpos exteriores: no hay más hipótesis posibles. Es así que no puede ser, ni la inmutacion orgánica, porque ésta es objeto de la sensibilidad interna, y aquí tratamos de la externa; ni la sensacion misma, porque de suponerlo así, caeríamos en círculo vicioso; luego tiene que ser los cuerpos. Y es así que en tanto se dice *inmediata* la percepcion en cuanto la sensacion externa implica representacion de los cuerpos; luego, no hay medio: ó profesar el absurdo de suponer sensacion sin término sentido, ó proclamar que la sensacion externa contiene en sí la inmediata percepcion de los cuerpos. Tal es el resumen de lo hasta aquí explicado. Pues imaginemos ahora por un momento que esta doctrina no es verdadera, y veamos si entonces es posible explicar el hecho de la percepcion de los cuerpos.

Todos los filósofos que niegan la percepcion inmediata, parten del supuesto de que los sentidos aprenden únicamente las cualidades sensibles; y como éstas, en concepto de esos filósofos, son absolutamente subjetivas, subjetiva hacen tambien la sensacion. Dado este primer paso, naturalmente quisieron averiguar despues la union de elementos, por cuyo medio la sensacion, que es mera modificacion del sugeto sensitivo, podía ser representacion de los cuerpos exteriores. De aquí la famosa cuestion sobre el *punte*, es decir, sobre el medio de pasar del sugeto al objeto.

19. Aquí Condillac toma de Diderot la famosa hipótesis del *hombre-estátua*, es decir, desprovisto de todo sentido; pónese luego á demostrar cómo su hombre pasa *de sí* á cosa puesta *fuera de sí*, y discurre del siguiente modo: Mientras que la estatua, dice, no tiene sino cuatro sensaciones, es á saber, de la vista, del olfato, del oido y del paladar, no puede aprender otra cosa sino sus propias diversas modificaciones; pero tan luego como la estatua se mueve, y por medio del *tacto activo* siente que se le ofrece una resistencia, advierte que hay algo existente *fuera de sí*, y por aquí es inducida á pensar que tambien las otras cuatro especies de sensaciones tienen por término

algo que es extraño al sugeto sensitivo: de aquí concluye que el tacto activo es el *punto* por donde el alma pasa de sí misma á algo que está fuera de ella (1).

Esta hipótesis formada por Condillac para explicar la percepción de los cuerpos, es demasiado absurda para que las inteligencias puedan satisfacerse con ella. Adolece de un error de método y de una contradicción: *error de método*, porque como quiera que la sensación es un hecho, la hipótesis que respecto de ella se forme debe servir para explicarla, no para destruirla; y Condillac, con su hipótesis del hombre-estátua, empieza destruyendo el hecho de la sensación misma, pues que supone un hombre desprovisto de toda acción: *contradicción solemne*, porque mientras por un lado Condillac proclama la observación de los hechos como medio único de conocer, y condena como nocivo el usar de hipótesis en filosofía, no vacila, por otro lado, en calcar toda su filosofía sobre una hipótesis, y tan absurda como la del hombre-estátua. El tal hombre-estátua empieza por carecer de toda facultad y sensación, para ir luego adquiriendo potencias sensitivas, y teniendo sensaciones mediante la acción de los objetos sensibles; es decir, que en la tal hipótesis se supone la sensación producida por la acción del objeto sensible, y las facultades producidas por la sensación: y es así que precisamente la sensación es siempre obra del sugeto, y no del objeto; así como también, en calidad de operación de la potencia sensitiva, lejos de ser la sensación causa de esta potencia, la supone; luego la hipótesis de Condillac es radicalmente contradictoria. Consecuencia lógica de esta filosofía grosera y superficial, fué el negar la existencia de los cuerpos, es decir, el idealismo; pues desde el momento que aquel filósofo y sus secuaces tuvieron á la sensación por subjetiva y por fuente única del humano conocer, fuéles ya imposible sostener la realidad de los cuerpos. Sí: la duda universal, ó séase el excepticismo de Hume, lo propio que el idealismo de Berkeley, nacieron con lógica necesaria de la doctrina del presbítero francés (2).

(1) Cons. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Amsterd., 1746, dos tomos en 8.º; *Traité des systèmes*, La Haye, 1749, 2 t. en 8.º; *Traité des sensations*, Lond., 1754, 2 t. en 8.º; *Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme*, Deux-Ponts, 1782, 13 t. en 8.º

(2) Cons. GALLUPPI, *Lettere filosofiche*, lett. v, Napoli, 1838; NICOLÁS, *Introd. á l'étude de l'histoire de la philos.*, part. II, t. II, p. 107, París, 1850. De los antiguos, PLATÓN (*Opp.*, *Theat.*, p. 89 y 90, ed. cit.) y ARISTÓTELES (*Met.*, lib. IV, part.) y S. TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 2, y *In lib.* IV, *Met.*, lect. VII, habían ya observa-

20. Pero la duda universal y la negación de realidad de los cuerpos eran errores harto evidentemente contrarios á la nativa tendencia del humano espíritu, para que pudiesen dominar mucho tiempo en el campo de la ciencia. Necesario fué, pues, intentar una reacción científica, y en efecto se intentó, siendo Tomás Reid el caudillo más ilustre de la empresa; pero su crítica fué bastante ineficaz á causa de haber aceptado el principio que había engendrado al excepticismo y al idealismo. En efecto, Reid concedió á los filósofos sus antecesores que nuestros sentidos no perciben sino meramente las cualidades sensibles, y por tanto, que la sensación es meramente subjetiva; bien que añadió, que en el acto mismo de percibir nuestros sentidos las cualidades sensibles, la mente pronuncia este juicio instintivo, á saber: *no puede haber cualidades sensibles sin un objeto material en quien existan*. Es decir, que, según la escuela escocesa, el percibir los cuerpos resulta de dos elementos, uno empírico, que consiste en el sentir las dichas cualidades, y otro racional, que consiste en el juicio instintivo con que la mente pronuncia la realidad del objeto en que residen.

Desde luego se ve que esta teoría de los juicios instintivos no servía para refutar debidamente el idealismo y el excepticismo; pues ni idealistas ni excépticos niegan que haya en el hombre un *instinto* de admitir otros objetos diversos de él, ni tampoco el que todos los hombres crean *naturalmente* en la existencia objetiva de los cuerpos; pero como al mismo tiempo opinan que el hombre no tiene medio alguno de comprobar sus creencias naturales, dicen también que éstas carecen de todo fundamento racional. Por eso, pues, el invocar contra excépticos é idealistas la tendencia instintiva del hombre á creer en la existencia de los cuerpos, fué apelar á un tribunal incompetente. Además, la doctrina ésta de los juicios instintivos, no solo es ineficaz contra idealistas y excépticos, sino que les presta un fundamento más sólido todavía; pues para que la mente pronuncie, con motivo de las cualidades sensibles que aprenden los sentidos, el juicio mencionado de Reid, es forzoso que se haya formado ya idea sobre la existencia y la sustancia, porque ningún juicio es posible sin noción previa de los términos sobre que recae. Y como quiera que aquí se trata de juicio instintivo, es decir, procedente de la nativa constitución del entendimiento humano, esas ideas han de constituir

do que el sensualismo de Protágoras era el origen de la duda universal de los sofistas.

una forma, ó séase cualidad natural de la inteligencia misma, y por consiguiente han de ser meras formas subjetivas, incapaces, como tales, de dar noción de la realidad objetiva. Pero como de todos modos la percepción objetiva de los cuerpos es un hecho, quedaba siempre por explicar cómo de la aplicación de formas y elementos subjetivos al hecho de la sensación, puede nacer esa percepción objetiva, y qué valor tiene. Tal fué en sustancia el problema que Kant se propuso al meditar sobre la doctrina de Reid acerca de los juicios intuitivos. Pero como para Kant, lo propio que para Reid, la sensación es subjetiva, y subjetivas también, ó séase *a priori*, como el filósofo alemán dice, las formas de la natural constitución del humano espíritu, que han de ser aplicadas al hecho de la sensación, todo el prolijo y enmarañado exámen de Kant paró en proclamar que nosotros conocemos únicamente los *fenómenos*, es decir, los cuerpos tales como aparecen, mas no los *numenos*, es decir, los cuerpos tales como son en sí. Hé aquí cómo la propia doctrina de los juicios intuitivos, que en Inglaterra no había sido eficaz contra el excepticismo de Hume, fué en Alemania principio de otro excepticismo más hondo y terrible.

21. Después de admitir Kant el principio de los ideólogos franceses sobre que la sensación es subjetiva, y que, por tanto, ninguna otra noción nos suministra sino meramente un modo y una afección de nuestro sér, intentó determinar *a priori* el modo con que el alma llega á representarse cosas que están *fuera de ella*, y juntando las *formas a priori* del espíritu humano con las sensaciones, paró en condenarnos á no poder conocer más que los *fenómenos*. Y cierto que el principio de esta teoría estaba en contradicción con el fin; pues mientras, partiendo Kant de la sensación como modificación pasiva del sujeto sensitivo, había comenzado por admitir como causa de la sensación la realidad de los cuerpos, acaba negando que se pudiera conocerlos en su realidad. Notada por Fichte esta contradicción radical en el sistema de su maestro, negó á la sensación todo objeto, y atribuyó exclusivamente á la actividad libre y espontánea del sujeto (del *yo*) la representación de los cuerpos (del *no yo*), admitiendo, por consiguiente, que el *yo* se representa los cuerpos por medio de una limitación espontánea y libre que *pone* en sí mismo, en cuanto careciendo en sí mismo de toda representación de los cuerpos, se representa libremente unos más bien que otros.

Pero esta explicación que da Fichte de la representación de los cuerpos, no es más racional que la del sistema de Kant; pues, en primer lugar, la representación de los cuerpos no puede explicarse por

la libre elección del alma, porque toda elección supone conocimiento de lo que se elige, dado que la voluntad no quiere sino lo que conoce, y por tanto, no solo no puede ser la voluntad causa suficiente de la representación de los cuerpos, sino que no puede quererla sin tener antes conocimiento de los cuerpos mismos. En segundo lugar, si la voluntad fuese única razón suficiente de la representación de los cuerpos, ¿por qué motivo habría de necesitar para realizarla determinadas condiciones? Toda causa suficiente, por el hecho de ser tal, debe bastar para producir sus efectos propios: de aquí que si la voluntad fuese causa suficiente de la sensación y de la representación de los cuerpos, el alma podría sentir siempre lo que quisiera; pero el hecho es que no sucede así, pues aunque quiera sentir calor, por ejemplo, si falta objeto caliente ó cualquiera otra condición calorífera, ciertamente el sujeto no sentirá calor. Por otra parte, si la representación de los cuerpos ha de proceder de una limitación libre del *yo puro*, ¿cuál es la razón de esta limitación? Porque, ó procede de la naturaleza misma del *yo puro*, ó es efecto necesario de una acción externa: ¿procede de la naturaleza del *yo puro* é infinito? entonces caemos en el absurdo de suponer un infinito que se limita á sí propio: ¿es efecto necesario de una causa externa? entonces no es actividad única ni libre, lo cual implica la destrucción del idealismo trascendental. Pero demos que el *yo* pueda limitarse á sí propio: siempre habrá que averiguar por qué se opone á sí mismo tales y no cuáles límites, y por qué se representa ora una cosa, ora otra. Consultando á la verdadera doctrina sobre la percepción de los cuerpos, se comprende bien que eso sucede porque el espíritu recibe determinación de tal objeto más que de cual otro; pero el idealismo de Fichte, con su *yo puro* y exclusivo, no puede dar explicación alguna de estos hechos (1). No es de maravillar, por tanto, que el mismo Fichte reconozca la impotencia de su hipótesis, y acabe declarando que—«no nos es posible dar un paso más en la explicación del mundo» (2).

22. Mientras que en Alemania triunfaban el idealismo de Kant y el de Fichte, sentíase en Italia y Francia la necesidad de oponer un fuerte dique al torrente devastador, asentando sobre principios más racionales la teoría de la representación de los cuerpos. Pero en Francia Cousin, aceptando el legado de los filósofos antecesores compatriotas suyos, proclamó subjetiva la sensación, y trató de explicar por

(1) Cons. NICOLÁS, *Op. cit.*, part. II, c. III, t. I, p. 165-166, ed. cit.

(2) *Sistema de Moral* (en alemán), p. 114, Jena, 1798.

principios á ella extraños la representacion de los cuerpos. Segun él, la percepcion de la realidad de los cuerpos es efecto de un raciocinio fundado sobre el principio de causalidad; raciocinio que él expone así:—Sintiéndose pasiva el alma en el hecho de la sensacion, mírala como un efecto; y como, segun el principio de causalidad, todo efecto supone causa, fuerza es inferir que debe haber cuerpos que sean causa de nuestras sensaciones.—Que en la sensacion el alma está en cierto modo pasiva, es un hecho; pero que en el supuesto de que la sensacion sea subjetiva, como lo profesa Cousin, el alma infiera conforme al principio de causalidad la realidad de los cuerpos, no puede concedérselo nadie sin agravio de la sana lógica. ¿Cuáles son las premisas del raciocinio de Cousin? Por una parte, la sensacion como efecto; por otra, el principio de que todo efecto debe tener causa correspondiente. Pues bien, de estas dos premisas ¿qué otra conclusion resulta sino que la sensacion debe tener alguna causa? Y dada esta hipótesis, ¿no podría Berkeley con razon tener por verdadero que la sensacion es un hecho pasivo que requiere una causa, pero que esta causa es Dios? (1).

23. Reservado estaba para Italia, cuna siempre de las grandes reformas, restaurar el principio de que la existencia de los cuerpos es percibida inmediatamente, y mostrar cómo del olvido de esta doctrina ítalo-greca habían nacido las aberraciones de la filosofía moderna en Alemania, Inglaterra y Francia. Verdaderamente fué éste uno de los grandes servicios que el italiano Galluppi prestó á la filosofía, salvo que, admirador excesivamente cándido de las doctrinas de Locke, no siempre alcanzó á defender contra sus varios impugnadores aquel principio, ni acertó á sacar de él las muchas consecuencias que contiene. Cargo era de los filósofos posteriores el poner correctivo á esa extremada admiracion que á Locke profesó Galluppi; pero desgraciadamente Rosmini, en vez de cumplir ese cargo, tomó de la filosofía francesa el principio de la subjetividad de la sensacion, y con esto puso rémora al progreso de la filosofía italiana, bien que respecto de otras materias la haya ilustrado singularmente. Desde el momento de aceptar Rosmini que los sentidos no perciben otra cosa sino la mera modificacion del sugeto que siente, natural fué que intentase demostrar cómo la percepcion de la existencia de los cuerpos se deriva de elementos extraños á la sensacion; y de resultas profesó que esa

(1) CONS. GARNIER, *Traité des facultés de l'ame*, lib. VI, sect. I, c. III, t. II, p. 106-107, ed. cit.

percepcion era efecto de un juicio que formaba la mente aplicando á la sensacion la idea de sér; juicio que aquel filósofo enuncia con la fórmula: *lo que yo siento, existe*. Pero atentamente examinada esta explicacion que da Rosmini á la percepcion de la realidad y subsistencia de los cuerpos, se verá que no alcanza á resolver el punto. Demostremoslo. Tres cosas hay que mirar en el juicio, á saber: sugeto, predicado, y principio que los enlaza. En ese juicio del cual piensa Rosmini que nace la nocion de la subsistencia, hace la sensacion veces de sugeto, pues de aplicar á ella la idea innata *de sér*, ha de derivarse aquella nocion. Pero como la sensacion, segun Rosmini, no es más que una mera modificacion nuestra, y por consiguiente, incapaz de darnos el concepto de la realidad, nos hallamos con que el primer elemento del juicio enunciado nada contiene en sí capaz de producir en nuestra mente la percepcion intelectual de la subsistencia. Pues vamos ahora con el segundo elemento que en ese mismo juicio hace veces de predicado, á saber: la idea innata *del sér*. Tampoco esta idea contiene en sí el concepto de la subsistencia, pues no da nocion más que del ente posible é indeterminado. Es decir, que de los dos elementos del juicio de Rosmini, ninguno de los dos separadamente y por sí puede suministrar el concepto de subsistencia. Veamos ahora si unidos son más eficaces. Claro es que no, porque ningun compuesto puede contener en sí más de lo que se contenga en sus partes constitutivas: y es así que ninguno de aquellos elementos es por sí capaz de suministrar el concepto de subsistencia; luego tampoco puede suministrarle el juicio formado con la union de los dos. Ciertamente, ni de la sensacion, considerada como mera modificacion nuestra, ni del concepto del ente posible, ni de la union de estos dos términos del juicio de Rosmini, puede salir otra conclusion sino la mera idea de una impresion posible. Y aquí se termina todo el concepto de sustancia corpórea que lógicamente podemos prometernos del sistema de ese filósofo.

Pues bien; si con ninguno de estos sistemas, formados todos sobre el principio de que los sentidos no perciben más que las cualidades sensibles, vemos que pueda explicarse el hecho de la percepcion de los cuerpos, claro está que todos esos sistemas son falsos, á menos que se quiera fundarlos en la hipótesis, no más racional, de que vemos los cuerpos en Dios.