

el cual, rompiendo las cadenas del Lyceo en que habia sido educado, y dejándose llevar de la libertad de su genio, divulgó en España esta y otras muchas paradojas».

De Huet tomó esta especie Bayle, primero en las *Nouvelles de la République des lettres*, y después en su famoso *Diccionario*, donde trata bastante del asunto, y repite algunos argumentos de Gómez Pereira, aunque de segunda mano, porque no llegó á ver su libro. Los discípulos y biógrafos de Descartes procuraron defenderle, alegando que leía poco, que la *Antoniana* era muy rara, y no parecía natural que hubiese llegado á sus manos: presunciones harto débiles, al lado del convencimiento que á mi parecer resulta de todo lo expuesto. Y aun suponiendo que no conociera la *Antoniana*, pudo haber tenido noticia de ella por cualquiera de sus impugnadores, y sobre todo por la *Philosophia Sacra* de Vallés, que tenía muy leída.

Para acabar de una vez esta materia ya enojosa, apuntaré las opiniones de otros filósofos nuestros que después de Descartes tocaron la cuestión del alma de los brutos.

El médico judío Isaac Cardoso, en su *Philosophia Libera*, calificada de *opus sane egregium* por Fr. Zeferino González, escribe que el alma de los brutos es *corporal*, y se reduce á la armonía de los elementos. Y como el fuego es el elemento más sutil, ardiente y movable, de aquí que el alma sea una *partícula ignea* que, templada por otros elementos, produce en el animal

admirables operaciones<sup>1</sup>. Que esta doctrina desciende de la de Gómez Pereira, es indudable, aunque tiene asimismo precedentes en Galeno, que confundió el alma con el temperamento.

El P. Feijóo trató de la *racionalidad de los brutos* en un agradable discurso, que es el noveno del tomo III del *Teatro crítico*. No da muestras de conocer la *Antoniana Margarita* sino por las referencias de Bayle, y se inclina á la opinión de los que negaron que Descartes hubiese leído el libro del médico castellano. Pero se equivoca de todo en todo al aseverar que éste no tuvo séquito alguno, y que su doctrina cayó muy luego en olvido, cuando de lo contrario dan testimonio las *objecciones* de Palacios, el *Endecálogo*, y las obras de Vallés é Isaac Cardoso, el segundo de los cuales invoca á cada paso, con respeto grande, la autoridad de Gómez Pereira.

Por lo que hace á la cuestión en sí misma, el P. Feijóo, *sin afirmar positivamente cosa alguna*, se inclina á la sentencia más admitida, que *niega á los brutos discurso y les concede sentimiento*; aunque no deja de proponer y esforzar algunos argumentos en pro de la *racionalidad*, defendida por Vallés entre los modernos y por Lactancio entre los antiguos. Para el Benedictino de Ovie-

<sup>1</sup> «Colligimus ergo animam corpoream non esse aliud quam elementorum harmoniam, et cum praecipua operatio igni attribuat, cum sit subtilior, ardentior ac mobilior, anima erit pars illa ignea animalibus admixta, quae aliis elementis temperata mirabiles edidit operationes.» (*Ph. Libera*, Venetiis, 1673.)

do, la racionalidad no implica espiritualidad, y del alma de los brutos, sin ser materia, puede ser *forma material*, esto es, *dependiente de la materia en el hacerse, en el ser y en el conservarse*<sup>1</sup>. Hay que advertir que para el P. Feijóo no implicaba contradicción la existencia de un *ente medio entre materia y espíritu*. Al contrario: con la invención de ese *medio* juzgaba haber hallado un argumento invencible contra los materialistas del siglo XVIII, que, apoderándose de la opinión de Descartes y Gómez Pereira, inferían que si las operaciones de los brutos proceden de puro mecanismo, otro tanto debe acontecer con las acciones humanas, en todo semejantes, y que si la materia es capaz de sentir, también puede serlo de pensar<sup>2</sup>.

El célebre médico y elegante filósofo D. Andrés Piquer, en su *Discurso sobre el sistema del Mecanismo*<sup>3</sup>, escribe: «Los nuestros (filósofos), en los tiempos pasados no han tenido reparo de

<sup>1</sup> *Obras escogidas del P. Fr. Benito Jerónimo Feijóo*. (Edición de Rivadeneyra.) Páginas 130 á 141.

<sup>2</sup> Vide carta 2.<sup>a</sup> del tomo V de las *Cartas Eruditas*, y también la carta última del tomo anterior. En defensa de la opinión del P. Feijóo escribió un portugués en lengua castellana el muy interesante libro que se titula: *Propugnación de la racionalidad de los Brutos. Carta Apologética en respuesta á la Carta Crítica, que un docto anónimo (francés) escribió al M. R. P. M. Fr. Benito Gerónimo Feijóo, impugnando el discurso 9.<sup>o</sup> del tomo tercero de su Theatro Crítico... escrita por Miguel Pereira de Castro Padrão. Lisboa, imp. de Francisco Luis Ameno, 1753. 4.<sup>o</sup>* (Nota de esta edición.)

<sup>3</sup> *Discurso de D. Andrés Piquer, médico de Cámara de S. M., sobre el sistema del Mecanismo...* Madrid, Ibarra, 1768, pág. 83.

llamar en los brutos *alma* al principio de sus operaciones, como lo hacen en el hombre, dando ocasión á que, compendiando ambos principios en una idea, les atribuyesen los poco advertidos y los impíos idénticas facultades. Al principio, pues, interno, que en el hombre y en las bestias produce las sensaciones, vegetación, nutrición y cuantas acciones conducen á sostener la vida, lo llamaremos *psyche*..., y al principio que en el hombre ejercita la razón con libertad é inteligencia, lo llamaremos *alma* (*pneuma*), para evitar la confusión y conformarnos con el uso común de nuestra lengua. Las puras sensaciones se hallan en los brutos: las sensaciones con conocimiento, en los hombres». Piquer había leído la *Antoniana*, el *Endecálogo* y la *Philosophia Sacra*, que cita y juzga con acierto. Es reminiscencia *pereirista* la de este pasaje: «Al modo que el hierro se va hacia el imán y las pajas al ámbar, se van los brutos hacia los objetos que impresionan sus órganos sensibles». La *psyche* de Piquer es material; es, como él dice, «la flor de la materia», y no difiere mucho de la *partícula ignea* de Isaac Cardoso, ni de la *materia tenuísima y refinada* de Gassendi.

En concepto de D. Juan Pablo Forner, sobrino, y discípulo en muchas cosas, de Piquer, «los brutos tienen facultad de sentir, pero ajena enteramente de conocimiento reflexivo: de manera que su facultad de sentir no pasa más allá de la sensación. La sensación obra en la fantasía representando las imágenes, para que

éstas pongan en movimiento los conatos siempre uniformes del apetito... En suma: el bruto siente, imagina, apetece, se mueve, pero no conoce. Todos sus actos dependen del principio brutal que en ninguna manera puede llamarse alma». Porque es de advertir que Forner admitía dos principios en el hombre: el racional y el sensitivo. Este último, común con los brutos, no era para él substancia, sino una energía vital ó principio activo, semejante al de las plantas<sup>1</sup>.

Otros tratadistas de filosofía del siglo pasado y comienzos del presente no dieron en tan singulares opiniones, contentándose, por lo general, con las proposiciones de Wolffio, que supuso inmateriales, pero no espirituales, perecederas por aniquilación, y en ninguna manera inmateriales, las almas de los brutos.

Una cita más, y concluyo. Para Balmes, en quien renació con nueva gloria nuestra tradición filosófica, el alma del bruto no es material, porque la materia no siente; tampoco es espíritu, por no ser inteligente ni libre el principio activo en el animal. Su naturaleza es desconocida: su final destino también. No perecerá por corrupción, porque no es orgánica. Quizá será aniquilada (Balmes admite la aniquilación); quizá al ser absorbida de nuevo en el piélagos de la naturaleza, prosigue ejerciendo su actividad en

<sup>1</sup> Forner desarrolló con grande extensión y novedad esta doctrina en las ilustraciones á sus *Discursos filosóficos sobre el hombre*. (Madrid, 1787, páginas 182 á 199 y 296 á 321.)

diversos sentidos y animando nuevos seres<sup>1</sup>.

Basta con estas indicaciones históricas sobre un punto que no es de mera curiosidad. El desarrollarlas fuera asunto de una larga monografía. Otras materias de mayor trascendencia llaman y solicitan nuestra atención en el libro de Gómez Pereira.

II. *Modos de conocimiento. — Especies inteligibles.*—Para apreciar debidamente el mérito y originalidad del filósofo de Medina, es necesario fijarse en su teoría del conocimiento. El único método que para llegar á ella preconiza y defiende es la *experiencia* psicológica. «Antes de explicar las nociones internas y externas del alma humana, debo prevenir á mis lectores que juzguen de la verdad de lo que digo por lo que ellos mismos, en el sentir ó en el entender, hayan experimentado y experimenten. No se trata aquí de cuestiones cosmográficas, donde conviene creer al maestro, sino que se discuten y explican las operaciones de nuestro espíritu, de las que todos tenemos plena conciencia<sup>2</sup>.»

Admitida como único criterio psicológico la

<sup>1</sup> *Filosofía fundamental*, tomo II, cap. II, 3.ª ed., de Barcelona, 1860, páginas 12 á 16.

<sup>2</sup> «Explicaturus animae notiones interiores exterioresque, omnibus haec lectoribus suadere volo ea quae a me dicentur vera futura si... qui mentem meam his scriptis noverint sese cum absentia aut praesentia cognoscant sic, prout ego fateor, sentire aut intelligere, ea experti fuerint. Non enim hic agitur de situ orbis, ubi fidem docenti adhibere expedit... sed actus animae discutiuntur, explicanturque, quorum quivis... conscius est.»

*experiencia interna*, la *tacita cognitio*, mal podía resistir á los ataques de Gómez Pereira la doctrina escolástica, que él formula así: «Conviene todos en afirmar que nuestra alma no puede sentir ni entender nada, si no se modifica por algún accidente *realmente* distinto de su propia esencia. De donde infieren que el conocimiento es *realiter* distinto del sujeto cognoscente<sup>1</sup>». Á todo lo cual se agregaba la invención de las *especies inteligibles*, por analogía con las *sensibles*.

Gómez Pereira rechaza todo esto. En primer lugar, las especies no son sensaciones, y la sensación no se verifica sin la atención ó *animadversión* de la facultad sensitiva. La *impresión* (*affectus*) en el órgano y la *atención* son sus únicas condiciones. En cuanto al conocimiento, no es cosa distinta de la facultad de conocer, ni ésta se distingue tampoco del alma. El conocimiento puede ser *intuitivo* ó *abstractivo*. El conocimiento intuitivo envuelve siempre una afirmación de existencia. «*Nihil aliud est hominem cognoscere distincte intuitive aliquam rem quam animam illius esse certissimam existentiae rei.*» Lo cual no implica que el conocimiento sea verdadero, porque hay sensaciones *deceptorias*.

Las ideas ó nociones son el alma misma modificada diversamente. (*Animam ipsam taliter se*

<sup>1</sup> «Conveniunt omnes non posse animam nostram quidquam sentire aut intelligere, si ipsa ullo non afficiatur accidente realiter a se distincto. Ad eandem normam inferunt ipsi fatendum fore nullum cognoscens dici tale sine cognitione realiter distincta a cognoscente.»

*habentem, tantum universas notiones suas esse.*) La *visión* no es más que un estado ó *modus habendi* del alma, provocado por otro *modus habendi* que es la *atención*<sup>1</sup>. «Si me preguntas en qué consisten estas modificaciones del alma, te diré que no las conozco *a priori*, sino *a posteriori* y por sus efectos; pero conjeturo que guardan cierta proporción con las diferentes partes de nuestro cuerpo.»

No *realmente*, sino por un procedimiento racional, podemos separar el conocimiento, de la facultad de conocer, y ésta de la esencia del alma. (*Impossibile enim existimamus cognitionem ullam esse rem distinctam entitative a cognoscente.*)

Aplicando el mismo principio á las sensaciones que él llama *exteriores*, prueba que no son entes, ni accidentes corpóreos ni espirituales: sólo resta que sean modos del alma. La sensación no nace del objeto y de la facultad, sino de

<sup>1</sup> «Quid sit illa animae attentio sine qua visio gigni non potest? Si dixerint quod sit aliquod accidens distinctum ab ipsa anima, quaero cum ad productionem visionis figurae illud in anima sit, cur non sufficiat ad producendum aliorum objectorum visionem? Restat ergo nequaquam dicendam esse attentionem animae accidens ullum ab anima distinctum, sed eandem volentem taliter se habere circa illud objectum qualiter non se habet circa alia. Ergo si hoc, sine quo visio celebrari non potest, modum habendi animae certum esse probavi, cur visionem ipsam etiam modum habendi animae non appellabimus, ut est? Si a me interrogas quid sit ille modus habendi animae dictus attentio et quo differat ab alio modo dicto visio, et modi habendi animae quid sint.... dicam me eos modos non cognoscere sed coniectari eos proportionales esse diversis sitibus corporum nostrorum.»

la facultad sola : *a sola vi sensitrice*. Los fantasmas que son causa ocasional de la sensación, difieren del alma y son corpóreos : *quid ab homine se-junctum et in homine inclusum*. El alma es libre en cuanto al conocimiento de sí misma, pero no en cuanto al de los fantasmas, que muchas veces se le presentan sin quererlo ella <sup>1</sup>.

Combate luego Gómez Pereira la proposición de San Agustín : *Illa informatio sensus quae visio dicitur, a solo imprimatur corpore quod videtur*, en lo cual, como advierte el autor de la *Antoniana*, claro se ve que el Doctor Hiponense confundió la impresión con la sensación ó percepción. El alma necesita atender para ser modificada y sentir. El mismo Santo parece reconocerlo en este otro pasaje : *Gignitur ergo ex re non visibili visio, sed non ex sola visione, nisi adsit et videns*.

Añade Gómez Pereira que « la visión es la atención del alma que se siente afectada por el objeto » (*modus habendi animae animadvertentis se affectam*); y niega que se vea sólo la especie, sino el objeto mismo mediante la impresión.

No respeta el atrevido reformador la antigua clasificación de las facultades del alma. Para él no existe el *sentido común* á la manera que lo entendían los peripatéticos, *sensus qui ab Aristotele communis dicitur quo judicantur sensilia absentia et discernuntur ea quae variorum sunt sensuum* <sup>2</sup>. Este

<sup>1</sup> En otro lugar añade : « Sed non aliud est videre aliquam rem aut alio ullo sensu sentire quam animam per modum a me explicitum certam esse existentiae coloris cogniti intuitivè ».

<sup>2</sup> Vives, *De anima et vita*, pág. 32 (ed. Basilea, 1538). La

sentido, que discernía las percepciones de los demás, solían localizarle los escolásticos en la parte anterior del cerebro. Pero Gómez Pereira nota que si este *sentido común* es facultad orgánica, será del todo inútil, ó habrá dos sensaciones. Para juzgar las *cosas sensibles comunes*, v. gr., el movimiento y la quietud, el número, la magnitud, etc., tampoco vale el tal sentido común, porque estas cosas no son sensibles *per se*, sino *per accidens*, conforme á la opinión de los nominalistas, á la cual Gómez Pereira se inclina. ¿Y quién sostendrá que es necesario para distinguir las percepciones de los demás sentidos? « ¿Para qué inventas esa facultad orgánica interior, cuando para dar razón de lo que nosotros experimentamos, es á saber, que existe una potencia que distingue entre los objetos de los diversos sentidos, basta decir que el alma, informando el ojo, conoce el color, é informando el pie siente en él la frialdad, y afectada en el órgano del olfato percibe el olor, etc., y que ella sola es la que juzga y distingue entre varias sensaciones, y aun entre los actos de varias facultades? Y si esto afirmamos, ¿para qué sirve ese vano sentido común puesto en la parte *syncipital*? ¿Como si no bastaran los cinco exteriores <sup>1</sup>! »

verdadera opinión de Aristóteles sobre el *sentido común* es bastante diversa; pero aquí no trato de lo que debía entenderse, sino de lo que se entendía en tiempo de Gómez Pereira. Por lo demás, véase el cap. II, lib. III del tratado aristotélico *De anima*, y los comentarios de Trendelenburg y Saint-Hilaire.

<sup>1</sup> « Cur machinaris illam intimam facultatem organicam, cum ad rationem reddendam eorum quae in nobis experimur,

No hay distinción real entre la facultad sensitiva y la intelectual, ni entre el conocimiento directo de lo singular y el conocimiento por reflexión. El uno depende del otro, y la misma alma que conoce lo universal percibe también lo singular (*eandem animam quae universale cognoscit, et singulare percipere*). El alma misma, sin ningún accidente distinto de ella, es virtud sensitiva y virtud intelectual, y es sentido común cuando discierne las percepciones de los cinco sentidos<sup>1</sup>.

Tampoco es facultad orgánica la fantasía, que Avicena supuso colocada en la parte anterior de la cabeza para guardar los fantasmas. A lo de la localización replica el autor que, herida ó lesionada dicha parte anterior, no se pierde la memoria; al contrario de lo que sucede si se hiere la parte posterior. Por lo cual niega que haya semejante facultad ni que se distinga de la memoria.

Tampoco admite la imaginativa como exterior, pero sí como facultad interior de componer

esse scilicet aliquam vim quae distinguit inter objecta diversorum sensuum, sufficit hos extimos sensus ponere et dicere quod anima informans oculum, colorem modo dicto cognoscit, et eodem numero stans in pede, frigiditatem inductam in eo sentit, et affecta in organo olfactus odores percipit... eamque esse illud unum quod inter diversa discernit, et etiam inter diversarum facultatum actus? Quod si asseveraretur... ut quid inanis ille sensus communis situs in synypite fingetur? Frustra nempe, cum exteriores quinque sufficient!

<sup>1</sup> «Anima ipsa sine ullo accidente... est virtus sentiens, aut intelligens... et appellatur sensus communis cum quinque sensibilibus propriorum differentiam percipit.»

y dividir, que no se distingue de la esencia del alma. Otro tanto acontece con la estimativa. La memoria, sí, es facultad externa y localizada en el occipucio, como lo comprueban los experimentos. Las potencias que no se distinguen del alma no tienen órganos especiales á su servicio<sup>1</sup>.

Hemos llegado á las entrañas del libro, á la discusión contra las especies inteligibles; y como este es punto de capital importancia, en que Gómez Pereira se adelantó más de dos siglos á Reid, me permitirá V. que sea un tanto prolijo y acumule extractos para convencer, si es posible, á los incrédulos.

¿Cómo se verifica el conocimiento? La explicación escolástica, según Gómez Pereira la expone, era esta: «Cuando el entendimiento desea conocer lo universal, pone delante de la imaginativa los fantasmas de algunos individuos de aquella especie conocidos antes: prescinde de todas las condiciones individuales; convierte el fantasma así modificado en especie inteligible, y por este método, abstraídas todas las particulares condiciones que distinguen un ser de otro, queda desnuda y escueta la naturaleza del ser, que, por medio de las especies inteligibles, produce en el entendimiento un acto de intelección universal, y esta intelección es un accidente espiritual distinto del mismo entendimiento.»

Toda esta fantasmagoría se disipa ante las si-

<sup>1</sup> «Nullam organicam facultatem iis facultatibus quae ab anima non distinguuntur, assignamus...»

guientes observaciones del médico de Medina del Campo <sup>1</sup>:

« Ante todo, de los fantasmas no pueden extraerse las especies inteligibles, por ser el fantasma cosa corpórea y las especies inmateriales. Y si suponen que de la corrupción del fantasma nacen las especies inteligibles que guían al conocimiento de lo universal, engañanse de todo punto. Porque ni el fantasma se corrompe después de la intelección de lo universal, dado que seguimos conociendo y recordando como antes, ni, aunque se corrompa, puede ser nunca materia para especies inteligibles, como una piedra no es materia para producir un ángel. Absurdo es suponer que tengamos la facultad de sacar lo espiritual de lo corpóreo. Como los agentes intelectuales no obran sobre la materia, es imposible que de la conjunción entre el fantasma corpóreo y una forma intelectual, como es el alma, resulte un ser incorpóreo »

« Me responderás con los tomistas, que la luz del entendimiento (*lumen intellectus*) produce

<sup>1</sup> « Nullo modo percipere valeo qualiter vere dici possit ex eodem fieri species intelligibilis. Nam si id velint, quod corrupto ipso, gignatur species intelligibilis, ducens in cognitionem universalis, mille modis a vero discedunt. Nam neque phantasma corrumpitur post universalis intellectionem, cum non minus mediante eodem cujusvis alterius rei recordemur quam prius; neque et si corrumperetur, materia esse potest speciei intelligibilis, plusquam lapis materia esse valet naturae angelicae. Absurdum quippe est existimare nobis inesse vim gignendi aliquid spirituale ex corporea re, cum materia corporum subjici non potest intellectricibus rebus, sic ut ex eadem et intellectrice forma incorporea res resultet. »

ese fenómeno; y te volveré á preguntar qué luz es la que el entendimiento comunica á los fantasmas para producir la especie inteligible como de materia *ex qua*.... No puede el entendimiento transmitir al fantasma su propia substancia inteligible, que sólo Dios crea. Y aunque el entendimiento participe de ella, en modo alguno puede crear una substancia espiritual en el fantasma, que es substancia corpórea. Ni dará al fantasma ningún accidente espiritual, porque éstos (fuera de un milagro) no caben en las cosas corpóreas. La luz del entendimiento no da, pues, al fantasma virtud para producir las especies inteligibles <sup>1</sup>. »

« Ni la especie inteligible puede ser engendrada por el entendimiento mediante la consideración del fantasma, separando de él por abstracción propia las que llaman *condiciones individuales*, y produciendo luego la especie inteligible que represente lo universal, porque, si así fuera, de trabajo excusado calificaríamos

<sup>1</sup> « Statim a te sciscitabor quid conferat intellectus hic phantasmati lumine suo, ut valeat cum illo producere ex se speciem intelligibilem, velut ex materia ex qua, aut ex agente, et nihil quod inductum fuerit in phantasmate ab intellectu sufficet vires eidem tribuere ullius rei recensitae. Namque intellectus phantasmati substantiam intelligibilem non tribuet, cum solus Deus possit hanc creare. Et quamvis ipse intellectus hujus facultatis particeps sit, nequaquam posset in phantasmate quod substantia corporea est, substantiam aliam spiritualemente creare. Neque accidens ullum spirituale concedet, cum hoc inesse citra miraculum corporeis rebus non valeat: restat ergo nihil conferri posse phantasmati, quod aequet vim producendi speciem intelligibilem. »

el del entendimiento en fabricar la especie ó apariencia de lo universal, que él conoce antes y de un modo más exquisito. Y no se entiende por qué esa representación ha de tener existencia más perfecta fuera que dentro del alma, siendo así que ésta la contiene por alta manera, como la causa á su efecto, al modo que aquella Venus Charita (esto es, graciosa), pintada por Apeles, distaba mucho de la Venus que el mismo Apeles había concebido en su mente, porque ni los órganos le obedecieron en todo, ni logró vencer las resistencias del material, ni cumplir perfectamente sus anhelos. Y si en esta obra externa no logró su propósito el inmortal artífice, verosímil será que el entendimiento en ninguna manera puede engendrar una especie que retrate lo universal tan al vivo como ya lo conoce y posee la inteligencia misma, productora de la especie <sup>1</sup>.» Y aun dado que esta *espe-*

<sup>1</sup> « Neque species intelligibilis gigni potest ab intellectu per considerationem phantasmatis, sejungendo ab eodem animadversione propria eas quas individui conditiones nominant, et post speciem intelligibilem gignendo quae universale ibi repraesentet, quoniam si ista fieret, in ea intellectus fabricasset speciem universalis, quod ipse prius ac exquisitius intelligit, quam species valeat illud referre. Porro nequaquam intelligi potest, speciem referentem universale genitam ab intellectu, non habere (jam quod caetera sileam) in repraesentando perfectius esse in intellectu qui eminenter eam continet, ut causa quaevis proprium effectum quam extra, ut illa Venus Charita singulari cura depicta, quam maxime distabat ab ea quam Apelles, ejusdem author, mente propria conceperat, sed cum certissimus organa tam viventia quam inanimata, quibus ipsa depicta fuit, non sic in totum obtemperata fuisse illustri pictori, prout ipse

*cie* ó similitud fuera del todo exacta, *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.*

«La experiencia de cada uno demuestra que el entendimiento puede alcanzar lo universal sin la consideración de ningún fantasma. Tampoco la noción de una cosa singular y cuantitativa puede dar al entendimiento la facultad de conocer lo universal, porque las cosas indivisibles sólo se perciben y conocen por una facultad indivisible. Los que inventaron estas especies cayeron en el mismo yerro que un pintor que dijera: «Yo que nunca he visto elefantes, ni sé cuál es su forma ni su figura, voy á formar una noción mental que me represente al elefante». ¿Cómo ha de pintar nadie lo que no ha visto ni concibe? <sup>1</sup>.»

Al leer esta briosa refutación, en que hasta el estilo de Gómez Pereira toma una elocuencia desusada; al oírle defender con tanta energía los fueros del *conocimiento directo*, tal y como la experiencia nos le muestra, ¿quién no cree tener á la vista una página psicológica de la escuela

cupiebat, membris et fabrilibus ferramentis resistentibus, artifex egregius voti compos esse non valuit, » etc., etc.

<sup>1</sup> « Haec cognitio nequaquam potest dare intellectui facultatem cognoscendi universale, quod indivisibiliter percipitur et a facultate indivisibili noscitur. Tandem intelligant qui has species intelligibiles finxerunt, ut eisdem intellectus cognoscat universale, in eum errorem sic opinantes incidere in quem incidisset pictor qui referret: quia conscius mihi sum me nunquam elephantem neque ejus figuram vidisse, neque cujus formae erat, audivisse, volo fingere elephantem qui mihi in mente repraesentet eum. Stultum est enim putare posse pingi aliquid quod prius a pictore conceptum non sit. »



escocesa? ¿Serán inútiles estas lecciones, hoy que el renovado escolasticismo enseña y sostiene aún la conversión del fantasma en especie inteligible por la luz del entendimiento agente?

Aún había otras malezas que desbrozar en este campo, y Gómez Pereira prosiguió lógico é inflexible, deduciendo que la intelección no es producida por ningún objeto ó facultad distinta del entendimiento, ni puede llamarse accidente, sino que es la inteligencia misma, modificada de cierto modo (*taliter se habens*); negando que fuese necesaria una nueva entidad para entender lo que antes no se entendía, cuando bastaba con una simple modificación; y repitiendo una y otra vez, antes de Descartes, que la esencia del alma era el pensamiento (*actus intellectus idem cum anima*), de cuyo principio sacó el partido que adelante veremos en su tratado *De la inmortalidad del alma*. Á los teólogos les dice: «Si Dios concediese intelección á la piedra, ¿la llamaríamos sujeto inteligente? De ninguna manera, porque el pensamiento no está en su esencia<sup>1</sup>».

En la cuestión de los universales, Gómez Pereira es nominalista, pero á su modo. Lo universal es para él un término incomplexo, que se predica *univoce* de muchas cosas diferentes en especie ó en número<sup>2</sup>. El conocimiento de los

<sup>1</sup> «Si Deus abstulisset intellectionem ab anima intelligente et eandem lapidi inhaesisset, lapis esset dicendus intelligens? Nullo modo.»

<sup>2</sup> «Est enim universale (relicta ille distinctione qua in

universales es de dos maneras: *confuso* ó *distinto*. Universal *confuso* es el todo respecto de sus partes. Universales *distintos* son la substancia y los otros nueve predicamentos, con todo lo que cae bajo cada una de las categorías (dentro de la substancia, el cuerpo, el animal, etc.)<sup>1</sup>. Lo universal *confuso* es conocido antes que lo singular; el todo antes que las partes, y así sucesivamente. «Primero decimos este es un ente ó un cuerpo, que este es un animal ó un hombre; y primero este es un padre ó esta es una madre, que este es Antonio ó esta Margarita. Por eso los niños llaman á todos los hombres padres, y madres á todas las mujeres<sup>2</sup>.»

El conocimiento arranca de los universales confusos: de allí pasa á los singulares, y por eso tenemos siempre un conocimiento vago del objeto de la ciencia antes de estudiarla<sup>3</sup>. Los universales *distintos* no son conocidos por sí

efficiendo Deus dicitur universalis causa, et in essendo ideae Platonis etiam universale) terminus incomplexus, vocalis aut scriptus, qui de pluribus differentibus specie aut numero quidquid univoce praedicat.»

<sup>1</sup> «Haec mentis cognitio duplex esse potest, confusa scilicet aut distincta.... Nomino confusum universale totum respectu suarum partium. Universale distinctum porro est substantia, corpus, animal, haec omnia in praedicamento substantiae sita et caetera novem genera quae decem praedicamenta constituunt.»

<sup>2</sup> «Universalis illa quae confusa nominantur, notiora nobis sunt quam singularia eorumdem. Totum enim quod universale confusum dicitur, notius est nobis quam suae partes, et hoc ens aut hoc corpus quam hoc animal vel hic homo, et hic pater aut haec mater quam hic Antonius aut haec Margarita», etc.

<sup>3</sup> Esta observación es ya de Aristóteles en la *Física*.

mismos, sino por accidente, *per accidens*, mediante los sentidos interiores y exteriores. Sin haber visto los accidentes del caballo (color, figura, magnitud) no tenemos idea de la substancia del caballo.

A los universales distintos se llega por *abstracción*. El pasaje siguiente, notable por la delicadeza del análisis psicológico y por la propiedad y limpieza de la expresión, explicará de qué modo:

«Yo nunca diré que entiendo lo que por *experiencia* sé que nunca he entendido, y escribiré sólo las operaciones intelectuales de que puedo decirme *testigo ocular*. Cuando deseo conocer la *substancia* de una pared blanca y cuadrada, aparto mi entendimiento de la blancura, de la cantidad, de la figura, del sitio y de las demás condiciones individuales de aquella pared, todas las cuales yo he conocido antes por los sentidos exteriores ó concebido abstractamente por la imaginación. Finjo mentalmente que la blancura, la cantidad, el número, etc., pueden dividirse y separarse de la substancia en que residen, y entonces adquiero la noción de ésta. Nunca la he conocido en sí misma, porque está velada por los accidentes; pero tampoco necesito formar una *especie inteligible* que me la represente, sino que vengo á su noción por la noción de los accidentes. Al contemplar mi entendimiento que aquellos accidentes varían á cada paso, sucediéndoles otros, infiero por necesidad la existencia de un objeto en quien residan los acci-

dentes que se corrompen y los que de nuevo se engendran. Y así que infiero esto, conozco el sujeto, sin intermedio de especie alguna, sin que importe nada al entendimiento que el objeto sea ó deje de ser como él lo entiende. Así se conoce lo real y lo fantástico: la *quimera*, v. gr., trayendo á la memoria partes de animales ya conocidos. Este es el conocimiento por *abstracción* (*abstractive noscitur*)<sup>1</sup>.»

Refuta luego á los realistas y á los partidarios de las especies inteligibles ó *conceptualistas*, y añade: «Todas las conclusiones matemáticas se

<sup>1</sup> «Neque intelligi a me fatebor quae me nunquam intelligere potuisse expertus fuero... sed dumtaxat id scripturis mandabo, cuius ipse testis oculatus dici vere possim. Ergo cupiens ego parietis albi et quadrati substantiam intelligere, avertentem meam a consideratione albedinis et quantitatis et figurae et situs et ubi et aliarum conditionum individualium illius parietis quas universas ipse aut prius exterioribus sensibus cognoveram aut abstractive olim imaginatione conceperam cognitionemque elicio rei nunquam sensatae, justa, subjecti eorum. Fingo enim posse albedinem, quantitatem, figuram, numerum et caetera seungi separarique ab ea substantia quae subjectum ipsorum est, et tunc notionem ejusdem habeo. Neque ut hanc substantiam noscam, quae nunquam ulla sui specie me afficit (cum tecta accidentibus semper incedat) oportet in mente nostra aliquam speciem intelligibilem gigni, quae ipsam repraesentet, sed ut rationem nostri in notionem illius, quod nunquam noveram, divenio per notionem aliorum, justa, suorum accidentium, cum enim intellectus noster contemplatur accidentia illa pasim variari, aliis succedentibus, statim infert subjectum aliquod eorum quae nunc genita sunt et aliorum quae corrupta fuere, cui insint, necessario esse... quod cum infert, subjectum noscit, ad quod noscendum nulla specie referente subditam illam substantiam utitur, neque intellectum interest, an etiam realiter tale subjectum quale intelligit sit aut non sit...»

van deduciendo unas de otras, sin generación de ninguna especie».

«Los objetos inteligibles se distinguen de los sensibles en que no producen *inmutación formal* en nuestros órganos, ni son conocidos por sí, sino por el intermedio de otros. Los seres indivisibles: Dios, los ángeles, las inteligencias y las almas, se conocen por la noción de las cosas sensibles. *Invisibilia Dei a creatura mundi.*»

Niega Gómez Pereira todo conocimiento intuitivo. Para formar una imagen ó especie inteligible de Dios, de los ángeles y del alma, sería preciso conocer antes el objeto, del cual la especie es copia<sup>1</sup>. Además, la experiencia no nos informa de tal conocimiento intuitivo.

«Lo universal no se halla en los entes; todos son singulares. Lo universal, como conocido, tiene ser en el entendimiento. Conocemos la quimera; luego existe. Por lo demás, toda la cuestión de los universales se funda en el antiguo error de los gramáticos, que tomaron por sustantivos una infinidad de connotativos ó adjetivos que designaban cualidades ó accidentes, y no individuos<sup>2</sup>.»

<sup>1</sup> «Deus, angeli, anima quae indivisibilia sunt, a viatoribus intelliguntur, nulla specie ab eodem nostro intellectu genita, quia intuitive nosceretur, quod falsum esse omnes experimur. Quaecumque indivisibilia sunt, ut Deus, angeli, intelligentiae et animae, noscuntur ex aliarum rerum notione. *Invisibilia Dei a creatura mundi.*»

<sup>2</sup> «Universale in entibus non reperiri; omnia enim singularia sunt. Universale ut cognitum tantum habet esse in intellectu. Chimeram noscimus, ergo est.»

«El alma, como activa, es entendimiento agente; como pasiva, es *intelecto posible*.» (*Anima intellectrix dicitur intellectus possibilis in quantum nata est omnia fieri ad affectionem proprii organi, ab omnibus sensilibus rebus nati affici.*) El *omnia fieri* está tomado en el sentido de Aristóteles.

Hasta aquí el autor fielmente expuesto y comprendido. Apuntemos ahora los resultados de la especulación noológica de la *Antoniana Margaritha*, para que se vea de un golpe la trascendencia de sus afirmaciones.

1.º El único criterio en cuestiones psicológicas es la experiencia interna.

2.º La sensación (bajo este nombre comprende Gómez Pereira las percepciones) no se verifica sin la atención ó animadversión del alma, ni puede confundirse con la impresión ó afección en el órgano. La sensación no nace del objeto y de la facultad sensitiva, sino que es una modificación ó *modus habendi* del alma.

3.º La intelección ó acto de entender no se distingue de la inteligencia, ni ésta de la esencia del alma.

4.º El conocimiento es directo, sin especies ó imágenes intermedias, como lo prueban á una el razonamiento y la experiencia.

5.º No existe un sentido común. La facultad de discernir las percepciones no se distingue de la esencia del alma.

6.º La imaginación ó fantasía es facultad interior y no orgánica ni localizada. Lo mismo la cogitativa ó estimativa.

7.º La memoria es facultad orgánica, y reside en la parte posterior de la cabeza.

8.º La facultad sensitiva y la intelectual no se distinguen más que en grados. El conocimiento principia por la sensación. Así conocemos los objetos externos.

9.º Conocemos los universales por abstracción. Así se forman las ideas de substancia y causa.

10. No hay conocimiento intuitivo.

11. Los universales sólo tienen realidad en la mente.

12. De la noción de los objetos sensibles nos elevamos á la de los indivisibles.

No está, sin embargo, en estas proposiciones la doctrina psicológica completa y definitiva de Gómez Pereira. Lo más curioso anda oculto en el tratado *De animae immortalitate*, que estudiaré luego. Allí veremos que no hay motivos para calificarle de *sensualista*, aunque hasta ahora las apariencias sean fatales.

Como partidario de la *experiencia interna*, figura el autor de la *Antoniana* entre los padres de la moderna psicología, representada especialmente por los escoceses é ingleses. Verdad es que aun en esta parte le precedió Vives. Su tratado *De anima et vita* no es más que el desarrollo de este principio: *Anima quid sit, nihil interest nostra scire: qualis autem et quae ejus opera, permultum, nec qui jussit ut ipsi nos nossemus, de essentia animae sensit, sed de actionibus.... Opera autem omnibus pene sensibus et internis et externis cognoscimus*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *De anima et vita*, pág. 39, lib. 1.

Por eso Vives, en la obra citada, raciocina poco y *observa* mucho. Gómez Pereira, aunque emplea el procedimiento dialéctico contra las teorías escolásticas, basa siempre las suyas en la *observación*.

En la identificación del acto de entender, del entendimiento y de la esencia del alma, precedió el filósofo de Medina á Descartes. *Tria igitur in eo ipso agnoscit Cartesius quod unum idemque esse dixerat: facultatem scilicet cogitandi, cogitationem et ideam*, dice Huet<sup>1</sup>. Para no extremar la semejanza, conviene tener presente que Gómez Pereira no admite ideas al modo cartesiano ni platónico, y que es francamente *nominalista*.

Como adversario de las *especies inteligibles* (invención de los árabes ó de los escolásticos, nunca conocida por Aristóteles<sup>2</sup>, á quien malamente se la achacó Reid), tenía Gómez Pereira por únicos predecesores á los nominales, y especialmente á Durando. De ellos aprendió el gran principio de que «no se han de multiplicar los entes sin necesidad», tan elogiado por Leibnitz<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Censura Philosophiae Cartesianae*, pág. 111.

<sup>2</sup> Vide Hauréau, *Idées-Images en sus Singularités historiques et littéraires* (Paris, 1861). Yerra, sin embargo, el historiador de la escolástica en atribuir á Ockam lo que fué gloria de Durando de S. Pourçain, como noto en el texto.

<sup>3</sup> «Secta nominalium, omnium inter scholasticas profundissima et hodiernae reformatae philosophandi rationi congruentissima est.... Generalis autem regula est qua nominales passim utuntur: entia non esse multiplicanda praeter necessitatem.... quae (sententia) etsi obscurius proposita, huc redit, hypothesim eo esse meliorem quo simpliciore.... Ex hac jam regula nominales deduxerunt omnia in rerum natura explicari