Termina nuestro humanista aconsejando al médico la más detenida observación de las circunstancias personales del enfermo, el cuidado más escrupuloso en la aplicación de los remedios, y la evitación de peligrosos vicios, como la ambición y la avaricia. «*El buen médico*—concluye—*debe tener siempre ante los ojos, no su medro personal, sino el nobilísimo fin de la profesión que ejerce, el cual no es otro que velar por la conservación ó el restablecimiento de la salud humana.*»

* * *

En su *Discurso sobre el sistema del Mecanismo*—Madrid, 1768—D. Andrés Piquer, Médico de Cámara de S. M. y declarado vivista, sigue las huellas del Maestro. Entiende con Boerhave que «la Medicina es *ciencia de hechos,* no vistos casualmente, sino observados con atención y ordenados según el modo, ocasión y tiempo en que los descubre y manifiesta la naturaleza» (9).

«*Conservar la salud y curar las enfermedades:* tal es —escribe Claudio Bernard—el problema que la Medicina ha sentado desde su origen y cuya solución científica persigue *todavía*» (10). La misma idea vivista late en estos meditados párrafos de Renouard:—«Supongamos que un hombre atacado de fiebre intermitente va á consultar á un médico: no vacilará éste en recomendarle el uso del sulfato de quinina, ya sea partidario del órgano, del mono ó del bidinamismo; lo que prueba que estos dogmas fisiológicos son indiferentes al tratamiento de las enfermedades.

Diría yo de buen grado á los fisiólogos y á los patólogos: Observad los movimientos, estudiad las funciones del organismo, procurad descubrir sus leyes, sin inquietaros de que la fuerza que las produzca sea inherente á la materia organizada, ó distinta de ella, lo mismo que los astrónomos observan los movimientos de los astros, estudian sus leyes, sin discutir acerca de la naturaleza de la fuerza que los rige, sin investigar si esta fuerza va unida necesariamente á las masas que mueve, ó está separada de ellas» (11).

VIII

Doctrina física de Vives (continuación). Ideas de Vives acerca de la antropología individual: la Psicología humana.

FUENTES:

A) *De anima et vita, libri tres.* (III, 298-520).
B) *Commentaria in XXII. lib. De Civitate Dei Divi Augustini* (Basileae, M.D.LV.)

Los libros *De anima* de Aristóteles fueron conocidos y estudiados por los Escolásticos desde principios del siglo XIII. Alberto Magno utilizó dos clases de versiones latinas de ese tratado; unas directamente derivadas del griego, otras del árabe, idioma del que tradujo al latín aquellos libros Miguel Escoto. En la Universidad de París, desde 1254, el tratado *De anima* fué objeto de cursos extraordinarios, pero es lo cierto que el estudio de la psicología, á principios del siglo XVI, estaba tan descuidado como el de la metafísica y el de la física (1).

La Psicología vivista está principalmente contenida en los tres libros *De anima et vita.*

El sentido profundamente práctico y positivo de Vives resalta desde las primeras palabras de la dedicatoria. Después de hacer notar, como Pierre Charron en su libro *De la sagesse,* la importancia de los estudios psicológicos, base de los morales — según reconoció ya la antigüedad en el precepto *nosce te ipsum*—expone Vives de esta suerte el objeto y límites de su investigación:—«Quibus de causis

visum est mihi, tanta de re commentari nonnulla, atque eo magis, quòd recentes Philosophi, ut in ceteris disciplinarum argumentis, ita et in isto segniter sunt versati, contenti iis quae essent a veteribus relicta; ipsi vero ne nihil omnino agerent, EAS ADDIDERUNT QUAESTIONES, QUAS TUM EXPLICARE ESSET PROPE IMPOSSIBILE, TUM EXPLICATA NIHIL ADFERRENT FRUCTUS.»

En tres libros divide su obra el filósofo valentino: trata en el primero del alma y de la vida en general; en el segundo del alma racional y sus facultades; en el tercero y último de las pasiones ó afectos. Examinaremos su contenido con el detenimiento que su excepcional importancia merece.

Las cosas—dice Vives—que ni son accidentes, ni por los mismos están envueltas, sólo pueden ser conocidas por nosotros mediante sus operaciones. Tal acontece con el principio de la vida en los seres naturales. Vemos en el mundo sensible ciertos cuerpos inertes, que no se nutren, ni crecen, ni cambian de lugar por propio impulso, sino que permanecen fijos en el punto en que fueron producidos, sin admitir otra modificación que la del acrecentamiento molecular mediante la sucesiva agregación externa. Otros, como los vegetales, se nutren, crecen y se reproducen. Otros, por último, unen á las anteriores propiedades la de moverse por interior impulso. Entre estos seres, hay unos que poseen sentidos internos y externos; otros que se hallan dotados de razón y de entendimiento. Los que sólo gozan de facultad locomotriz no puede decirse propiamente que viven, por lo rudimentario y sencillo de su organización. Categoría superior ocupan los que unen á la sensibilidad la nutrición, el crecimiento y la reproducción, v. gr., los zoófitos. Vienen luego los animales dotados de memoria, inteligencia y sensibilidad, como las aves y los cuadrúpedos; y aparece finalmente el hombre, el sér racional, cuya vida es la más excelente de todas y ocupa un término medio entre las substancias espirituales y las corporales.

Dicho esto, pasa Vives al examen de los diferentes órdenes de vida. Estudia primero la nutrición, crecimiento y reproducción, funciones que pertenecen propiamente al alma

vegetativa, y pasa á considerar las que corresponden á la vida animal. Distínguese ésta de la primera por la sensibilidad. Diferenciados los *sensoria*—órganos ó instrumentos de la sensibilidad—del *sensile*—objeto de la misma—pregúntase Vives: ¿cúales son los elementos de la sensación? Hay en la sensación—dice—dos elementos primordiales: la *fuerza sensitiva—vigor*—, y el *sensorio—sensorium*—ó instrumento del sentido. Pero estos datos sólo determinan la sensibilidad en potencia, y la potencia necesita actualidad, realización, ejercicio sobre algo, para que la sensación resulte. Ese *algo* es el tercer elemento, el *objeto* ó materia de la sensación. Unense, pues, el sentido y lo sensible en el acto de la sensación; pero como se trata de cosas de diversa naturaleza, es indispensable un medio adecuado que las relacione, lo mismo que los huesos, para unirse á la carne, han menester de la materia cartilaginosa que los pone en contacto. Ha de guardar el medio cierta correspondencia con el sentido y lo sensible, por ejemplo, el aire en la audición ó en la visión, y debe haber también alguna proporción ó analogía entre la *fuerza sensitiva* y el *objeto sensible*, si la sensación ha de realizarse.

Sebastián Fox Morcillo, que rarísima vez menciona á Vives, á pesar de seguirle con harta frecuencia en el libro V de su precioso tratado *De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione* (2), entiende también que: *inter obiectum et sensum spacium interponi debet accommodum*, v. gr. sirve de medio la carne en el tacto, la saliva en el gusto, el aire en el olfato, el mismo aire ó el agua en el oído, y el aire lúcido en la visión.

A continuación explana Vives la teoría de cada uno de los cinco sentidos corporales, en la cual, si muchas veces sigue á Aristóteles—*De anima*, lib. II, caps. 7-11—no pocas expone pensamientos muy originales y observaciones en alto grado interesantes.

Adoptando también el plan aristotélico, después de ocuparse en cada uno de los sentidos, trata Vives de algunas generalidades comunes á todos ellos—*de sensibus in genere*.

Ante todo estudia la jerarquía de los sentidos por el or-

den de su aparición, y en este concepto coloca primero el tacto, y en último lugar la vista. Plantea luego la siguiente cuestión, que tanto preocupó á las Escuelas: si hay ó no *especies sensibles*, es decir, representaciones de los objetos sentidos distintas de la sensación, por las cuales venimos en conocimiento de estos objetos. Vives es partidario de la afirmativa: en su opinión es indudable que *algo* viene de los cuerpos á nuestros sentidos, no ya sólo como mera representación, sino aun como parte del objeto mismo en determinadas sensaciones: v. gr., en las del olfato, el gusto, el oído y el tacto. En cuanto á las de la vista, compara Vives las imágenes visuales con las que vemos dibujarse en un espejo cuando ponemos ante él un cuerpo cualquiera. Atiende, pues, nuestro filósofo á la impresión orgánica, y distingue con buen acuerdo la clase de órganos en que se recibe. En cuanto á las representaciones sensibles en general, Vives acepta y reproduce expresamente la teoría aristotélica, según la cual el sentido recibe las formas sensibles sin la materia, como la cera recibe el sello del anillo sin el bronce ó el oro de que el anillo se compone.

Trata luego Vives del valor é importancia de los sentidos, y á seguida presenta una nueva cuestión, la de si es ó no falible el testimonio de aquéllos; cuestión muy discutida antiguamente por Estoicos, Epicúreos y Académicos, y expuesta con toda lucidez y exquisita erudición á últimos del siglo XVI por el ilustre Pedro de Valencia en su precioso opúsculo:—*Academica, seu de iudicio erga verum.* La respuesta de Vives es bien sencilla:—«en mi sentir, no pueden engañarse los sentidos, pero pueden engañar, porque sólo se equivoca aquel que toma lo falso por lo verdadero, y los términos de verdad y de falsedad son conceptos que pertenecen al entendimiento y suponen un juicio que no corresponde á los sentidos, los cuales reciben simplemente la impresión del objeto sin determinación alguna cualitativa.»

Del examen de los sentidos pasa Vives al de la inteligencia. «Así como en el orden de las funciones de nutrición —dice—hay unos órganos para recibir los alimentos, otros para contenerlos, otros para perfeccionar la obra de la digestión y otros, por último, para distribuir en la economía

los productos reparadores, así también en el alma, tanto de los brutos como de los hombres, hay determinadas facultades para recibir las impresiones sensibles—*imaginativa*—para retenerlas—*memoria*—para perfeccionarlas—*fantasía*—y para clasificarlas según fundado asenso ó disenso —*estimativa* ó juicio natural—. Función propia de la imaginación es recoger las impresiones de los objetos externos, á la manera que los ojos corporales recogen las imágenes de lo sensible. La memoria retiene y conserva los perceptos de la imaginativa; la fantasía reúne y separa, combina y elabora nuevamente aquellas impresiones. Agrégase á estas funciones la del sentido que Aristóteles llama *común*, cuya propia misión consiste en darnos á conocer las diferencias entre unas y otras sensaciones, entre unos y otros objetos. La estimativa es la facultad que, partiendo de las impresiones sensibles, mueve al juicio á decidirse por determinada solución.»

Fox Morcillo acepta también el sentido común como «animae sentientis facultas, in anteriori cerebri parte posita *(al revés de la memoria, que se halla en la parte posterior del cerebro)*, qua rerum sensu perceptarum imagines animalia concipiant ac discernant» (3). Gómez Pereira, por el contrario, quizá con mejor acuerdo, rechaza el sentido común como facultad orgánica inferior, y sostiene que la facultad de discernir las percepciones no se distingue de la esencia del alma (4).

»Mediante estas facultades—sigue diciendo Vives—venimos en conocimiento de lo ventajoso y de lo nocivo, de lo útil y de lo inútil. El conocimiento á su vez engendra naturalmente en nosotros aversión ó apartamiento respecto de lo malo ó de lo que nos es contrario, é inclinación hacia el bien ó hacia lo que nos es favorable, y de aquí los movimientos que nosotros denominamos *afectos* y los Griegos *pasiones*.

»Mas todo esto pertenece tanto al hombre como á los brutos. Veamos ahora lo que caracteriza al primero, es decir, lo que concierne á la vida racional (5). La esfera propia de la racionalidad es el conocimiento de lo inmaterial, de lo espiritual—*intelligentia rerum spiritalium*—pero mientras per-

manecemos encerrados en esta cárcel corpórea, la parte menos pura de nuestro sér ofusca con su influjo la claridad del entendimiento y nos arrastra al mundo de los fenómenos. De aquí la lucha entre la mente y la fantasía, la última de las cuales nos impele hacia lo material, mientras aquélla busca lo excelente y supremo.»

Estudiada la vida en general, pasa Vives á investigar su principio—*quid illud sit per quod quidque vivit*—, problema escabroso, lleno de obscuridades, y en cuya solución tanto han trabajado las distintas escuelas filosóficas.

Consecuente con su criterio lógico, después de advertir que el principio vital no puede ser materia, porque la materia es de suyo cosa inerte, mientras que alma, lejos de subordinarse á aquélla, rige sus movimientos y á veces los refrena y contraría, manifiesta Vives la imposibilidad en que nos encontramos de conocer la esencia del alma, pues no cae bajo la jurisdicción de nuestros sentidos. Hemos de contentarnos, por consiguiente, con el conocimiento de las operaciones. He aquí las palabras de Vives, en las cuales se refleja la tendencia moral de todas las investigaciones de nuestro filósofo:—«*Ex his quae diximus, facile est colligere* quid non sit anima, *deinceps vero,* quid sit, *aperiamus; quod quidem fieri non potest recta, id est, ipsa rei essentia denudata, ac velut ob oculos proposita, sed vestitam et quasi depictam, quàm fieri per nos poterit, aptissimis, maximeque propriis coloribus, proponemus, spectandam ex illius actionibus; ipsa enim sub sensus nostros non venit, opera autem omnibus pene sensibus, et internis et externis, cognoscimus. Profecto benignitas Domini Naturae erga nos magnis se undique argumentis profert, quod nobis expedit, et in promptum posuit, et in copia, nullumque est signum evidentius nobis non conducere, quàm remotum esse, rarum, difficile paratu;* anima quid sit, nihil interest nostra scire, qualis autem, et quae eius opera, permultum; *nec qui iussit ut ipsi nos nossemus, de essentia animae sensit, sed de actionibus ad compositionem morum, ut vitio depulso, virtutem sequamur, quae nos eo perducet ubi sapientissimi atque immortales beatissimum aevum degamus*» (6).

Adopta Vives por punto de partida de esta su investigación el concepto de la *effectio* ó forma que determinó en los libros *De prima philosophia.* Allí dijo que toda substancia natural es un compuesto de materia y de forma; que la materia es indeterminada, invariable, la misma en todos los seres, y que la forma específica, concreta y actualiza la realidad material. Dedúcese de aquí que mientras la forma no se une á la materia, no resulta determinación, ni aparece individualidad alguna, y al mismo tiempo se infiere que la *forma,* caracterizando al sér, constituyéndole en naturaleza distinta de las demás, debe ser considerada como el principio en cuya virtud las cosas viven y son lo que son. La piedra es, en efecto, piedra por la forma de tal, el papel es papel por su propia forma, el caballo lo es por idéntica razón, no de otra suerte que yo soy hombre porque mi forma específica es la humana.

Sin entrar, pues, en más agudas disquisiciones acerca de la naturaleza del alma, podemos definirla, dados los antecedentes expresados, del siguiente modo: *el principio activo fundamental que reside en un cuerpo apto para la vida —agens praecipuum, habitans in corpore apto ad vitam—.* Adaptándose, por consiguiente, el principio anímico al cuerpo natural orgánico, perfecciona su realidad, la completa. Por eso dijo Aristóteles con su habitual profundidad que el alma, forma del cuerpo, es en tal concepto la *entelequia* del mismo—σώματος ἐντελέχεια.

Fox Morcillo censura, sin embargo, la definición aristotélica, tachándola de oscura y además de ambigua, porque aun cuando sea verdadera respecto de las almas en general, es deficiente si atendemos únicamente al alma humana, pues al decir que es el acto primero del cuerpo, damos á entender que no es posible separarla de este último, lo cual es falso, ó nos referimos solamente á la parte motriz ó sensitiva, y no á la racional.

Ahora bien, ¿cómo se verifica la unión de estos dos elementos, forma y materia, alma y cuerpo? No son muy precisas, ni muy claras las consideraciones que acerca de esta cuestión expone Vives. Reconoce la imposibilidad de penetrar este misterio de la naturaleza, y se contenta con afirmar que, á pesar de aquella conexión, permanecen distintos

ambos elementos, del mismo modo que la luz, atravesando el aire, lo penetra y vivifica todo sin confundirse con él.

Después de lo dicho, pregúntase nuestro filósofo: ¿es el alma una en el animal y una también en el hombre, ó hay tantas almas en cada naturaleza como funciones? Examinada esta cuestión, que tanto ha preocupado á las escuelas filosóficas, (7) decídese Vives por la opinión de Aristóteles, afirmando que el alma, principio de la vida, lo es también de cada una de sus facultades: nutrición, sensibilidad é inteligencia.

Trata por último Vives de si el alma ocupa ó no un lugar determinado del cuerpo, y sostiene con la filosofía escolástica, que el alma racional está toda en todo el cuerpo y en cualquier parte del mismo; pues siendo aquélla el principio vital, desde el momento en que dejara de informar algún miembro, éste perecería irremisiblemente. El alma, por lo tanto, ve por los ojos, oye por los oídos, de la misma manera que el labrador abre la tierra con el arado, la desmenuza con el rastrillo, la iguala con el rodillo y la cava con el azadón. Sin embargo, en opinión de Vives, el corazón es el instrumento más importante de las funciones anímicas.

Al tratar del alma de los animales afirma incidentalmente el filósofo valentino que los últimos se hallan dotados de cierto grado de inteligencia, variable según su mayor ó menor perfección en la escala zoológica: «*Interiorem cognitionem*—manifiesta—*habent animalia, in qua etiam nota non desunt discrimina, quippe, quaedam non omnibus sunt sensibus praedita, et interiorem cogitationem levissimam sunt sortita, ut nulla videatur esse, sicut insecta, tametsi in quibusdam naturalem providentiam solertiamque admiramur, ut in ape, et formica, et araneo, et bombyce, itaque quod difficilis horum esset discretio, maneant sane in genere animalium, hac distinctione, quod inchoata nominentur; perfecta autem sunt animalia, in quibus sensus sunt quinque, ex quibus colligi est facile, cognitionem aliquam interius insidere.*» Más adelante amplía estos conceptos.

Examinando Vives lo relativo al alma y á la vida del sér racional, dice:—El hombre ha sido creado para la sempiterna felicidad. Siendo este el fin de toda su existencia, ha

de estar provisto de medios para cumplirlo y ha de tener facultad para aplicar tales medios á la realización del expresado fin. En esta facultad estriba la esencia de la *voluntad*. Pero como no puede apetecerse aquello cuya existencia se ignora, resulta imposible que la voluntad se determine á obrar el bien si éste no es previamente conocido; de donde se infiere la necesidad de la existencia de una nueva facultad, la inteligencia—*mens*—. Más aún: el espíritu no permanece siempre entregado á unos mismos pensamientos, sino que suele pasar de unos á otros objetos. De aquí la necesidad de un receptáculo donde se contengan como en depósito las primeras adquisiciones. Esta es la función que desempeña la *memoria*. Tres son, por consiguiente, como las personas de la Trinidad, las facultades primordiales del alma humana. Sin investigar su naturaleza esencial, procuraremos examinar sus respectivas operaciones. *Inteligencia, memoria, voluntad;* he aquí las tres facultades anímicas, dentro de las cuales podemos señalar diferentes grados. Así, en la primera cabe distinguir la simple inteligencia ó *aprehensión*, la *reflexión—consideratio—*, la *reminiscencia —recordatio—*, la *comparación—collatio—*, el *razonamiento —discursus—*, el *juicio*, y la *atención—contemplatio*.

Examina detenidamente nuestro filósofo cada una de estas facultades y determina sus funciones. Define la memoria: *facultas animi, qua quis ea, quae sensu aliquo externo* aut interno *cognovit, in mente continet*, y la distingue del recuerdo—*recordatio*—y de la reminiscencia. Para Vives, los animales, que se hallan dotados de cierto grado de inteligencia, poseen también memoria, aunque no *discursiva* como la del hombre, sino puramente *sensitiva:*—«*est et in recordatione recultus, quum animus insistit in recordatione rei alicuius, multum eam retractans cogitatione, et revolvens, quod recolere nominatur: quae recordatio simplici gignitur intuitu animi in memoria, ea communis est nobis cum belluis, quae autem fit per gradus quosdam, et discursum, a rebus quae ante animum observantur, ad ea quae subterfugerant, hominis est propria qui solus discursu utitur; reminisci a philosophis nuncupatur*» (8).

Dos son las funciones de esta facultad: *aprehensión* y *re-*

tención. Aprehenden fácilmente los que tienen el cerebro húmedo y blando, como los niños, porque entonces se imprimen con mayor prontitud los conceptos y las imágenes (9). Trata luego Vives de las clases de memoria, de las condiciones necesarias para su expedito funcionamiento, y del olvido, deteniéndose después en la teoría de la reminiscencia. La doctrina que acerca de la última expone nuestro filósofo es, en el fondo, idéntica á la desarrollada por Aristóteles en el opúsculo Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, aunque Vives la completa con interesantes observaciones acerca de la importancia del *orden* para la memoria y de la correlación de los recuerdos.

Todas estas facultades sirven á otra superior y más excelente: la *razón*. Tres puntos fundamentales debemos anotar en el capítulo que al examen de esta última facultad consagra Vives:—1.° La distinción entre la *ratio speculativa* y la *ratio practica*. 2.° La teoría de las *informationes naturales*. 3.° La doctrina acerca de la inteligencia de los brutos.

La distinción entre la razón *pura* —*ratio speculativa*— y la razón *práctica* —*ratio practica*— es uno de los más sorprendentes puntos de semejanza que existen entre el criticismo vivista y el kantiano (10). «La razón *especulativa* —dice Vives— tiene por fin la verdad; la razón *práctica*, el bien; la primera termina en sí misma —*prior sistit ibi*—; la segunda trasciende á la voluntad —*altera transit ad voluntatem*»—. «El objeto de la razón *contemplativa* —añade luego— es la verdad; el de la razón *activa*, el bien» (11). Pero la razón especulativa no es simple, sino que interiormente se desdobla en una *ratio speculativa inferior* —el entendimiento ó *mens* en sentido estricto—, cuya función consiste en generalizar las percepciones transmitidas por los sentidos y elaboradas por la fantasía, y otra *ratio speculativa superior*, que se ejercita sobre los conceptos absolutos —*in iis quae sunt seu altiora, seu magis abdita* (12).

Condición indispensable de la actividad racional, tanto especulativa como práctica, es, en opinión de Vives, la existencia de ciertas formas subjetivas *à priori*, que denomina nuestro filósofo *anticipationes seu informationes naturales*. Trató de ellas también en los libros *De prima philosophia*.

Conviene advertir ante todo que las *informationes naturales* de Vives no son ideas innatas, como pudiera sospecharse. Para Vives, que repetidas veces proclamó el origen sensorial de los conocimientos humanos, no podían ser las *ideas innatas* sino una vana quimera, como lo fueron más tarde para Locke. Las anticipaciones ó informaciones naturales «que no aprendimos de los maestros ni de la experiencia, sino que recibimos y sacamos de la naturaleza —*hausimus et accepimus a natura*»—, son á manera de *luz intelectual* que, directamente unas veces é indirectamente otras, nos muestra el camino de lo bueno y de lo verdadero, moviéndonos á la aprobación de las virtudes y á la censura de los vicios. «Lo que dejamos dicho —añade Vives— servirá para resolver la dificultad que Platón presenta en el *Menón* cuando en demostración de que los entendimientos no fueron creados enteramente desprovistos de sabiduría, sino adornados con el conocimiento de las ciencias más elevadas, aduce el siguiente argumento: —«De otra suerte no asentiríamos á los primeros y evidentes axiomas más bien que á sus contrarios, ni los reputaríamos tales desde el momento en que se nos propusieran; del mismo modo que no nos sería posible conocer ó aprehender á un esclavo fugitivo, por bien que le buscáramos, si no le hubiéramos visto antes. Lo que hay de cierto es que nuestro entendimiento no posee erudición alguna con anterioridad á su unión con el cuerpo; pero, desde el instante de su creación, recibió cierta propensión á dirigirse hacia la verdad más bien que hacia el error, y, como resultado de esta inclinación y congruencia, ciertos cánones, fórmulas ó, si se quiere, *semillas de todas las disciplinas* —*disciplinarum omnium semina*—; porque á la manera que en la misma tierra existen los gérmenes de todos los vegetales, gérmenes dotados de propia actividad para desenvolverse, pero fomentados y protegidos por el cuidado de los hombres, así en la mente de cada uno hay principios que son también semilla originaria de todas las artes y ciencias. De donde resulta que nacemos aptos para todo, sin que haya arte ni disciplina alguna cuyo *specimen*, más ó menos tosco, no poseamos, pudiendo luego, mediante la experiencia

y el estudio, perfeccionar y desarrollar aquella semilla.»

Bacon, en el primer libro de su *Novum Organum,* emplea también el término de *anticipationes naturales,* pero las considera producción fortuita y prematura, útil en las ciencias que tienen por base las opiniones y máximas recibidas, pues en tal caso se trata más bien de subyugar los espíritus que las cosas mismas.

Después de las consideraciones expuestas, ocúpase Vives en una cuestión interesantísima que ha sido objeto de las más empeñadas discusiones entre los psicólogos: la de la inteligencia de las bestias. Desechando como de poco valor los argumentos expuestos por Plutarco en su opúsculo: *Que las bestias tienen uso de razón,* y por Lorenzo Valla en su *Dialéctica,* en pro de la racionalidad de los brutos, manifiesta Vives su opinión contraria. No llega Vives, como Gómez Pereira, hasta el extremo de negar el sentimiento á los irracionales, ni los convierte, como Descartes, en meras máquinas provistas de órganos. Reconóceles sensibilidad, fantasía, memoria (13) y hasta cierto grado de inteligencia —*cognitio aliqua* (14)—; pero afirma que están desprovistos de razón. Para Vives, la razón es el progreso discursivo de una cosa á otra —*collationis progressio ab uno in aliud, vel a quibusdam ad aliud, vel alia, ideoque etiam* discursus *nominatur, et* reputatio—, y en tal supuesto no cabe sostener que los brutos posean aquella facultad. «Todos los juicios de las bestias refiérense á cosas singulares. No parten de lo general para descender á lo especial y de aquí á lo singular, ni se apoyan en éste para llegar á los principios universales en seguimiento de la verdad..... más claro: los brutos no comienzan, v. gr., en *A* para pasar á *B,* y por este medio conocer *C;* ni proceden de *A* á *B* para volver de *B* á la primera como cosas conexas y dependientes una de otra, sino que, no agradándoles *A,* buscan otra cosa y dan en *B;* del mismo modo que el perro, cuando busca á su amo ó sigue el rastro de alguna pieza, huele primero tal hombre ó tal vereda, y si el olor le recuerda el de lo que busca, no investiga más, aunque se trate de sujeto distinto de su amo; pero si echa de ver su error, deja el camino que llevaba y toma otro, y luego otro, hasta que da con el verdadero, sin guiarse por discurso alguno.» Además, el carecer por completo los brutos de toda especie de religión, así como el estar desprovistos del don de la *palabra,* no son, ciertamente, leves argumentos en pro de la opinión que sostiene. Añade Vives que las almas de los brutos no sólo son irracionales, sino que además están sujetas á mortalidad —*irrationabiles esse et mortalibus animis praeditae*—.

La doctrina de Vives, corriente entre los filósofos de su época, fué reproducida con alguna exageración á últimos del siglo XVIII por el doctísimo D. Juan Pablo Forner, discípulo, como su tío el sabio médico D. Andrés Piquer, del humanista de Valencia. A juicio de Forner, «los brutos tienen facultad de sentir, pero ajena enteramente de conocimiento *reflexivo,* de manera que aquélla 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..... Los conatos más ó menos vivos del apetito producen las pasiones, que son modificaciones de aquél..... La reminiscencia tiene lugar cuando, sin presencia alguna del objeto, obra el animal como si le tuviera presente, cuyo acto consiste en renovar la imagen en la fantasía por medio de alguna señal externa que tenga conexión con la que se renueva» (15).

De distinto parecer fué Francisco Vallés, el ilustre autor del tratado *De sacra philosophia,* pues creyó necesario conceder á los brutos cierta manera de razón, fundándose en la imposibilidad de separar el sentido de la inteligencia. Bien es verdad que la razón que atribuye Vallés á los brutos es esencialmente distinta de la humana por su naturaleza y por su objeto. Empleando la terminología escolástica, podríamos decir, en opinión de Vallés, que los hombres son racionales *simpliciter,* mientras que los brutos solamente lo son *quodammodo et analogia quadam* (16).

Piquer hizo notar con razón (17) que Pereira no tuvo á los brutos por máquinas, como Descartes, sino que no admitió en ellos sensaciones (18). Pereira, que es un nominalista declarado (19), sigue á Ockam en no distinguir, como distinguen Platón y Galeno, entre el alma sensitiva y la intelectual (20), pues juzga, con gran tino, que al senti-

miento debe seguir el raciocinio; por eso niega la *vis cognoscendi* á los animales, atribuyéndoles solamente: «*quibusdam qualitatibus inductis ab obiectis extrinsecis in partes exteriores illas, quae sensus appellantur, vel aliis accidentibus productis à phantasmatibus reservatis in memorativo loco in alia interiora loca eorundem brutorum, compelli bruta ipsa moveri*» (21).

La opinión de Pereira, satirizada en 1556 por el autor del *Endecálogo contra la Antoniana Margarita*, no fué adoptada en general por los filósofos españoles, aunque la siguiesen más tarde Descartes y Antonio Legrand. Suárez (*De legibus ac Deo legislatore*, I, 3, 7) opina que los brutos poseen inteligencia é instinto, pero no razón ni libertad; Rodrigo de Arriaga, en su *Cursus philosophicus* (22), cree que las almas de los brutos son divisibles; según Isaac Cardoso (23), los brutos carecen de *iuditium* y de *discursus*, guiándose sólo por el *instinto* natural; á juicio del P. Eximeno (24), los brutos sienten, y aun *juzgan y piensan* en las cosas pertinentes al placer y al dolor, teniendo almas espirituales, pero no abstraen otras ideas de las singulares recibidas por los sentidos; para Tosca (25), «anima, seu forma brutorum non est entitas absoluta ab omni materia prima entitative distincta», siendo, en su consecuencia, corruptibles y exentas de potencia cognoscitiva; el doctor Martín Martínez, en su curiosísima *Philosophia scepticа* (26), sigue y refuerza la opinión de Pereira, manifestando que el alma de los brutos es material, y que las bestias «ni son libres con libertad moral, ni física; son unas máquinas necesarias que, según las determinaciones de los corpúsculos ó especies ocurrentes, están precisadas á obrar sin arbitrio ó indiferencia para lo contrario»; por último, Piquer (27) opina que los brutos, dotados de *Psiquis*, sólo poseen puras sensaciones, mientras que el hombre, dotado de *Alma*, posee sensaciones con conocimientos.

En rigor, flaquea por su base el sistema de Pereira y de Martínez. Ambos se dejan llevar de prejuicios. ¿Por qué no le conceden sensibilidad al bruto? Porque entienden que en tal caso sería preciso concederle también racionalidad, espiritualidad é inmortalidad. Y ¿qué inconveniente hay en

esto? Guiémonos por la observación. No ajustemos los hechos á las ideas, sino formulemos éstas en vista de los hechos. Con el mismo procedimiento que Pereira y Martínez emplean, se podría sostener que el hombre no es más que una máquina. ¿Conocemos acaso nuestra esencia? ¿Tenemos acaso conciencia de otra cosa que no sea nuestras operaciones? El sistema de la *harmonía preestablecida*, defendido por Leibnitz, supone, sin ir más lejos, movimiento maquinal en nuestros actos.

En el capítulo sobre el *ingenio*, definido por Vives *fuerza ó poder general de nuestro entendimiento —universa vis mentis nostrae—*, desarrolla el filósofo algunos pensamientos que luego constituyeron la base del famoso libro del doctor Huarte. Basta comparar su obra *Examen de ingenios para las sciencias*, con el mencionado capítulo, para echar de ver la relación á que nos referimos. Sostiene Huarte, como Vives, que el cerebro es el instrumento que naturaleza ordenó para que el hombre fuese sabio y prudente (28); acuden ambos á veces á explicaciones fisiológicas análogas (29); hacen en ocasiones las mismas citas para comprobar idénticos pensamientos (30), é insisten ambos en la importancia de conocer las diferencias de ingenios para aplicar cada uno á la función más en harmonía con sus facultades (31).

Pasando por alto los capítulos referentes á la palabra y á la razón del aprender—*de discendi ratione*—en que Vives vuelve á proclamar el procedimiento analítico-sintético desenvuelto en los libros *De disciplinis* (32), detengámonos en el relativo al conocimiento—*de cognitionibus seu notitiis*.

No expone Vives en lugar alguno de sus obras teoría completa acerca del conocimiento. Al comenzar el capítulo en que ahora nos ocupamos, insiste en el sensualismo peripatético, sosteniendo que «el primer conocimiento y el más sencillo viene de los sentidos; de éste nacen todos los demás» (33). A continuación enuncia de nuevo las bases del método inductivo, y afirma la limitación de nuestras facultades y la consiguiente relatividad de nuestros conocimientos, en estos términos, bien dignos de notarse:—«*modus cognitionis lucisque in assequenda veritate, nostrarum est mentium, non rerum*», aunque no niega la posibilidad de la

inteligencia de las causas, antes bien, reconoce ser esta una nobilísima y excelente investigación (34).

¿Rechaza Vives la teoria escolástica del entendimiento *agente* y *posible?* Alguna vez, en los comentarios á la obra *De civitate Dei* de San Agustín, menciona Vives aquella teoría sin combatirla (35); pero no obstante, al tratar en los libros *De anima et vita* de las facultades y funciones del alma racional, no hace la más remota alusión á semejante doctrina, por lo cual algún escritor ha supuesto con fundamento que nuestro filósofo la rechaza implícitamente. Aunque de un modo expreso no la combate, como victoriosamente lo hizo años después el insigne médico de Medina del Campo en su *Antoniana Margarita,* no era de esperar que aceptase Luis Vives tan fantástica é inútil teoría, dada la sobriedad y sensatez de su criterio filosófico. Vives, que tan bien proclama y tan á menudo practica el principio experimental, no podía contradecirse profesando una doctrina que tan en oposición se halla con los datos de la experiencia, como el citado Gómez Pereira y más adelante la escuela escocesa demostraron.

Según la teoría escolástica, el entendimiento agente abstrae de las representaciones sensibles especies ó ideas que representan los objetos como universales, mientras que el posible recibe esas ideas, las compara, y forma *conceptos.*

Ya en la Edad Media, Durando rechazó la teoría escolástica, pero sólo se combatió fundadamente después del Renacimiento. Cardoso, en su *Philosophia libera,* dice: «Si se supone un doble intelecto ¿por qué no se establece también una doble voluntad, á saber: voluntad agente, que produciría las acciones, y voluntad posible, que las recibiría?» Asimismo combate la teoría Fox Morcillo, en el cap. XXIV del libro V de su tratado *De naturae Philosophia,* aunque no con muy eficaces razonamientos. En cambio la aceptan explícitamente Vallés, en el cap. XXVIII de su *Sacra Philosophia;* Francisco de Toledo, en sus *Commentaria, unà cum Quaestionibus, in tres libros Aristotelis De anima* (Compluti, 1582) y Rodrigo de Arriaga, en su *Cursus philosophicus.*

Realmente, la teoría escolástica toca por modo inmediato á dos cuestiones trascendentales de la Filosofía:

A) ¿Cómo se verifica el conocimiento?

B) ¿Cómo, afirmando que todo conocimiento depende de un dato experimental, decimos que puede la inteligencia formar conceptos universales y necesarios de las cosas?

La primera cuestión admite tres distintas soluciones:

a) La solución representativa *(El conocimiento es una representación).*

b) La solución del conocimiento *inmediato. (Conozco directamente y sin intermediario alguno).*

c) La solución escéptica. *(No sé cómo conozco.)*

La primera es la sostenida por los Escolásticos, por Descartes, por Leibnitz y por Kant, y llevada á sus últimas consecuencias por Schopenhauer. En ella comulga en cierto modo Vives. Su consecuencia necesaria es el materialismo (la doctrina epicúrea sobre el conocimiento, reproducida por Lucrecio), cuando se entiende que la representación es fiel, ó el idealismo, cuando se juzga que no lo es, cuando se cree que las cosas que percibimos no son tales como las percibimos (Vives, Kant, Schopenhauer). Los argumentos de Hamilton no tienen vuelta de hoja: «una de dos—dice:—ó la modificación mental de que se supone tenemos exclusivamente conciencia en la percepción *representa* (es decir, nos da á conocer mediatamente) la realidad de un mundo exterior, ó no la representa. La última hipótesis es una declaración de idealismo. En cuanto á la primera, hay esta alternativa: ó el espíritu *conoce* la realidad de lo que representa, ó no la conoce. Si la conoce, la hipótesis en cuestión se destruye por sí misma al destruir la razón de su utilidad..... Si no la conoce, hay que suponer que el espíritu está ciegamente determinado á representar, y á representar *verdaderamente,* la realidad que no conoce» (36).

La segunda solución es la sostenida por Reid, para quien todo conocimiento es inmediato y directo, y, de un modo menos amplio (en cuanto admite la representación tratándose de la imaginación y de la memoria), por William Hamilton. En España ha defendido también esta teoría el señor Menéndez y Pelayo.