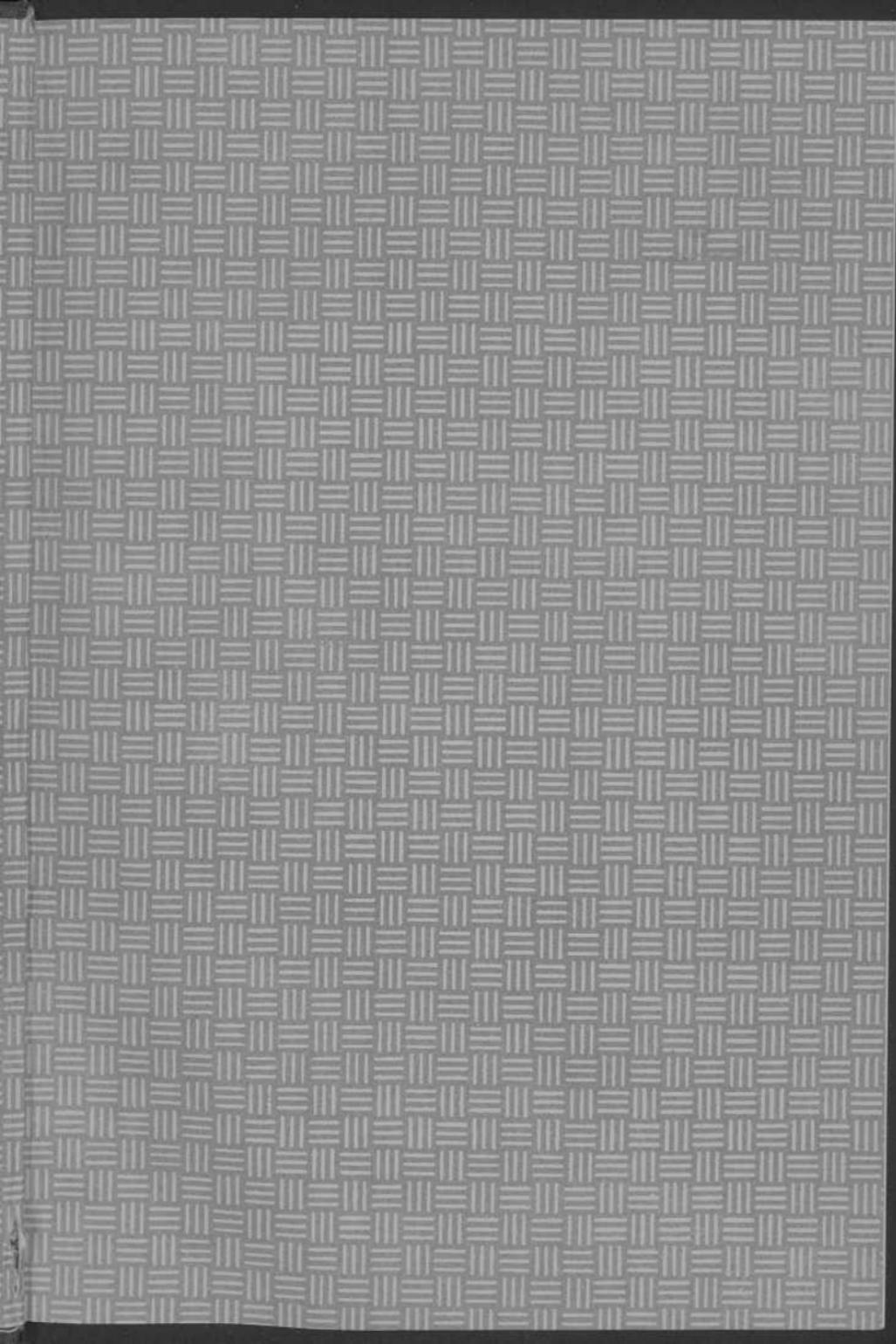


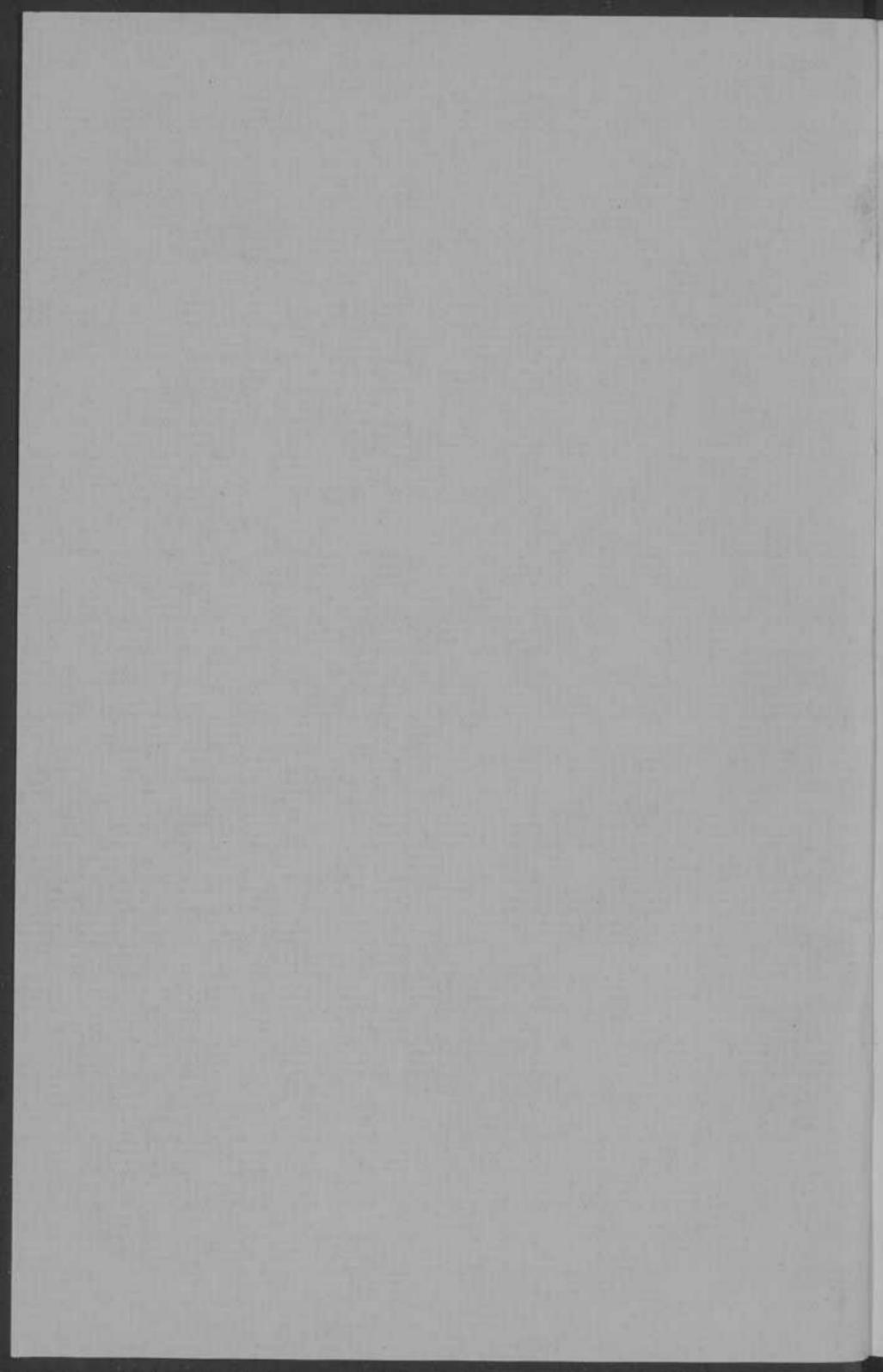
BALMES
FILOSOFÍA
FUNDAMENTAL
Tomo II



Obras Completas XVII

190





FILOSOFÍA FUNDAMENTAL

II

OBRAS COMPLETAS
del
Dr. D. JAIME BALMES, Pbro.

Primera edición crítica
ordenada y anotada
por el
P. Ignacio Casanovas, S. J.

VOLUMEN XVII

BIBLIOTECA BALMES
Durán y Bas, 11. Barcelona
MCMXXV

R.- 508

R-26

FILOSOFIA FUNDAMENTAL

por el
Dr. D. Jaime Balmes, pbro.

Tomo II

B.P. BURGOS
N.R. -----
N.T. 127998
C.B. -----
----- 19413 ----- -----



BIBLIOTECA BALMES
Durán y Bas, 11. Barcelona
MCMXXV

Es propiedad de la BIBLIOTECA BALMES.

Imprimi potest. Ioannes Guim, S. I.
PRAEP. PROV. ARAG.

Nihil obstat. Francisco Faura, CANÓ-
NIGO LECTORAL.

Imprimatur. Barcelona, 5 de enero de
1925. EL VICARIO GENERAL, Pascual
Llópez. Por mandato de Su Sría.,
Lic. Salvador Carreras, Pbro. SE-
CRETARIO CANC.

LIBRO SEGUNDO

DE LAS SENSACIONES

CAPÍTULO I

La sensación en sí misma

SUMARIO. — Qué es la sensación. Juicio que la acompaña. Escala de los seres sensibles. La sensibilidad y la inteligencia. Perfectibilidad de la sensación. Su límite. Una consecuencia importante contra un error de nuestra época. Lo que se comprende en la palabra sensación. Naturaleza de este fenómeno. Sensibilidad de los brutos. Nobleza de las facultades sensibles. La idea del yo aplicada a los seres sensitivos. La sensación y la conciencia directa. Representaciones y afecciones.

1. La sensación, considerada en sí, es una mera afección interior; pero va casi siempre acompañada de un juicio más o menos explícito, más o menos notado por el mismo que siente y juzga.

Veo dos molduras a una distancia conveniente: no descubro entre ellas ninguna diferencia. Aquí hay dos cosas:

1.^a Esa afección interior, o apellídese como se

quiera, que llamamos *ver*. En cuanto a esto, no me cabe ni puede caberme duda. Podré estar despierto o dormido, en sano juicio o demente; podrán ser las molduras semejantes o desemejantes, y hasta existir o no existir; pero en cualquiera de dichas suposiciones, dentro de mí pasa esta representación que llamo *ver las molduras*.

2.^a Juzgo que en realidad, a más de la afección que experimento, existen las dos molduras, están colocadas enfrente de mí y son ambas de relieve. En esto cabe error: por ejemplo, si duermo, si deliro; si en vez de tenerlas delante las tengo a la espalda, y me hace ilusión un espejo que me las refleja; si no hay más que un papel colocado detrás de un vidrio cuya construcción es a propósito para que reciba mi retina la misma impresión que con la presencia del objeto; o si, no habiendo ninguna de dichas ilusiones, un pintor hábil ha dado al lienzo la misma apariencia que si fueran de relieve; o siendo la una de perspectiva, no lo es la otra.

De esto se infiere que, existiendo el mismo hecho interno que se llama *sensación*, pueden suceder los casos siguientes:

- 1.^o Que no haya nada en lo exterior.
- 2.^o Que haya las molduras, pero colocadas en distinta posición.
- 3.^o Que haya un objeto exterior, pero no las molduras.
- 4.^o Que éstas existan, pero que sean ambas planas, o una de relieve y otra plana.

Este resultado conduce a una consecuencia eviden-

te, y es, que la *simple* sensación no tiene una relación necesaria con el objeto externo; pues ella puede existir, y existe en efecto muchas veces, sin objeto real.

Esta correspondencia entre lo interno y lo externo es de la incumbencia del juicio que acompaña a la sensación, no de la sensación misma.

Si los brutos objetivan las sensaciones, como es muy probable, el instinto suplirá en ellos el juicio, o se hallarán en el mismo caso que el hombre antes del uso de las facultades intelectuales.

La sensación, pues, considerada en sí, no atestigua: es un hecho que pasa en nuestra alma; si, efectivamente, ha habido acción de un objeto externo sobre nuestros órganos, y si este objeto es tal como parece, no le toca el discernirlo a ella, que es una afección de nuestro ser, un hecho simple, nada más.

2. Figurémonos un animal reducido al solo sentido del tacto, y aun éste no desarrollado como en nosotros, sino circunscrito a pocas y groseras afecciones, como las de caliente o frío, húmedo o seco, y comparémosle con la sensibilidad humana. ¡Qué inmensa distancia! La sensibilidad en dicho animal está en los confines de lo insensible, y en el hombre se acerca ya a la región de la inteligencia; su representación sensible es tan extensa y variada, que reproduce en lo interior todo un mundo, y podría reproducir otros infinitos. Nosotros nos hallamos en el grado más alto de la escala, al menos en lo sujeto a nues-

tra observación: ¿quién es capaz de señalar el más elevado posible?

3. Por desplegada o perfecta que se suponga la sensibilidad, dista mucho de la inteligencia, y permanece siempre separada de la misma, como de una facultad de especie diferente. Por cuya razón, aun cuando supongamos que las facultades sensitivas sean capaces de una perfectibilidad indefinida, no se infiere de esto que pudiesen elevarse jamás a la esfera de la inteligencia propiamente dicha. Esta perfectibilidad sería en un orden diverso, que nunca podría confundirse con el de los seres intelectuales. Si suponemos que un color se perfecciona hasta lo infinito, jamás llegará a ser un sonido, o un sabor o un olor, y viceversa. ¿Por qué? Porque la perfectibilidad está circunscrita al orden respectivo; de la propia suerte, y con más razón, por más que la facultad sensitiva se perfeccionase, jamás llegaría a ser inteligencia.

Esta observación es importante para prevenir uno de los errores más funestos de nuestra época, que consiste en mirar el universo como el resultado de una fuerza misteriosa que, desplegándose con un movimiento espontáneo, pero necesario y continuo, va engendrando los seres y elevando sucesivamente las especies con una perenne transformación. Así, la mayor perfección del organismo vegetal produciría las facultades animales; éstas, perfeccionándose, se convertirían en sensitivas; y a medida que irían progresando en el orden de las sensaciones se acer-

carían a la región de la inteligencia, que al fin podrían alcanzar. Con este sistema tiene no poca analogía el que hace del pensamiento una sensación transformada: con él queda borrada la línea divisoria entre los seres inteligentes y los no inteligentes; las sensaciones de la ostra podrían irse perfeccionando hasta convertirse en una inteligencia superior a la de Bossuet o Leibniz; el desarrollo de las facultades del hombre estatua sería un emblema del desarrollo del universo.

4. Ya se ha podido notar que al presente hablo de la facultad sensitiva en sí misma, prescindiendo de sus relaciones con los objetos externos; y por lo mismo comprendo en la palabra *sensación* todas las afecciones de los sentidos, ya sean actualmente producidas, ya recordadas, ya imaginadas, es decir, todas las afecciones, en toda la extensión de la escala, desde que hay conciencia directa de las mismas, o están presentes al ser que las experimenta, hasta que se llega al límite en que comienza la inteligencia propiamente dicha.

No es posible tirar aquí la línea divisoria entre lo sensible y lo inteligente; esto exige extensas y profundas consideraciones sobre la sensación comparada con la idea, lo que no corresponde a este lugar; pero bueno será haber señalado la existencia de esta línea para que no haya confusión en una materia delicadísima y en la que no se yerra sin consecuencias trascendentales.

5. ¿En qué consiste la sensación? ¿Cuál es su naturaleza íntima? Sólo sabemos que es una modificación de nuestro ser, y nos es imposible explicarla. Todas las palabras no bastan para dar idea de una sensación a quien no la experimenta; el ciego de nacimiento estaría oyendo cuanto han dicho y escrito los filósofos sobre la luz y los colores, sin poder imaginarse lo que son los colores y la luz.

En esto no cabe otra enseñanza que la experiencia; de suerte que, si suponemos un hombre con una alteración de sentido tal que lo verde le parezca constantemente amarillo y lo amarillo verde, no saldrá jamás de su equivocación a pesar de un continuo trato con los demás hombres; y no llegará nunca a sospechar que durante toda su vida ha estado empleando las dos palabras, verde y amarillo, tomándolas en sentido diferente del que les daban los otros.

6. Por analogía, y hasta por inclinación natural, creemos que los brutos no son meras máquinas y que tienen también sensaciones. La inmensa escala en que se hallan distribuídos los irracionales manifiesta que la facultad de sentir está esparcida por el universo con una profusión asombrosa y en grados muy diferentes.

Nuestra experiencia se limita al globo que habitamos. ¿Los límites de la vida sensitiva son los mismos que los de nuestra experiencia? Aun con respecto al globo, la observación está circunscrita a lo que permite la imperfección de nuestros sentidos

y de los instrumentos auxiliares. ¿Hasta qué punto se prolonga la cadena de la vida? ¿Dónde está el término? En los seres que tenemos por inanimados ¿hay alguna participación de esa facultad misteriosa? ¿Se compondrá el universo de un conjunto de mónadas dotadas de cierta percepción, como pretende Leibniz? Esto es una hipótesis destituida de fundamento; pero siendo tan limitados nuestros medios de observación, andemos con mesura al señalar un límite a la región de la vida.

7. Comúnmente se habla de la facultad de sentir cual de una cosa de un orden muy inferior; así es, en efecto, si se la compara con las facultades intelectuales; pero esto no quita que, considerada en sí, sea un fenómeno admirable, capaz de asombrar y confundir a quien medite sobre él.

¡Sentir!... Con esta sola idea se da un salto inmenso en la escala de los seres. ¿Qué es lo insensible comparado con lo sensible? Lo insensible es, mas no experimenta que sea; nada hay en él, sino él mismo; lo sensible experimenta que es, y hay en él algo más que él mismo, todo cuanto él siente, todo cuanto se representa en él. Lo insensible, aun rodeado de seres, está en completo aislamiento, en la soledad; lo sensible, aun solo, puede estar en un mundo de representaciones de variedad infinita.

8. La idea del *yo* es aplicable en cierto modo a todo ser sensitivo; pues no se concibe la sensación sin un ser *permanente* que experimenta lo *transitorio*;

es decir, sin un ser *uno*, en medio de la *multiplicidad*. Todo ser sensible, si fuese capaz de reflexión, podría a su manera decir: *yo*, porque de todos se verifica que es *uno mismo* el ser que experimenta la *variedad* de sensaciones. Sin este vínculo, sin esa unidad, no hay *un* ser sensible, sino *sucesión* de sensaciones, como fenómenos inconexos del todo.

9. No hay sensación sin conciencia directa; pues que, no siendo ésta otra cosa que la misma presencia del fenómeno al ser que lo experimenta, sería contradictorio el decir que se siente sin conciencia. Una sensación experimentada es una sensación presente; no se concibe, es un absurdo, una sensación no presente, es decir, no sentida (véase lib. 1.º, § 226) [volumen XVI].

10. Toda sensación trae consigo presencia, o sea, conciencia directa, mas no representación. Ésta es una distinción que me parece de importancia. Las sensaciones del olfato, del sabor, del oído no son representativas: son inmanentes en sí y en su objeto; esto es, que un ser que las experimentase podría creerse encerrado dentro de sí propio, y en una soledad absoluta, sin relación con otros seres; pero el tacto y sobre todo la vista son de suyo representativos, envuelven relación a objetos; y aunque el ejercicio de ellos sea inmanente incluyen, no obstante, alguna relación a otros seres, y no como a simples *causas* de la afección interna, sino como a *originales* representados en la sensación.

La clase de seres sensibles dotados de facultad representativa parece de un orden muy superior a los demás; entonces hay no sólo conciencia en el ser, sino también una fuerza misteriosa por la cual ve dentro de sí un mundo entero.

11. ¿Cuál es el grado más perfecto de la vida sensitiva? ¿Cuál el más imperfecto? No pudiendo juzgar de estas cosas sino por experiencia y por analogía, nada se puede responder a dichas cuestiones. Pero atendida la inmensidad de la escala que la experiencia nos pone a la vista, podemos conjeturar que la naturaleza es mucho más rica de lo que nosotros nos imaginamos. Dejémosle sus profundos arcanos y contentémonos con sospechar que existen.

CAPÍTULO II

La materia no puede sentir

SUMARIO.—Existencia de seres distintos de la materia. Para demostrar su insensibilidad no necesitamos conocer su esencia. Demostración. El alma de los brutos. Su naturaleza. Su destino. Su anonadamiento y su duración. Conjeturas sobre estas dos opiniones.

12. El fenómeno de la sensibilidad nos revela la existencia de un orden de seres distintos de la materia. La organización material, por perfecta que se la suponga, no puede elevarse a la sensación; la materia es de todo punto incapaz de sentir; por manera que el absurdo sistema del materialismo es insuficiente para explicar no sólo los fenómenos de la inteligencia, sino también los de la sensación.

Poco importa que nosotros no sepamos en qué consiste la naturaleza íntima del ser sensible ni aun de la materia; bástanos conocer propiedades que les son esenciales para poder inferir con toda seguridad que pertenecen a órdenes totalmente distintos. No es verdad que sea necesaria la idea cabal de la esencia de dos cosas para demostrar que tienen entre sí abso-

luta contradicción; mil veces consideramos dos figuras geométricas cuya propiedad constitutiva nos es desconocida, y, sin embargo, no dejamos de ver que son muy diferentes y que es imposible que la una sea la otra.

La materia, opínese como se quiera sobre su propiedad constitutiva, es por necesidad un ser compuesto: una materia sin partes no es materia. Un ser compuesto, aunque pueda decirse *uno*, en cuanto sus partes tienen entre sí unión y conspiran a un mismo fin, es siempre un conjunto de muchos seres; pues que las partes, por estar unidas, no dejan de ser distintas. Si la sensación perteneciese a un ser compuesto, lo sensible no sería un ser solo, sino un conjunto de seres; es así que la sensación pertenece esencialmente a un ser *uno*, y no se la puede dividir sin destruirla, luego ningún ser compuesto es capaz de sensación; luego la materia, por más bien organizada que se la suponga, no puede sentir.

Observando lo que sucede en nosotros, y discutiendo por analogía con respecto a otros seres sensibles, podemos notar que entre la variedad de sensaciones hay un ser solo que las percibe; el mismo ser es el que oye, el que ve, el que toca, el que huele, el que saborea; el mismo ser es el que recuerda estas sensaciones cuando han desaparecido, el que las busca cuando le son agradables, el que las huye si le son ingratas, el que goza con las primeras, el que sufre con las segundas; esto entra en la idea de ser sensible; por manera que si en los brutos no hubiese ese sujeto *común* de todas las sensaciones, *uno* en me-

dio de la multiplicidad, *idéntico* entre la diversidad, *permanente* debajo de la sucesión, no serían seres sensibles tales como nosotros los concebimos, no sentirían propiamente hablando, pues que no hay sensación tal como aquí la entendemos, cuando no hay un ser al cual afecta, un ser que la percibe.

Si fingimos un flujo y reflujo de sensaciones sin ningún vínculo, sin un ser único que las experimente, lo que nos resulta no es un ser sensible, sino un conjunto de fenómenos, de los cuales cada uno por sí solo nos presenta la misma dificultad que todos reunidos; es decir, la necesidad de un ser que le experimente.

13. Tomemos un compuesto de dos partes, A y B, y veamos si se puede lograr la sensación de un sonido por ejemplo. Si ambas partes sienten, o ambas sienten todo el sonido, o cada cual una porción de él; si ambas le sienten por entero, una de ellas está de sobra, pues que no tratamos más que de explicar la realización del fenómeno, que ya se verificaría con una sola. Si cada parte siente, no el sonido por entero, sino una porción de él, tenemos el sonido dividido. ¿Y qué es la división de un sonido?

Además, aun hecha la imaginaria división de sonido, tampoco nos resulta explicado el fenómeno; porque la parte del sonido sentida por A no será sentida por B; luego jamás podrá resultar una sensación completa.

¿Fingiremos que A y B se ponen en relación, comunicándose recíprocamente la parte que les co-

rresponde? Pero en tal caso tendremos que A siente todo lo suyo, y además lo que la comunica B; entonces, ¿a qué viene la B si A lo siente todo? ¿Por qué no poner toda la sensación primitiva en A? Salta a los ojos que dicha comunicación es una hipótesis disparatada, pues que con ella resultaría que para formar la sensación total sería indispensable una sucesiva comunicación de las partes entre sí, y que cada una sintiese lo propio y lo que la transmitiesen las demás, formándose de este modo, no una sensación sola, sino cuantas partes hubiese, y resultando no un ser sensible solo, sino en número igual al de las partes.

Esta hipótesis de la comunicación al fin viene a parar a la admisión de nuestro sistema; pues que reconoce la necesidad de la unidad para constituir la sensación. ¿Por qué se comunicarían las partes lo que respectivamente hubiesen sentido? Porque no de otro modo podría constituirse la sensación total, y de esta suerte se haría recibir a cada parte lo que de sí misma no tenía. ¿Y con qué objeto? Para que cada una lo sintiese todo; luego la sensación necesita estar toda en un solo sujeto; luego, al paso que se niega la unidad, se la reconoce necesaria.

14. Estas partes A y B, o serían simples o no; si fueran simples, ¿a qué empeñarse en sostener el materialismo, si al fin se había de llegar a seres simples? Decir que la sensación es un efecto de la organización, y, sin embargo, ponerla en un ser simple, es una contradicción manifiesta; porque lo simple no puede estar organizado; no hay organización

cuando no hay partes organizadas. Si se admite el ser simple y en él se pone la sensación, entonces la organización será, si se quiere, un medio, un conducto o una condición indispensable para la realización del fenómeno; pero no será ella el sujeto de éste, sino el ser simple. Si las partes no son simples, estarán compuestas de otras; en cuyo caso se podrá preguntar de ellas lo mismo que de las primeras; habiéndose de llegar a seres simples o proceder hasta lo infinito. Si se admite este proceso, el ser sensible no será uno solo, sino infinitos, y las dificultades que teníamos con solas dos partes A y B se multiplicarán hasta lo infinito, resultando en cada ser sensible, no uno, sino infinitos, y en cada sensación, no una, sino infinitas.

15. Surge aquí una dificultad gravísima. Si la materia es incapaz de sentir, el alma de los brutos no es materia, si es inmaterial, es espíritu, lo que no se puede admitir.

Esta dificultad se desvanece fijando bien el sentido de las palabras. No es lo mismo un ser inmaterial que un espíritu; todo espíritu es inmaterial, pero no todo ser inmaterial es espíritu. Inmaterial significa negación de la materia; espíritu significa algo más; pues que por esta palabra entendemos un ser simple dotado de inteligencia y de libre albedrío. El alma de los brutos será, pues, inmaterial sin que sea espíritu.

Dicen algunos: Lo que no es cuerpo es espíritu, no hay medio entre estas dos clases de seres. ¿Por

qué? ¿En qué se funda tamaña seguridad? Si se dijese que no hay medio entre lo material e inmaterial, se diría bien; porque, efectivamente, no hay medio entre el sí y el no; cualquier cosa es o no es; pero en la idea de espíritu entra mucho más que simple negación de materia: entra la idea de un principio activo, inteligente y libre.

16. Pero entonces se dirá: ¿En qué consiste la naturaleza del alma del bruto? Y yo preguntaré: ¿En qué consiste la naturaleza de la mayor parte de las cosas que se nos ofrecen? Esta naturaleza ¿la conocemos en sí o en sus actos? Nuestra misma alma ¿la vemos acaso intuitivamente? ¿Por ventura no la conocemos por los actos de que tenemos conciencia? Pues bien; de un modo semejante conocemos el alma sensitiva por sus actos, esto es, por el sentir; conocemos que no es materia, porque la materia es incapaz de sensación; y a la manera que de nuestra alma sabemos que es un ser simple, principio activo dotado de inteligencia y libertad, podremos decir que el alma de los brutos es un ser simple dotado de la facultad de sentir y de instintos y apetitos en el orden sensible.

Yo no sé lo que es este principio activo considerado en sí; pero sus actos me le revelan como una fuerza superior a los cuerpos; como una de tantas actividades que vivifican la naturaleza. Esa fuerza vivificante la encuentro en una porción de materia admirablemente organizada, y cuya organización conspira a un fin, que es el ejercicio armónico de las fa-

cultades de ese viviente que llamamos animal; el no saber lo que es esa fuerza en sí misma no me impide el afirmar su existencia, ya que los fenómenos me la revelan de una manera incontestable.

17. ¿Cuál será entonces el destino de esas almas o de esas fuerzas vitales, en destruyéndose la organización que ellas vivifican? ¿Se reducirán a la nada, ya que no pueden descomponerse por no constar de partes? ¿Continuarán existiendo, esperando que les toque el turno de presidir a una nueva organización? Aquí hay varias cuestiones que es bueno deslindar para examinarlas luego por separado.

Si el alma de los brutos no consta de partes, no puede perecer por desorganización; no se desorganiza lo que no está organizado, y no lo está lo que no tiene partes organizables.

De esto se infiere que el alma de los brutos no puede perecer por corrupción propiamente dicha, pues que así se ha de verificar de todo ser que no esté compuesto de materia. No veo que bajo este aspecto pueda ofrecerse ninguna dificultad; pero la cuestión no está resuelta sino en su parte negativa, pues hasta aquí sólo sabemos que el alma de los brutos no se corrompe o no muere por descomposición; fáltanos saber qué se hace de ella. ¿Se anonada? ¿Continúa existiendo? Y en tal caso, ¿de qué manera? Éstas son cuestiones diferentes.

Ante todo conviene advertir que aquí caben conjeturas, más bien sobre la posibilidad que sobre la realidad; la filosofía puede hacernos columbrar lo

que puede haber, mas no lo que hay; pues la realidad no puede sernos conocida sin la experiencia, y ésta nos falta en el caso presente. En buena filosofía, cuando se pregunta lo que hay en este punto, la mejor respuesta es: No lo sé; cuando se pregunta qué es lo que puede haber, entonces entra el raciocinio fundado en los principios generales y muy particularmente en la analogía.

18. Suele decirse que nada se aniquila; esta proposición ha menester explicaciones. ¿Qué significa aniquilarse? Dejar de ser, sin que reste nada de lo que antes había; si se desorganiza un cuerpo, deja de ser como cuerpo organizado, pero la materia resta; no hay, pues, aniquilamiento. ¿Es verdad que nada se aniquila? Según algunos, es preciso distinguir entre substancias y accidentes; como estos últimos son una especie de seres incompletos, no hay inconveniente en que dejen de ser sin que reste nada de ellos, pero en esa desaparición no habrá aniquilamiento propiamente dicho; así vemos que las cosas se transforman continuamente, es decir, que padecen una sucesión de accidentes, los cuales dejan de existir cuando la cosa deja de ser modificada de la manera respectiva. En cuanto a las substancias, si dejasen de ser habría verdadero aniquilamiento; pero esto no se verifica porque ninguna substancia se aniquila. Así piensan algunos; ignoro lo que hay de verdad en este sistema, pues no sé cuál es el fundamento sólido en que puede estribar. Si hay una substancia destinada a un objeto, en cesando éste ¿por

qué no podría aniquilarse? Un ser criado necesita continuamente de la acción conservadora del Ser creador; por lo cual se dice que la conservación es una creación continua; cuando cese el objeto a que se destina la substancia criada, ¿qué inconveniente habrá en que se aniquile? No veo que esto repugne ni a la sabiduría ni a la bondad de Dios; cuando un artífice tiene un instrumento que deja de servir lo desecha o lo inutiliza: esto en Dios equivaldría a quitar la acción conservadora, y en la criatura, a reducirse a la nada; si no repugna a la sabiduría y bondad de Dios el que un ser organizado se desorganice o deje de existir como ser organizado, ¿por qué les repugnará el que una substancia deje de existir en habiendo cumplido el objeto al cual estaba destinada? De esto se infiere que no sería contrario a la sana filosofía el sostener que las almas de los brutos se reducen a la nada.

19. Pero supongamos que no se quiera acudir al aniquilamiento; ¿hay algún inconveniente en que continúen en su existencia? Si lo hay, no lo alcanzo.

¿Para qué servirían? No lo sé; pero es lícito conjeturar que, absorbidas de nuevo en el piélago de la naturaleza, no serían inútiles. Tampoco sabemos a qué sirven muchos otros seres, y, no obstante, ni por eso negamos su existencia, ni ponemos en duda su utilidad. ¿Quién nos ha dicho que la fuerza vital que reside en el bruto no haya de tener ningún objeto en destruyéndose la organización que ella animaba? La

destrucción de una planta ¿acarrea por ventura la extinción de todas las fuerzas vitales que en ésta residen? Y esas fuerzas, por no ejercer su acción sobre el ser organizado que se acaba de destruir, ¿dejan por ventura de ser útiles en el misterioso laboratorio de la naturaleza? ¿Quién nos ha dicho que una fuerza vital no puede ser útil sino ejerciéndose sobre un objeto de nuestra observación? ¿Quién nos ha dicho que en los arcanos de la naturaleza las fuerzas vitales no obran en sentidos muy diferentes, muy varios, y que los efectos de su actividad no se presentan de maneras muy diferentes, según las circunstancias en que se encuentran, todo con arreglo a las leyes establecidas por la sabiduría infinita? La magnífica profusión con que están esparcidas las materias seminales, el sinnúmero de gérmenes que por todas partes descubrimos, esa inmensa cantidad de materia susceptible de transformación y asimilación en el viviente, los misterios de la generación en el reino vegetal y animal, ¿todo esto no nos indica que hay derramadas por el universo un sinnúmero de fuerzas vitales que ejercen su actividad de manera muy varia y en una escala de extensión asombrosa? ¿Quién nos asegura que un mismo principio vital no pueda presentar fenómenos muy diversos según las condiciones a que está sometido? El que reside en la bellota ¿no es el mismo de la corpulenta encina que ha desafiado el ímpetu de los huracanes durante algunos siglos? Si la experiencia no lo atestiguase, ¿quién sería capaz de sospechar que el principio vital de un gusano informe y asqueroso es el mismo de una bellisi-

ma mariposa? Véase, pues, cómo no es contrario ni a la razón ni a la experiencia el suponer que el alma de los brutos, esa fuerza vital que en ellos reside, sea lo que fuere, continúa después de destruída la organización de su cuerpo, y que, absorbida de nuevo en los tesoros de la naturaleza, se conserva en ellos, no como un ser inútil, sino ejerciendo su actividad en diferentes sentidos según las condiciones a que se halle sujeta.

NOTA. — La inmaterialidad del alma de los brutos no es un descubrimiento de la filosofía moderna: los escolásticos la conocieron también y llevaron sus ideas sobre este punto hasta afirmar que ningún principio vital era cuerpo. En este sentido enseñaban que aun el principio de vida de las plantas, o sea su alma, era una cosa superior al cuerpo. Santo Tomás (pars 1.^a, quaest. 75, art. 1) busca en general si el alma es cuerpo: «*Utrum anima sit corpus*», y dice lo siguiente:

«Respondeo dicendum, quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere, quod anima dicitur esse *primum principium vitae*, in iis quae apud nos vivunt. Animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes, vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse, et secundum, hoc animam aliquod corpus esse dicebant. Huius autem opinionis falsitas, licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim, quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis, et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis: sed *primum principium vitae* dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali; tamen non

potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim, quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae, convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus eius, *Anima igitur quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus*, sicut calor qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.»

A pesar de esta doctrina, podía quedar todavía alguna duda sobre si en el alma, aunque no fuera cuerpo, entraba la materia como un principio componente; y así es que pregunta el santo Doctor (pars 1.^a, quaest. 75, art. 5) si el alma se compone de materia y forma, y responde que no; y esto, hablando del alma en general, en cuanto es principio de vida, prescindiendo de que sea intelectual o no. He aquí sus palabras:

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

Aunque los pasajes anteriores son bastante explícitos, hay otro que todavía lo es más, donde afirma expresamente que las almas de los animales perfectos son indivisibles absolutamente, de suerte que la división no puede convenirles ni *per se* ni *per accidens*. Se propone la cuestión (pars 1.^a, quaest. 76, art. 8) de si el alma en general está toda en cualquiera parte del cuerpo, y responde que sí, distinguiendo entre la totalidad de esencia y la cuantitativa; y dice lo siguiente:

«Sed forma quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et *praecipue animalium perfectorum*, non equaliter se habet ad totum et ad partes; unde *non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis*. Sic ergo totalitas quantitativa, non potest attribui animae, nec per se nec per accidens. Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se, convenit formis.»

Según parece, esta doctrina de Santo Tomás encontraba oposición en algunos que no podían concebir cómo podía ser *inextensa* el alma de los brutos; creyendo que la *inextensión* era exclusiva propiedad del alma intelectual. De esta objeción se hace cargo su comentador el cardenal Cayetano, y defiende resueltamente con Santo Tomás que las almas de los brutos son *inextensas*.

Por las palabras del sabio cardenal se echa de ver que entendía la doctrina de Santo Tomás, sobre la indivisibilidad del alma de los brutos, con todo el rigor de los términos, pues que se propone la objeción del modo siguiente:

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

En la solución de la dificultad, lejos de apelar a interpretaciones del texto, reconoce abiertamente la indivisibilidad del alma de los brutos, y trata con cierto desdén a los que opinaban en contrario:

«Ad secundum dubium dicitur, quod doctrina hic tradita, *est quidem contra modernorum communem phantasiam, sed non contra philosophicas rationes, parum est autem de horum auctoritate curandum*. Cum autem dicitur, quod sine ratione hoc est dictum, respondetur quod ratio insinuata est a posteriori, quia scilicet diversam totaliter habet habitudinem ad totum et partem ipsa forma ex propria ratione. Si enim habet totaliter diversam habitudinem ad totum et ad partes, *hoc provenit ex indivisibilitate formae*. Quia si divideretur forma ad divisionem totius, iam pars formae proportionaretur parti corporis, et cum pars quan-

titativa formae sit tota essentia formae, ergo ipsa forma secundum rationem suae essentiae non habet totaliter diversam habitudinem ad totum et ad partes : sed utrumque, scilicet tam totum quam partem respicit, ut proportionatum perfectibile. Et confirmari potest ista ratio, quia forma extensa ex vi solius divisionis, non desinit esse secundum illam partem quam habet in parte decisa : imo quae quodammodo erat per modum potentiae, perficitur, et fit actu seorsum, ut patet in formis naturalibus, ergo a destructione consequentis, si ex sola divisione pars decisa non potest retinere eandem speciem, *ergo non erat extensa et divisibills ad divisionem subiecti...*

... ..
»Non est ergo sine ratione dictum, quod animae aliquae praeter intellectivam sunt tantae perfectionis quod sunt inextensae, tam per se quam per accidens : quamquam potentiae omnes earum sint extensae per accidens : qualitates enim, sunt corporis partibus accomodatae.»

CAPÍTULO III

El sueño y la vigilia

SUMARIO. — Estado de la cuestión. Opinión de Lamennais. Dónde se ha de fundar la distinción entre el sueño y la vigilia. Dos clases de hechos muy diferentes en el orden puramente interno. Sus caracteres. Aplicación.

20. El hecho de la sensación está enlazado con otros, y de este enlace resulta una gran parte de nuestros conocimientos. Se ha dicho con tono de mucha seguridad que no era posible demostrar por las sensaciones la existencia de los cuerpos, pues que, siendo aquéllas una cosa puramente interna, no era dable que nos condujesen a inferir la existencia de otra externa, y no había inconveniente en que todas nuestras sensaciones fuesen un conjunto de fenómenos individuales encerrados dentro de nuestra alma. A primera vista parece imposible soltar la dificultad; sin embargo, si se la examina a fondo se echará de ver que se le ha dado más importancia de la que merece.

21. La primera objeción que suele hacerse contra el testimonio de los sentidos se funda en la di-

ficultad de distinguir con certeza el estado de vigilia del de sueño. Dormidos recibimos impresiones semejantes a las que nos afectan despiertos. ¿Cómo nos aseguraremos de que la ilusión no es perpetua? El abate de Lamennais, con aquella exageración que le caracteriza, ha dicho: «Quien demostrase que la vida entera no es un sueño, una quimera indefinible, haría más de lo que han podido todos los filósofos hasta hoy.»

Yo creo que hay en esto graves dificultades, pero no puedo persuadirme que sean insolubles. Voy ante todo a examinar si el sueño y la vigilia son diferentes, no sólo a los ojos del sentido común, sino también de la razón. Lamennais pretende que sólo en el tribunal del consentimiento común puede obtenerse un fallo definitivo y satisfactorio. Yo estoy convencido de que el raciocinio más severo puede llegar al mismo resultado a que nos conducen de consuno el sentido íntimo, el sentido común y el consentimiento común, o, en otros términos, el testimonio de nuestro ser y el de nuestros semejantes.

22. El hombre encuentra en sí de una manera completamente satisfactoria la certeza de la diferencia entre el sueño y la vigilia: para saber que estamos despiertos no necesitamos del testimonio de los demás.

La diferencia entre dichos estados no debe buscarse únicamente en la claridad y viveza de las sensaciones, y certeza actual que ellas engendran. Es indudable que a veces en el sueño se nos presen-

tan las imágenes con tanta claridad como si estuviéramos despiertos, y que por el momento la certeza es completa. ¿Quién no ha experimentado durante el sueño viva alegría o terribles angustias? Es verdad que alguna y muy rara vez, al despertar, tenemos la reminiscencia de que en el acto mismo del sueño asomaba la duda de si soñábamos; pero esto sucede con poca frecuencia; y en general puede asegurarse que el sueño no anda acompañado de ese crepúsculo de razón reflexiva, que nos advierte de nuestro estado y de la ilusión que padecemos. Por lo común, mientras dura el sueño no abrigamos duda sobre lo que soñamos; y abrazamos a un amigo con tierna efusión, o lloramos desconsolados sobre su tumba, con las mismas afecciones que nos produciría la realidad.

23. La diferencia no se halla en la incertidumbre del momento; pues que, por el contrario, solemos tener certeza completa. ¿Dónde está, pues? ¿Cómo la señala la razón? ¿Cómo viene la filosofía en apoyo del sentido íntimo y del sentido común? Esto es lo que vamos a examinar.

Prescindiendo de si las sensaciones tienen alguna relación con objetos externos, de si su testimonio es suficiente para este o aquel caso, y considerándolas únicamente como fenómenos de nuestra alma, existen dos órdenes de hechos completamente distintos por caracteres muy marcados: el sueño y la vigilia. En lo íntimo de nuestra alma estos dos estados son completamente distintos; aun en el sistema de

los idealistas es preciso reconocer esta distinción.

Reflexionando sobre lo que experimentamos desde que vivimos, o desde que tenemos conciencia de lo que pasa dentro de nosotros, podemos observar que hay en nuestro ser dos clases de fenómenos. De una manera periódica y constante experimentamos dos series de sensaciones: las unas más o menos claras, más o menos vivas, limitadas simplemente a su objeto, sin el concurso de muchas de nuestras facultades, y sobre todo sin reflexión sobre ellas mismas; en pos vienen otras, siempre claras, siempre vivas, acompañadas de actos de todas nuestras facultades, con reflexión sobre ellas, sobre su diferencia de las anteriores, con entera sujeción a nuestra libre voluntad, en todo lo relativo a variarlas, modificarlas, hacerlas desaparecer y reproducirlas, de mil maneras diferentes.

Yo veo el papel sobre que escribo; reflexiono sobre esta visión, y me la quito cuando quiero y vuelvo a tenerla cuando me agrada; y enlazo esta sensación con otras, y con mil pensamientos, con mil caprichos, si así me gusta. Lo que me sucede en este acto me ha sucedido siempre, y me sucede mientras se verifica en mí esa serie de fenómenos en este estado que llamo de vigilia; mas si sueño que escribo, aun cuando no me acontezca lo que suele, de no acertar a dirigir la pluma, de no ver bien claro, de confundirse todo, no me siento con ese ejercicio simultáneo de todas mis facultades, no reflexiono sobre el estado en que me encuentro; no me hallo con esa conciencia plena de lo que hago, con ese dominio de

mí mismo, con esa luz clara y viva, que en el estado de vigilia se derramaba sobre todos mis actos y sobre sus objetos. Despierto, pienso en lo que hice, en lo que hago, en lo que haré; recuerdo los sueños y los califico de ilusiones, y los juzgo como especies inconexas, extravagantes, y los comparo con el orden y la consecuencia de lo que se me ofrece en la vigilia. Nada de esto hago mientras sueño: quizás habrá también una sensación clara, viva; pero es de una manera independiente de mi voluntad; es una impresión aislada, es el uso de una facultad sola, sin el auxilio de las demás, sin comparaciones fijas y constantes, como las que recibo mientras estoy despierto; y sobre todo ese fenómeno desaparece en breve, y o vuelvo a estar sumido en un estado en que no tengo conciencia de mi ser, o entro en otro, en que se reproduce la misma serie de fenómenos que antes: claros, lúcidos, conexos; sufriendo el examen de la razón que los compara entre sí y con los anteriores. Luego, aparte toda idea de mundo externo, y aun de todo otro ser fuera de nosotros, tenemos la certeza de la distinción de los dos órdenes de fenómenos que comprendemos en las palabras: sueño y vigilia.

Cuando, pues, se ha pretendido atacar la certeza de nuestros conocimientos fundándose en la dificultad de distinguir entre dichos estados se ha echado mano de un argumento fútil, apoyado en un hecho completamente falso. Tan distante estoy de creer en la imposibilidad de distinguir filosóficamente la vigilia del sueño, que antes bien opino que la diferen-

cia entre estos dos estados es uno de los hechos más claros y ciertos de nuestra naturaleza.

Asentada esta verdad, y supuesto que nadie duda de que las sensaciones que experimentamos durante el sueño no son producidas por objetos exteriores, y que, por tanto, no se las ha tomado nunca como medio de adquirir la verdad, pasemos a otra cuestión de más dificultad e importancia.

CAPÍTULO IV

Relación de las sensaciones con un mundo externo

SUMARIO. — Estado de la cuestión. La naturaleza y la filosofía. Dos órdenes de fenómenos en el orden puramente interno. Sus diferencias. Resultado en favor de la existencia de un mundo externo.

24. Nuestras sensaciones ¿tienen alguna relación con objetos externos, o son simples fenómenos de nuestra naturaleza? De la existencia de este mundo interno que resulta del conjunto de las escenas ofrecidas por las sensaciones, ¿podemos inferir la existencia de un mundo externo?

No se trata aquí de la práctica, sino de la teoría: esta cuestión únicamente se refiere a las fuerzas del raciocinio, no a la voz de la naturaleza: voz más fuerte que todos los discursos, y a que nos es imposible resistir. Sea cual fuere el resultado que nos diere el examen filosófico de las relaciones entre el mundo ideal y el real, es preciso someternos a esa necesidad de nuestra naturaleza, que nos hace creer en la existencia de dichas relaciones. La humanidad, en la inmensa mayoría de sus individuos, no ha pen-

sado jamás, ni probablemente pensará, en semejante examen; y, sin embargo, para ella, la existencia de un mundo real, distinto de nosotros y en continua comunicación con nosotros, está al abrigo de toda duda. La naturaleza es antes que la filosofía.

No quiero indicar con esto que la razón sea impotente a manifestar la legitimidad de la ilación con que se deduce lo real de lo ideal, o la existencia del mundo externo de la del interno; sólo me propongo señalar a la filosofía un linde, que, si no la ilustra, al menos le inspire sobriedad en sus investigaciones y desconfianza en sus resultados. Y con efecto: salta a los ojos que debe de ser errónea una ciencia que se oponga a una necesidad y contradiga un hecho palpable; no merece el nombre de filosofía la que se pone en lucha con una ley que somete a su indeclinable imperio la humanidad entera, incluso el filósofo que contra esta ley se atreve a protestar. Todo lo que ella puede decir contra esa ley será tan especioso como se quiera; pero no será más que una vana cavilación: cavilación que, si la flaqueza del entendimiento no bastare a deshacer, se encargaría de resistirla la naturaleza, hasta que una nueva existencia en otra vida nos venga a revelar lo que hay en la profundidad de esos arcanos, y cómo se enlazan esos eslabones, cuyos puntos de contacto no divisará la razón, mientras la naturaleza experimenta la irresistible trabazón con que la ligan en todos los momentos de su existencia.

25. Que las sensaciones son algo más que simples fenómenos de nuestra alma, que son efectos de una causa distinta de nosotros, lo demuestra la comparación de ellas entre sí; unas las referimos a un objeto externo y otras no: estos dos órdenes de fenómenos presentan caracteres muy distintos.

Ahora hay en mi interior la representación del país en que he nacido y vivido en mis primeros años. Se me ofrece con toda claridad la espaciosa llanura, con sus campos y praderas, con sus bajas colinas, que ora forman montecillos aislados, ora se prolongan en varias direcciones, aplanándose hasta confundirse con el nivel del llano, o levantándose gradualmente hasta entroncarse con los ramales de las montañas. Veo la elevada cordillera de éstas que rodea toda la llanura, y que hace de ella una vasta cuenca, donde no se divisa más salida que por la parte del sur, y una que otra quebradura que parece rasgar en algunos puntos la grandiosa muralla alzada por la naturaleza. Todo esto se me representa muy bien en mi interior, a pesar de hallarme a más de cien leguas de distancia, y se me representará cuantas veces yo quiera, y por el tiempo que yo quiera. Quizás podrá acontecer que sin el concurso de mi voluntad se me ofrezca el mismo espectáculo; pero siempre soy libre de distraerme, corriendo, por decirlo así, el telón, para no ver aquella escena, así como de levantarle de nuevo cuando tenga ganas de presenciarla.

Lo que me acontece en dicho ejemplo se verifica con respecto a muchísimos otros; y así es que experimento dentro de mí una serie de fenómenos que me

representan objetos externos, pero sin ninguna necesidad que me fuerce a estar sometido a ellos, pues los quito y los reproduzco con simples actos de mi libre albedrío.

Al propio tiempo me acontece que siento en mí otra clase de fenómenos que no están pendientes de mi voluntad, que yo no puedo excitar o quitar cuando quiero, sino que están sometidos a ciertas condiciones, de las que me es imposible prescindir, so pena de no alcanzar lo que me propongo.

Ahora estoy experimentando que se me representa un cuadro, o, en lenguaje común, veo un cuadro que tengo delante. Supongamos que éste sea un fenómeno puramente interno, y observemos las condiciones de su existencia, prescindiendo de toda realidad externa, incluso la de mi cuerpo, y de los órganos por los cuales se me transmite o parece transmitirse la sensación.

Ahora experimento la sensación... ahora no. ¿Qué ha mediado? La sensación de un movimiento, que ha producido otra sensación de ver y que ha destruído la visión primera; o, pasando del lenguaje ideal al real, he interpuesto la mano entre los ojos y el objeto. ¿Cómo es que mientras hay la sensación última no puedo reproducir la primera? Si existen objetos exteriores, si mis sensaciones son producidas por ellos, se ve claro que estarán sujetas a las condiciones que los mismos les impongan; pero si mis sensaciones no son más que fenómenos internos, entonces no hay medio de explicarlo.

Esto es tanto más incomprensible cuanto que en

las sensaciones que nosotros consideramos como simples fenómenos, sin relación inmediata con ningún objeto exterior, no hallamos íntima dependencia de unas con respecto a otras; y antes por el contrario, notamos mucha discordancia.

Los fenómenos puramente internos, es decir, aquellos que nosotros reputamos verdaderamente por tales, tienen mucha dependencia de la voluntad, con relación a su existencia y también a sus modificaciones. Yo reproduzco siempre que quiero en mi imaginación una escena en que se me representa la columna de la plaza Vendôme de París, y la hago desaparecer cuando me gusta. Lo propio me sucede en todos los demás objetos que recuerdo haber visto: su presencia en mi interior depende de mi voluntad. Es cierto que a veces se representan objetos que no quisiera, y que cuesta trabajo hacerlos desaparecer, pero también lo es que bastan algunos esfuerzos para que al fin desaparezcan. Habremos visto a una persona moribunda, y durante algunos días permanece estampada en nuestra imaginación con su semblante pálido y sudoriento, sus ojos desencajados, sus manos convulsivas, las contorsiones de su boca, su penoso estertor interrumpido por algunos ayes lastimeros; no somos dueños del todo de que no se nos presente repetidas veces la ingrata imagen; pero es bien seguro que, si para distraernos nos proponemos un cálculo muy complicado o resolver un problema muy difícil, conseguiremos que la imagen desaparezca. Por donde se ve que, aun en los casos excepcionales, con tal que estemos en sano juicio, siempre ejerce nuestra

voluntad una grande influencia sobre los fenómenos puramente internos.

No sucede así con los que están en relación inmediata con lo exterior; si me hallo en presencia del moribundo, no podré menos de verle y de oírle; si aquellas sensaciones no son más que un fenómeno interno, este fenómeno es de un orden muy distinto del otro: el uno es del todo independiente de mi voluntad, el otro no.

Los fenómenos puramente internos están relacionados entre sí de una manera muy diferente de los demás: en las relaciones de aquéllos influye también mucho la voluntad, en los otros no. Además, los primeros se ofrecen o por un simple acto de voluntad o por sí mismos, aisladamente, sin ninguna necesidad de encadenamiento con otros que los precedan. Escribo en Madrid y de repente se me ocurre la presencia del Támesis, con sus innumerables embarcaciones de vela y vapor. Para esto no he necesitado pasar por la serie de fenómenos en que se me representa eso que llamamos España y Francia. El Támesis me lo puedo representar, después de mil sensaciones inconexas entre sí y con él; pero si se ha de producir en mí el fenómeno que llamo *ver*, entonces será preciso que me resigne a hacer desfilar en mi interior toda la serie de fenómenos que lleva consigo un viaje, y no como quiera, sino sintiendo real y verdaderamente todos los placeres y las incomodidades que le acompañan, y formando una verdadera voluntad de marcharme y de acudir puntualmente a tal hora, so pena de encontrarme sin esa sensación que llamo *ver la diligen-*

cia, y con esa otra sensación que llamo ver un dependiente de la oficina que no me quiere devolver el dinero, y sin otra sensación que llamo ver y tocar mi equipaje, y con todas las sensaciones ingratas que resultan de semejantes descuidos.

Cuando esta serie de fenómenos internos, o, en lenguaje común, aventuras de viaje, me las quiero representar sólo interiormente, lo dispongo a medida de mi gusto: me paro, ando con más rapidez, de un salto atravieso cien leguas, me traslado de un punto a otro sin pasar por los intermedios, en fin, no hallo ninguno de los inconvenientes que me hacen tan pesado eso que llamamos realidad. Estoy en un mundo donde yo mando, quiero: y el coche está pronto, y el mayoral en su puesto, y el postillón en el suyo, y vuelo como llevado en alas del viento. Los bellos paisajes, los ingratos eriales, los montes gigantescos, las llanuras cuyo confín se une con el cielo, todo desfila a mis ojos con una rapidez admirable; me canso de ir por tierra, y sin más ni más me planto en la cubierta de un barco en alta mar, y veo las olas agitadas, y oigo su mugido, y cuál azotan los costados de la embarcación, y la voz del piloto que da sus órdenes; veo las maniobras de los marineros, recorro las cámaras, hablo con los viajeros, todo sin sentir mal olor, sin padecer las ansias del marreo ni presenciar las de otros.

26. Las sensaciones puramente internas, si bien tienen entre sí algún enlace, mayormente cuando proceden de las externas, este enlace no es tal que no podamos modificarle de mil maneras. Cuando pensamos

en el obelisco de la plaza de la Concordia, naturalmente se nos presentan las fuentes, y estatuas y surtidores, y el palacio de las Tullerías, y el templo de la Magdalena, y los Campos Elíseos, y el palacio de la Cámara de los diputados; pero está en nuestras manos cambiar la escena, y, sin más que querer, trasladamos el obelisco en medio de la plaza de Oriente, y estamos mirando qué efecto produce allí; hasta que, satisfechos de la operación, le colocamos otra vez en su puesto o no pensamos más en él.

Pero si se trata de la visión, o sea el fenómeno externo, en vano nos esforzamos en hacer semejantes maniobras: cada cosa está en su lugar, o a lo menos así lo parece, y las sensaciones están encadenadas entre sí con eslabones de hierro. La una viene después de la otra, y nos es imposible salvar las intermedias.

Resulta, pues, que la simple observación de lo que pasa en nuestro interior nos atestigua la existencia de dos órdenes de fenómenos totalmente distintos: en el uno, todo, o casi todo, depende de nuestra voluntad; en el otro, nada; en aquél los fenómenos tienen entre sí ciertas relaciones, pero muy variables, y sujetas en buena parte a nuestro capricho; en éste vemos dependientes los unos de los otros, y no se producen sino bajo determinadas condiciones. No puedo ver si no abro las ventanas para que entre la luz: el fenómeno de ventana y visión están necesariamente enlazados. Pero es notable que no lo están siempre: de noche las abro y no veo; y necesito otro fenómeno auxiliar, que es la luz artificial; y por más que quiero no puedo alterar esa ley de dependencia.

27. ¿Qué indica todo esto? Indica que los fenómenos independientes de nuestra voluntad, y que están sujetos en su existencia y en sus accidentes a leyes que nosotros no podemos alterar, son efectos de seres distintos de nosotros mismos. No son nosotros mismos, porque existimos muchas veces sin ellos; no son causados por nuestra voluntad, pues se presentan sin el concurso de ella y muchas veces contra ella; no son efecto uno de otro en el orden puramente interior, porque acontece con mucha frecuencia que, habiéndose seguido mil y mil veces un fenómeno a otro, deja de repente de existir el segundo por más que se reproduzca el primero. Esto me conduce al examen de una hipótesis, con el cual se confirmará más y más la doctrina establecida.

CAPÍTULO V

Una hipótesis idealista

SUMARIO. — Imposibilidad de explicar los fenómenos del mundo interno sin el externo. Dos consecuencias importantes.

28. Si el sistema de los idealistas ha de subsistir, es preciso suponer que ese enlace y dependencia de los fenómenos que nosotros referimos a los objetos externos sólo existe en nuestro interior, y que la causalidad que atribuimos a los objetos externos sólo pertenece a nuestros propios actos.

Tirando de un cordón que está en el despacho, hace largos años que suena una campanilla; o, en lenguaje idealista, el fenómeno interno formado de ese conjunto de sensaciones en que entra eso que llamamos *cordón y tirar de él* produce o trae consigo eso otro que apellidamos *sonido de la campanilla*. Por el hábito, o una ley oculta cualquiera, existirá esa relación de dos fenómenos cuya sucesión nunca interrumpida nos causa la ilusión, por la cual trasladamos al orden real lo que es puramente fantástico. Ésta es la explicación menos irracional de que pueden echar ma-

no; pero con pocas observaciones se puede hacer sentir todo lo fútil de semejante respuesta.

Hoy tiramos del cordón, y, cosa extraña, la campanilla no suena... ¿Cuál será la causa? El fenómeno causante existe, porque sin duda pasa dentro de nosotros el acto que llamamos tirar del cordón; y, sin embargo, tiramos y volvemos a tirar, y la campanilla no suena. ¿Quién ha alterado la sucesión fenomenal? ¿Por qué poco antes un fenómeno producía el otro, y ahora no? En mi interior no ha ocurrido novedad: el primer fenómeno lo experimento con la misma claridad y viveza que antes. ¿Cómo es que no se presenta el segundo? ¿Cómo es que este último lo experimentaba siempre que quería, con sólo excitar el primero, y ahora no? El acto de mi voluntad lo ejerzo con la misma eficacia que antes. ¿Quién ha hecho que mi voluntad sea impotente?

De aquí se infieren dos cosas: 1.^a, que el segundo fenómeno no dependía del primero, considerado éste únicamente como un hecho puramente interno, pues que ahora existe éste del mismo modo que en los casos anteriores, y, sin embargo, no produce el otro; 2.^a, que tampoco depende del acto de mi voluntad, pues que el acto es firme y resuelto como antes, y no logra nada.

A pesar de esto, no puede dudarse que había algún enlace entre los dos fenómenos, ya que infinitas veces se ha observado que el uno seguía al otro, lo que no puede explicarse por una mera casualidad. No siendo, pues, el uno causa del otro en el orden interior, debieron tener una dependencia en el orden ex-

terior; es decir, que en el caso que estoy examinando, aunque continuó existiendo la causa que producía el uno, debióse de interrumpir la conexión que esta causa tenía con la que producía el otro; y así era en efecto: tirando del cordón no venía el sonido, por la sencilla razón de que habían quitado la campanilla. Esto se comprende, habiendo causas externas de lo que se llaman sensaciones; pero si éstas se reducen a simples fenómenos internos, no se puede señalar un motivo razonable.

29. Y es de notar que, cuando quiero explicarme la falta de la sucesión de estas sensaciones que antes iban siempre unidas, puedo recurrir a muchas que son muy diferentes como fenómenos internos, que como tales no tienen ninguna relación ni semejanza, y que sólo pueden tener algún enlace en cuanto corresponden a objetos externos. Al buscar por qué no suena la campanilla, para explicarme la razón de que se haya alterado el orden regular en mis apariencias, puedo pensar en varias causas, que por ahora consideraremos también como meras apariencias o fenómenos internos; puedo recibir las sensaciones siguientes: el cordón roto, el cordón enzarzado, la campanilla rota, la campanilla quitada, la campanilla sin badajuelo; a todas estas sensaciones puedo yo referir la falta del sonido; y el referirlo a ellas será lo más irracional del mundo si las considero como simples hechos internos, pues como sensaciones en nada se parecen; y sólo discurro racionalmente si a cada una de estas sensaciones le hago corresponder un ob-

jeto externo, bastante por sí solo a interrumpir la conexión del acto de tirar del cordón, con la vibración del aire productora del sonido.

30. De estas reflexiones se deduce:

1.º Que, considerando nuestras sensaciones como fenómenos puramente internos, se dividen en dos clases muy diferentes: unos que dependen de nuestra voluntad, otros independientes de ella; unos inconexos entre sí o variables en sus relaciones, a gusto del que los experimenta; otros sujetos a cierta conexión que nosotros no podemos destruir ni variar.

2.º Que así la existencia como las modificaciones de esta última clase provienen de causas que no son nosotros, de causas independientes de nuestra voluntad y que están fuera de nosotros. Luego el instinto que nos impulsa a referir dichas sensaciones a objetos externos está confirmado por la razón; luego el testimonio de los sentidos es admisible en el tribunal de la filosofía, en cuanto nos asegura de la realidad de los objetos.

Con esto queda demostrada en cierto modo la existencia de los cuerpos, pues que, examinando filosóficamente el concepto de cuerpo encontramos en él el de una cosa distinta de nuestro ser y cuya presencia nos causa tales o cuales sensaciones. La esencia íntima de los cuerpos nos es desconocida; y aun cuando se conociera, esto no serviría de nada para nuestro propósito, pues no tratamos de la idea que en tal caso se formaría el filósofo, sino de la que se forman la generalidad de los hombres.

CAPÍTULO VI

Si la causa externa e inmediata de las sensaciones es una causa libre

SUMARIO. — Una dificultad contra el testimonio de los sentidos. Solución fundada en la veracidad de Dios. Otra solución fundada en la misma naturaleza de los fenómenos. Relación de los objetos con nuestra sensibilidad. Su sujeción a leyes necesarias. Consecuencia en pro de un mundo externo.

31. Contra la existencia de los cuerpos se puede objetar una dificultad, grave a primera vista, pero que en realidad es muy fútil. ¿Quién sabe, se dirá, si hay alguna causa que produzca en nosotros todos los fenómenos que experimentamos, sin ser nada parecido a la idea que nos formamos de un cuerpo? Dios, si quisiese, podría causar en nosotros una o muchas sensaciones sin mediar ningún cuerpo. ¿Quién nos asegura que esto no sucede? ¿Quién nos da la certeza de que no puedan hacer lo mismo otros seres, y, por tanto, de que no sea una pura ilusión todo cuanto imaginamos sobre un mundo corpóreo?

32. La primera y más sencilla solución que se ofrece es que Dios, siendo infinitamente veraz, no puede engañarnos, ni permitir que otras criaturas nos engañen constantemente y de una manera para nosotros irresistible; pero esta solución, si bien muy fundada, muy razonable y juiciosa, tiene el inconveniente de recurrir al orden moral para cimentar el físico, y así no dejará satisfechos completamente a los que desearían ver demostrada la verdad del testimonio de los sentidos con argumentos sacados de la misma naturaleza de las cosas. Yo creo que esto último se puede conseguir: voy a intentarlo.

33. Nuestras sensaciones no provienen *inmediatamente* de una causa libre: tanto el ser que las experimenta como el que las produce están sujetos a leyes fijas, a una necesidad. Nos convenceremos de esto si reflexionamos que, poniéndonos bajo ciertas condiciones, no podemos dejar de experimentar determinada sensación, y que, en faltando dichas condiciones, nos es imposible experimentarla, lo que prueba que tanto nosotros como el ser que nos causa la impresión estamos sometidos a un orden necesario. Si así no fuese, no seríamos dueños de producir la sensación ni aun mediante ciertas condiciones, porque, como la causa de ella no estaría sujeta a una ley, sino a su libre voluntad, sucedería mil y mil veces que la nuestra no estaría de acuerdo con la suya, y por lo mismo no existiría la impresión que deseábamos.

Sabemos que, después de experimentada la sensación de tacto con que nos parece que un cuer-

po tupido cubre nuestros ojos, no vemos; y por más que queramos no es imposible producir en nosotros la sensación que llamamos *ver*; al contrario, en quitándose la sensación del contacto del cuerpo tupido, y en hora y lugar correspondientes, nos es imposible dejar de experimentar la sensación de ver diferentes objetos; esto prueba que en esta parte nosotros estamos sometidos a una necesidad; pero también prueba que el ser que nos causa las sensaciones está sujeto a una necesidad semejante, ya que, puesta la condición de tapar los ojos, una y mil veces a nuestro capricho, desaparece también una y mil veces la sensación; y dada la condición de tenerlos destapados y abiertos en un lugar iluminado, y de repetir una y mil veces la prueba a nuestro capricho, una y mil veces se presenta también la sensación: la misma, si lo dejamos todo en el mismo estado; variada conforme a nuestro gusto, si variamos de lugar o varían los objetos que en él haya.

Luego existen fuera de nosotros un conjunto de seres sometidos a leyes necesarias, los cuales producen nuestras sensaciones.

34. Es también de notar que la influencia que ejercen sobre nosotros no sólo no dimana en ellos de elección ni espontaneidad, sino que ni aun se presentan como dotados de actividad propia. El cuadro que está en la pared me produciría mil veces una misma sensación si mil veces fijo la vista en él, y, salvo el deterioro del tiempo, estaría produciendo la misma por toda la eternidad.

Es evidente, además, que dichos seres están sujetos a nuestra acción, pues aplicándolos de diferentes maneras somos dueños de hacerles producir impresiones diferentes. Estoy tocando una bola, y la continuidad de la sensación de un cuerpo liso, duro y esférico me asegura de que es uno mismo el ser que la produce durante cierto tiempo; y, no obstante, en este intervalo, con la vista recibo del mismo objeto sensaciones muy varias, presentándole a la luz de diferentes maneras.

35. La sujeción de estos seres a leyes necesarias no es precisamente con respecto a las sensaciones, sino que más bien es un enlace que tienen entre sí. La conexión de las impresiones que de ellos recibimos es efecto de la dependencia que unos tienen con respecto a otros; de suerte que para producir una impresión determinada empleamos muchas veces un objeto que no sirve para ello, si se le considera en sí, pero que nos proporciona lo que deseamos poniendo en acción a otro. El descorrer una cortinilla nada tiene que ver con un magnífico paisaje; y, sin embargo, muchas veces no hacemos más cuando queremos proporcionarnos la agradable vista: la relación a que entonces atendemos no es la de las sensaciones, sino la de sus objetos; la conexión que tienen éstos es la que nos induce a valernos del uno para conseguir el otro.

Luego hay fuera de nosotros un conjunto de seres sometidos a leyes fijas, tanto con respecto a nuestras sensaciones como entre sí; luego existe el mundo externo; luego el interno que nos lo representa no es una pura ilusión.

CAPÍTULO VII

Análisis de la objetividad de las sensaciones

SUMARIO. — Qué son los cuerpos. Análisis de la idea de cuerpo. Su relación con las sensaciones. Diferencia entre la extensión y las demás calidades sensibles. Necesidad de la extensión para un mundo externo.

36. El mundo externo ¿es tal como nosotros nos le figuramos? Estos seres que nos causan las sensaciones, y que llamamos *cuerpos*, ¿son en realidad lo que nosotros creemos? Después de demostrar la existencia de dichos seres, y su necesaria sujeción a leyes constantes, ¿no podemos dudar todavía de si hemos demostrado la existencia de los cuerpos? ¿Basta para este objeto el haber probado que existen seres externos, en relación con nosotros y entre sí por medio de leyes fijas y necesarias, independientes de ellos y de nosotros?

37. Para comprender a fondo esta cuestión será conveniente simplificarla, reduciéndola a un solo objeto,



Tengo a mi vista y en mi mano una manzana. Por lo demostrado más arriba estoy cierto de que existe un ser externo, relacionado con otros seres y con el mío por leyes necesarias; estoy cierto que de él me vienen diferentes impresiones: veo su color, figura y tamaño; percibo su olor, experimento su sabor; siento en la mano su magnitud, su peso, su figura, sus concavidades y convexidades, y oigo también el leve ruido que despidе cuando la manoteo.

La idea de cuerpo es una idea compuesta; por manera que la de la manzana será: la de una cosa externa, extensa, colorada, olorosa y sabrosa. Siempre que se reúnan estas circunstancias, esto es, siempre que yo reciba de un objeto las mismas impresiones, diré que tengo a la vista una manzana.

38. Examinemos ahora hasta qué punto corresponde el objeto a las sensaciones que nos causa.

¿Qué entendemos significar cuando decimos que es una cosa sabrosa? Nada más sino que nos produce en el paladar una impresión agradable; lo propio se verifica con respecto al olfato. Luego las dos palabras olorosa y sabrosa sólo expresan la *causalidad* de estas sensaciones, residente en el objeto externo. Tocante al color, se puede afirmar lo mismo; porque, si bien comúnmente transferimos la sensación al objeto y nos ponemos en cierta contradicción con la teoría filosófica del color y de la luz, esta contradicción no es más que aparente; pues en el fondo, bien examinado el juicio, sólo consiste en referir la impresión a objetos determinados; por manera que, cuan-

do por primera vez oímos en las cátedras de física que los colores no están en el objeto, fácilmente nos acostumbramos a conciliar la teoría filosófica con la impresión del sentido; pues al fin esa teoría no altera la verdad de que tales o cuales impresiones nos vienen de estos o aquellos puntos de los diferentes objetos.

39. En esta parte no es difícil explicar los fenómenos de las sensaciones, ni la correspondencia de ellas con los objetos externos; porque para salvar esta correspondencia basta que ellos sean realmente la causa (u ocasión) de las mismas. No es tan fácil la tarea en lo tocante a la extensión; pues esta propiedad es como la base de todas las otras sensibles; y prescindiendo de si constituye o no la esencia de los cuerpos, lo cierto es que nosotros no concebimos cuerpo donde no hay extensión.

40. Se palpará la diferencia que va de la extensión a las demás calidades sensibles con la observación siguiente: Cuando no hemos pensado jamás en la relación de los objetos externos con nuestras sensaciones tenemos no sé qué confusión sobre estos puntos; y el color, el olor, el sabor y hasta el sonido los transferimos en cierto modo a los mismos objetos, considerando confusamente estas cosas como calidades inherentes a ellos. Así, el niño y el rústico creen que el color verde está realmente en las hojas, que el olor está en la rosa, el sonido en la campana, el sabor en la fruta. Pero es fácil de notar que éste

es un juicio confuso de que no se dan cuenta a sí mismos con toda claridad; juicio que puede ser alterado y aun destruído, sin destruir ni alterar el conjunto de las relaciones de nuestros sentidos con los objetos. Así, aun en edad muy tierna, nos acostumbramos con facilidad a referir el color a la luz, y hasta a no fijarle en ésta definitivamente, sino a mirarle como una impresión producida en nuestro sentido por la acción de este agente misterioso. El olor tampoco nos cuesta trabajo considerarle como una sensación dimanada de la acción de los efluvios de un cuerpo sobre el órgano del olfato; así como el sonido dejamos de considerarle cual una cosa inherente al cuerpo sonoro, y no vemos en él más que la impresión causada en el sentido por la vibración del aire, conmovido a su vez por la vibración del cuerpo sonoro.

Estas consideraciones filosóficas, que a primera vista nos parecían estar en contradicción con nuestro juicio, no alteran para nosotros el mundo externo; no causan un trastorno en las ideas que nos formamos de él; sólo nos hacen fijar más la atención en algunas relaciones que deslindábamos mal; y no nos permiten atribuir a los objetos más de lo que tienen en realidad. Nos hacen limitar el testimonio de los sentidos a la esfera que les pertenece, rectifican en algún modo los juicios que habíamos formado; pero el mundo continúa siendo el mismo que antes; sólo que los encantos de la naturaleza los hemos encontrado en más íntima relación con nuestro ser, notando que en ellos tienen más parte nuestra organización y nuestra alma de lo que nos habíamos imaginado.

41. Pero destruyamos la extensión, quitemos a los objetos externos esta calidad, finjamos que ella no es más que una simple sensación, sin que sepamos otra cosa sino que hay un objeto que nos la causa, y desde entonces el mundo corpóreo desaparece. Todo el sistema del universo se reducirá a un conjunto de seres que nos causan diferentes impresiones; pero quitada la extensión ya no nos formamos idea del cuerpo, ya no sabemos si todo lo que hemos pensado sobre el mundo es algo más que una pura ilusión. Yo me resigno fácilmente a deshacerme de lo que creía en mi infancia de que el color que veo en mi mano esté en ella, de que el ruido que hace al chocar con la otra esté en ella; pero no puedo de ningún modo privarla de la extensión; no puedo imaginar que la distancia de la palma al extremo de los dedos no sea más que una pura sensación, de que sólo haya un ser que me la cause, sin saber si en la realidad esta distancia existe. A la fruta que encuentro sabrosa le quito sin mucho trabajo los honores del sabor; y considerándola filosóficamente no tengo inconveniente en admitir que en ella no hay nada semejante a este sabor, y sí tan sólo que está compuesta de tal suerte que afecta el órgano del paladar de la manera conveniente para que yo reciba la sensación agradable; pero no puedo quitar a la fruta su extensión, no puedo de ningún modo considerarla como una cosa indivisible; no me es dable mirar las distancias de uno a otro punto de ella como meras sensaciones. Cuando me esfuerzo por contemplar como indivisible en sí el objeto sabroso me esfuerzo en vano; y si

por un momento me parece que llego a vencer el instinto de la naturaleza, todo se me trastorna: con el mismo derecho que hago de la fruta una cosa indivisible lo hago del universo; y el universo indivisible no es para mí el universo; mi inteligencia se confunde, todo se aniquila alrededor de mí: sufro algo más que la vista del caos; el caos se me presenta al menos como alguna cosa, bien que con horrible confusión de elementos en espantosas tinieblas; pero ahora sufro algo más, pues el universo corpóreo, tal como le había concebido, vuelve a la nada.

CAPÍTULO VIII

Sensación de la extensión

SUMARIO. — Es percibida por varios sentidos. Análisis de la extensión. Su multiplicidad. Su continuidad. Coexistencia incluida en la extensión.

42. Dos sentidos perciben la extensión: la vista y el tacto; el olor, el sabor, el sonido andan acompañados de la extensión, pero son cosa muy diferente. La vista no percibe nada que no sea extenso; la extensión es de todo punto inseparable de dicha sensación. Embebidos en una deliciosa armonía de muchos instrumentos podremos saborearnos en la percepción de los sonidos hasta olvidarnos de la extensión de los instrumentos, del aire y de nuestros órganos; pero al contemplar un cuadro, aun en medio del entusiasmo más ardiente, no puede desaparecer la extensión. Si de la *Transfiguración* de Rafael quitamos la extensión, la maravilla desaparece, porque en la esencia de ella, aun considerándola como simple fenómeno de nuestra alma, entran por necesidad la continuidad y las distancias.

Lo propio se verifica con respecto al tacto, bien

que no con tanta generalidad. La dureza o la blandura, la aspereza o la lisura, la angulosidad o la rotundidad traen consigo la extensión; pero no puede negarse que hay ciertas impresiones de tacto en las que no es tan claro que vayan acompañadas de ella. El agudo dolor de una punzada, y otros que se sienten sin causa exterior conocida, no se refieren con tanta claridad a la extensión, y parecen tener algo de aquella simplicidad que distingue las impresiones que nos llegan por el conducto de otros sentidos.

Como quiera, es cierto que el percibir la extensión pertenece de una manera particular a la vista y al tacto.

43. Para formarnos ideas claras sobre la extensión en sus relaciones con la sensación la analizaremos con algún detenimiento.

En primer lugar es digno de notarse que la extensión envuelve multiplicidad; un ser extenso es por necesidad un conjunto de seres: éstos se hallarán más o menos unidos entre sí, por medio de un vínculo que los hará formar un todo; pero esto no quita que ellos no sean muchos. Un hermoso cuadro donde domina la unidad de pensamiento del artista no deja de ser un compuesto de muchas partes; el vínculo *moral* que las une no las identifica; sólo las enlaza, las ordena, las hace concurrir a un fin. La firmísima adhesión que entre sí tienen las moléculas de que está formado el diamante no hace que estas moléculas no sean distintas: el vínculo material las une, no las identifica.

Sin multiplicidad, pues, no hay extensión; donde hay extensión no hay un ser solo, en todo el rigor de la palabra, sino muchos.

44. Pero la multiplicidad no constituye la extensión, porque puede existir la primera sin la segunda. La multiplicidad de sonidos no forma la extensión; la multiplicidad de sabores ni de olores, tampoco; nosotros concebimos multiplicidad de seres de diferentes órdenes así en el mundo material como en el moral y en el intelectual, sin que se envuelva en esa multiplicidad la idea de extensión. Aun limitándonos al orden puramente matemático, encontramos multiplicidad sin extensión en las cantidades aritméticas y algebraicas. Luego la multiplicidad, si bien es necesaria para constituir la extensión, no basta ella sola para constituir la.

Reflexionando sobre la especie de multiplicidad requerida para formar la extensión notaremos que ha de andar acompañada de la continuidad. Las sensaciones, así de vista como de tacto, envuelven la continuidad; pues ni me es posible ver ni tocar sin que reciba la impresión de objetos continuos, inmediatos los unos a los otros, coexistentes en su duración y que a un mismo tiempo se me ofrecen como continuados unos con otros en el espacio. Sin esta continuidad, la multiplicidad no constituye la extensión. Así, por ejemplo, si tomo cuatro o más puntos en el papel en que escribo, y por una abstracción los considero indivisibles, esta multiplicidad no me constituye la extensión: necesito unirlos por medio de líneas, cuando

menos imaginarias; y, a falta de continuidad del cuerpo en que los suponía situados, me será preciso valerme de la continuidad del espacio; es decir, mirar este espacio como un conjunto de puntos, cuya continuación enlaza los primeros. Por más esfuerzos que haga no me será posible considerar como extensión un conjunto de puntos indivisibles no continuos, ni unidos por líneas; aquel conjunto será para mí como si fuera de otros seres que nada tuviesen que ver con la extensión. Y es digno de notarse que, si les doy un lugar determinado en el espacio, es también enlazándolos por medio de líneas imaginarias con otros puntos; pues no de otra manera puedo concebir distancias ni situación en el espacio. Que si de todo esto quisiese prescindir, entonces o paso a la nada intelectual, es decir, aniquilo toda idea del objeto, o me traslado a otro orden de seres que ninguna relación tengan ni con la extensión ni con el espacio. Habré dejado la materia y las sensaciones, y me habré remontado a la región de los espíritus.

45. Luego la multiplicidad y la continuidad son necesarias para constituir la extensión. ¿Y bastan estas dos condiciones? Creo que sí; pues donde ellas existen, existe la extensión; con ellas dos solas, enteramente solas, nos formamos la idea de la extensión. El objeto de la geometría es la extensión; y en ella sólo entran multiplicidad y continuidad. Las líneas, las superficies, los volúmenes, tales como son objeto de la geometría, prescinden de todo lo que no sea esa continuidad, mirada en su mayor abstracción.

Por esto le basta el espacio vacío; o mejor se diría, que por esto exige el espacio vacío; pues que cuando hace la aplicación a los cuerpos no encuentra toda la exactitud que hallaba en la continuidad en abstracto.

46. Si la multiplicidad y la continuidad en el espacio constituyen la extensión, ésta existe realmente en los objetos que nos causan las sensaciones. Ya he demostrado que a éstas les corresponden objetos externos, fundándome en la relación misma de los fenómenos entre sí y con las causas que los producen; es así que esta relación existe también con respecto a la multiplicidad y a la continuidad; luego estas dos propiedades se hallan realmente en la naturaleza. Las impresiones que recibimos por la vista y el tacto, aun limitándonos a un solo objeto, son múltiples, y, por tanto, corresponden a muchos objetos; son continuas, y por lo mismo corresponden a objetos continuos.

Aclararé algo más esta razón. Mi vista fijada sobre un cuadro recibe una impresión que le viene de muchos puntos diferentes; siendo de notar que esta impresión resulta sin interrupción en toda la superficie que se me ofrece. Si, como llevo demostrado, la vista de un punto externo me basta para convencerme de su existencia, la de muchos me bastará para estar seguro de la de muchos; y la continuidad de la impresión me cerciora también de la continuidad de los puntos imprimentes.

Si toco un objeto visto, el tacto me confirma el

testimonio en la parte que a él le corresponde, es decir, la multiplicidad y la continuidad. Experimento la misma sucesión continuada de sensaciones, lo que me indica la existencia y la continuidad de los objetos que las causan.

47. En resumen: la extensión supone la coexistencia de muchos objetos, pero de tal suerte que estén unos a continuación de otros; de ambas cosas nos aseguran las sensaciones; luego el testimonio de los sentidos basta para estar ciertos de que hay objetos extensos y pueden producirnos varias impresiones. Estas ideas contienen cuanto encerramos en la idea de cuerpo; luego el testimonio de los sentidos nos cerciora de la existencia de los cuerpos.

CAPÍTULO IX

Objetividad de la sensación de extensión

SUMARIO. — Es la única sensación que objetivamos. Ejemplo en que se van destruyendo todas las sensaciones. La extensión receptáculo de las sensaciones. La extensión es más bien percibida que sentida. Importancia de los seres sensitivos en el orden del universo.

48. Probado ya que el testimonio de los sentidos es suficiente para asegurarnos de la existencia de los cuerpos, veamos hasta qué punto son exactas las ideas que de los mismos nos hace formar. No basta saber que podemos estar seguros de la existencia de la extensión, es preciso investigar si ella es en realidad tal cual nos la presentan los sentidos; y lo que digo de la extensión puede aplicarse a las demás propiedades de los cuerpos.

En mi concepto, la única sensación que nosotros trasladamos al exterior, y que no podemos menos de trasladar, es la de extensión; todas las otras se refieren a los objetos, sólo como efectos a causas, no como copias a originales. El olor, el sabor, el sonido no nos representan nada que sea parecido a

los objetos que los causan; pero la extensión sí: la extensión la atribuimos a los objetos, y no podemos concebirlos sin ella. El sonido fuera de mí no es sonido; no es más que una simple vibración del aire, producida por la vibración de un cuerpo; el sabor fuera de mí no es sabor; no es más que un cuerpo aplicado a un órgano y que le causa una modificación, mecánica o química, y lo propio se verifica con el olor. Aun en la luz y los colores, fuera de mí, no hay más que un flúido que cae sobre una superficie, y que directa o reflejamente llega o puede llegar a los ojos; pero la extensión fuera de mí, independientemente de toda relación con los sentidos, es verdadera extensión, es algo cuya existencia y naturaleza no necesitan de mis sentidos. Cuando yo la siento, o cuando me la imagino, hay entre mis impresiones y ella algo más que la relación de un efecto a una causa: hay la representación, la imagen interior, de lo que existe en lo exterior.

49. Para que se comprenda perfectamente y se sienta con viveza la verdad de lo que acabo de asentar voy a ofrecer al lector un cuadro del cual se vayan eliminando sucesivamente determinadas sensaciones, haciéndole notar el grado de eliminación a que se puede llegar y del cual no se pasa.

Supongamos que todos los animales pierden de una vez el sentido del paladar, o que todos los cuerpos de la naturaleza son destituídos de la propiedad de causar, por su contacto con un órgano, la sensación que llamamos sabor. A pesar de esto, el mun-

do externo existe como antes. Los mismos cuerpos que nos causaban las sensaciones ahora perdidas continuarán existiendo y podrán ser aplicados al mismo órgano que antes afectaban, causando en aquella parte las sensaciones del tacto, como de blando o duro, frío o caliente, u otras semejantes. O los cuerpos sabrosos o los órganos animales habrán sufrido alguna mudanza, con la que se ha cortado la relación que antes tenían: se nota que una causa que antes producía un efecto es ahora impotente para producirle. Esto puede haber acontecido por una modificación de los cuerpos, que en nada altera su naturaleza, en cuanto nosotros la concebimos; y también es posible que, sin haberse mudado ellos, haya sobrevenido esta diferencia con sola la alteración de los órganos. Pero, en todo caso, la desaparición de la sensación no ha hecho desaparecer del universo nada semejante a ella; si la alteración se ha verificado sólo en los órganos, los cuerpos exteriores quedan intactos, y si ha tenido lugar en los cuerpos, esta alteración les ha hecho perder una propiedad *causante* de la sensación, mas no una propiedad *representada* por la sensación.

Ya hemos privado a los alimentos de todos sus sabores; el universo existe como antes: privémosle de sus olores, alterando los cuerpos odoríferos o el órgano del olfato. ¿Qué resultará? Lo mismo que hemos notado con respecto al sabor. Los cuerpos odoríferos continuarán existiendo y hasta enviando a nuestro órgano los efluvios que antes producían la sensación del olor; no habrá más novedad que la

no existencia de esta sensación: faltará en nuestros órganos la disposición para recibir la impresión necesaria, o habrá desaparecido del universo una causalidad, mas no una cosa representada por la sensación. Los jardines no serán despojados de su belleza simétrica, los prados de su lozanía y verdor; el árbol ostentará su frondosa copa, y el hermoso fruto continuará pendiente de las ramas mecidas por el viento.

Prosigamos en nuestra tarea destructora, ensordeciendo de repente a todos los animales. Los músicos de los conciertos se convertirán en actores de una silenciosa pantomima; el campanero, tirando de la cuerda, hará dar vueltas al metal mudo; las conversaciones se reducirán a gestos orales; los gritos de los brutos no serán más que abrir y cerrar bocas; pero el aire vibrará como antes; sus columnas vendrán a herir el tímpano como antes; todo existirá como antes: nada faltará en el universo sino una sensación. El rayo brillará en los aires, los ríos proseguirán en su majestuosa carrera, los torrentes se precipitarán con la misma rapidez, la soberbia cascada saltará del altísimo risco, desplegando sus variados lienzos y sus espumantes oleadas.

Vamos, por fin, a cometer la mayor de las crueldades: ceguemos en un momento a todos los vivientes que hay sobre la tierra y aun a todos los que pueda haber en los astros. El sol continúa esparciendo sus inmensas madejas; ese flúido que llamamos luz refleja en las superficies, se refringe según los cuerpos que atraviesa, y llega a las retinas de los ojos

antes videntes, ahora convertidas en insensibles membranas, colocadas tras un cristal; pero todo eso que se llama color y sensación de luz, todo ha desaparecido. Sin embargo, el universo existe todavía, y los cuerpos celestes prosiguen recorriendo como antes sus órbitas inmensas.

Como la sensación de la luz y de los colores nos es más difícil abstraerla de los objetos; o, en otros términos, como tenemos cierta propensión a imaginar que efectivamente existen fuera de nosotros las impresiones que no están más que en nosotros, considerando la sensación como una representación de lo exterior, es algo más costoso el concebir que, cegados todos los vivientes, no queda nada de lo que nos representan estas sensaciones, y sí únicamente un fluido que refleja en ciertas superficies o que atraviesa por los demás cuerpos, ni más ni menos que otro fluido invisible. Por lo cual, en obsequio de los que tengan dificultad en dejar de realizar en lo exterior lo que sólo existe en su interior, haré la suposición de otra manera; pues que esto me bastará para demostrar cómo se puede eliminar de los objetos todo lo relativo a las varias sensaciones, excepto lo tocante a la extensión.

Así, no cegaremos a los animales; no tendremos la crueldad de Ulises en la caverna de Polifemo; pero desahogaremos el instinto destructor trastornando el mundo. Poco nos importa que los hombres y los animales no se queden ciegos si logramos que no vean.

Dejaremos, pues, intactos los órganos, pero en cambio despojaremos al universo de su luz. Apaga-

remos como febles antorchas el sol, las estrellas, los astros todos; extinguiremos los más leves destellos que brillen sobre la tierra: las bujías que alumbran la mansión del hombre, los fuegos que resplandecen junto a la cabaña del pastor, las pálidas llamas que revolotean en la broza del cementerio, hasta las chispas que arroja el pedernal. Todo quedará en la obscuridad más profunda; imaginaremos reproducidas aquellas tinieblas que yacían sobre la faz del abismo antes que la palabra criadora dijese: «Hágase la luz.»

Pero conviene advertir que al dejar el mundo en tan horrible obscuridad no hemos alterado ninguna de sus otras leyes; existen como antes, las gigantes cas moles recorriendo con asombrosa rapidez y admirable precisión sus órbitas inmensas. De donde se infiere que, haciendo abstracción del olor, del sabor, del sonido, de los colores, de la luz, el mundo existe todavía, sin que nos cueste ningún trabajo concebirle de esta manera. Aun más, hasta de la sensación del tacto podemos prescindir, pues será fácil suponer que no percibimos ninguna impresión por este sentido; las de calor o frío, blandura o dureza, cuyas causas quedarían en los cuerpos, podemos substituir las unas con otras y aun hacerlas desaparecer, sin que por eso creyésemos que el universo dejaba de existir.

50. Después de hechas todas estas abstracciones ensayemos otra, y veamos lo que sucede. Hagamos desaparecer la extensión. A esta prueba el universo no resiste: las moles de los astros desaparecen;

la tierra se anonada bajo nuestras plantas; las distancias dejan de existir; el movimiento es un absurdo; nuestro propio cuerpo se desvanece; el universo entero se hunde en la nada, o, si continúa siendo algo, es cosa del todo diferente de lo que ahora nos figuramos.

Es indudable: si prescindimos de la extensión; si esta sensación, o idea, o sea lo que fuere, que sobre ella tenemos, no la realizamos en lo exterior, si no la consideramos como una representación de lo que existe fuera de nosotros, todo se trastorna; no sabemos qué pensar ni de nuestras sensaciones ni de sus relaciones con los objetos que las causan: todo da vueltas en derredor, nos falta una de las bases de nuestros conocimientos, tendemos en vano los brazos para asirnos de algún punto fijo, y preguntamos con desconuelo si todo lo que sentimos no es más que una pura ilusión, si serán una verdad las extravagancias de Berkeley.

51. Aun con respecto a la extensión es digno de observarse que, si bien la objetivamos trasladándola a lo exterior, no es de todo punto exacto que esté representada por la sensación. Mejor se diría que es un receptáculo de ciertas sensaciones, que no un objeto de ellas; una condición necesaria para las funciones de algunos sentidos, que no una cosa sentida. La extensión abstraída de las sensaciones de la vista y del tacto se reduce a lo que hemos dicho más arriba, la multiplicidad y la continuidad; el conocimiento de esto nos viene de los sentidos, pero es diferente de

lo que nos representan los sentidos. Cuando a las impresiones que he recibido de la vista les quito el color y la luz me queda ciertamente la idea de una cosa extensa, mas no de una cosa visible, ni de un objeto representado por la sensación. De la propia suerte, si despojo las impresiones que me han venido por el tacto, de las calidades que afectan este sentido, no se aniquila el objeto que las causaba, pero no está representado por las impresiones que él me transmite.

52. Estas observaciones manifiestan que no trasladamos a lo exterior nuestras sensaciones, que éstas son un medio por el cual se informa nuestra alma, mas no imágenes en que ella contemple los objetos. Todas ellas le indican una causa exterior; pero algunas, como las de la vista y del tacto, le manifiestan de un modo particular la multiplicidad y la continuidad, o sea la extensión.

De esto se infiere también que el mundo exterior no es una pura ilusión, que existe en realidad con sus moles inmensas, sus variados movimientos, su geometría infinita; pero que gran parte de su belleza y encantos se hallan más bien en nosotros que en él. La mano todopoderosa e infinitamente sabia que le ha criado ha ostentado su sabiduría y su poder de una manera particular en los seres sensibles y sobre todo en los inteligentes. ¿Qué sería el universo si no hubiera quien sintiese y entendiese? En esa íntima relación, en la incesante comunicación de los objetos con los seres sensibles, están la hermosura, la armonía,

los arcanos de la naturaleza. El más precioso cuadro, si no hubiese quien le mirara y percibiese su belleza, sería un conjunto de lineamentos, un jeroglífico de caracteres indescifrados; pero desde el momento que está a la vista de un ser que siente y conoce, el cuadro se anima, es lo que debe ser; y en esta misteriosa comunicación el objeto gana en bellezas todo lo que comunica de hechizo.

Suponed que un conjunto de instrumentos dispuestos con el conveniente mecanismo ejecutan con admirable precisión las mejores concepciones de Bellini o de Mozart. ¿A qué se reduce todo si falta un ser sensible? A vibraciones del aire combinadas con cierta ley; a puros movimientos de un flúido sometidos a una precisión geométrica. Introducid a un hombre: entonces la geometría se convierte en armonía celestial; entonces hay música, hay encantos.

La simetría de las tablas de un jardín, la lozanía de sus arbustos, el color y esmalte de sus flores, la fragancia de sus aromas, ¿qué son sin un ser sensible? Figuras geométricas, superficies dispuestas con arreglo a ciertas leyes, volúmenes de tal o cual clase, columnas de flúidos que salen de ellos y se desparraman por el espacio; pero introducid al hombre: entonces las figuras geométricas se revisten de mil gracias, las flores se cubren de galanos colores, las columnas de flúido se convierten en exquisitos aromas.

CAPÍTULO X

Valor del tacto para objetivar las sensaciones

SUMARIO. — Opinión de los que miran el tacto como el sentido más seguro y hasta el único. Se responde a sus argumentos. Sensación doble. Petición de principio. Ilusiones del tacto.

53. Se ha dicho que el tacto es el testigo más seguro y quizás el único de la existencia de los cuerpos; pues sin él todas las sensaciones no pasarían de simples modificaciones de nuestro ser, y no podríamos atribuirles ningún objeto exterior. Yo no creo que esto sea verdad. Por el tacto recibimos una impresión lo mismo que por los demás sentidos; en todos los casos esta impresión es una afección de nuestro ser, y no una cosa externa; y cuando por la continuación de estas impresiones, por su orden y por su independencia de nuestra voluntad, juzgamos que proceden de objetos que están fuera de nosotros, este juicio se verifica no sólo con respecto a las impresiones del tacto, sino también de los demás sentidos.

54. Una de las razones en que se ha pretendido fundar la superioridad del tacto para atestiguar la

existencia de los cuerpos es que él nos da la idea o la sensación de la extensión; porque si suponemos que un hombre está privado de todos los sentidos, excepto el tacto, y recorre con su mano la superficie de su cuerpo, experimenta la continuidad de la sensación, en la cual va envuelta la de extensión. Esta observación de los partidarios de la supremacía del tacto no convence de lo que se proponen. Porque al recorrer con la vista varios objetos, o las diferentes partes de uno mismo, experimentamos la sensación de continuidad tan claramente como con el tacto. No se puede concebir por qué la sensación de la extensión ha de ser más clara cuando se pasa la mano a lo largo de una barandilla que cuando se la mira con los ojos.

55. Los sostenedores de dicha opinión alegan que por el tacto de nuestro cuerpo adquirimos una sensación doble, lo que no se verifica con los demás sentidos: pasando la mano por la frente sentimos con la frente y con la mano, verificándose una continuidad de sensaciones que todas tienen su origen y término en nosotros mismos. Así tenemos la conciencia de que nos pertenecen tanto la sensación de la mano como la de la frente.

Pero esta razón, que algunos han creído concluyente, es, sin embargo, sumamente fútil: adolece del sofisma que los dialécticos llaman *petición de principio*, pues supone lo mismo que se trata de probar. En efecto: el hombre destituido de todos los sentidos, excepto el del tacto, experimentará las dos sensaciones

y su continuidad; pero, de esto, ¿qué podrá inferir? ¿Sabe por ventura que tenga mano ni frente? Suponemos que no; la dificultad está, pues, en explicar cómo adquiere dicho conocimiento. Ambas sensaciones le pertenecen, de esto tiene una conciencia íntima, pero ignora de dónde dimanar. La coincidencia de las dos sensaciones ¿le prueba por ventura algo en favor de la existencia de la frente y de la mano, objetos de que suponemos que no tiene ninguna idea?

Si esta coincidencia probase lo que se quiere, con más razón probaría que la combinación de unos sentidos con otros nos lleva al conocimiento de la existencia de los cuerpos, y, por consiguiente, que dicho conocimiento no se engendra exclusivamente por el tacto. Yo experimento que siempre que tengo la sensación de un movimiento que es ponerme la mano delante de los ojos pierdo la vista de los objetos, y se me presenta otro que es siempre el mismo: la mano; si de esta coincidencia infiero la existencia de los objetos externos, queda destruída la supremacía del tacto, pues que para la formación de semejante juicio influye la vista. Observo también que al tener la sensación que resulta de dar una mano con otra experimento la sensación de oír el ruido de la palmada; luego, si la coincidencia vale, influirá el oído como el tacto. Lo que digo de la palmada puede aplicarse a lo que experimento recorriendo con la mano una parte del cuerpo, por ejemplo, toda la longitud del brazo, de suerte que el roce produzca ruido. En este caso hay las dos sensaciones, coincidentes y continuas.

Se replicará tal vez que estos ejemplos se refieren a diferentes sentidos y que producen sensaciones de diversa especie; pero esto no altera nada, porque, si el ser que siente infiere la existencia de los objetos de la coincidencia de las varias sensaciones, queda destruída la supremacía del tacto, que es lo que nos proponíamos demostrar.

56. La sensación de la mano no es la misma que la de la frente, porque aquélla estará más o menos fría, más o menos caliente, más o menos fina, más o menos blanda, y así no será la misma sensación la causada en la mano por la frente que la producida en la frente por la mano. Siendo de notar que, cuanto menor supongamos la diferencia entre las dos sensaciones, menos viva será la percepción de su dualidad, y, por tanto, menos notable la coincidencia en que se funda el juicio. Por manera que, bien analizada la materia, venimos a parar a que para formar juicio de la existencia de los objetos contribuye especialmente la diversidad de las sensaciones; y, por tanto, será más conducente a este fin la combinación de dos sentidos que las dos sensaciones de uno solo. Así, lejos de que el tacto haya de considerarse como único ni superior en este punto, sólo ha de ser tenido como auxiliar de los otros.

57. Y, en realidad, apenas cabe duda en que el tacto necesita también del auxilio de los demás sentidos, y que los juicios que del mismo resultan se parecen a los que dimanar de éstos. Es probable que

sólo después de repetidos experimentos referimos la sensación del tacto al objeto que la causa y aun a la parte afectada. El hombre a quien se ha amputado la mano experimenta el dolor como si la conservase; y esto ¿por qué? Porque con la repetición de actos ha formado el hábito de referir la impresión cerebral al punto donde terminan los nervios que se la transmiten. Luego no hay una relación necesaria entre el tacto y el objeto, y este sentido puede sufrir ilusiones como los demás. Luego no es exacto lo que se ha dicho de que la idea del cuerpo nace debajo de nuestra mano, si esto se entiende como privativo del tacto; pues lo mismo se verifica de los demás sentidos y particularmente de la vista.

CAPÍTULO XI

Inferioridad del tacto comparado con otros sentidos

SUMARIO. — Condillac. Extrañeza de su opinión. El tacto y la vista. Ejemplos en prueba de su inferioridad. El tacto y el oído. Aplicaciones.

58. Esta superioridad, o mejor, este privilegio exclusivo que Condillac y otros filósofos han concedido al tacto, a más de no tener ningún fundamento, como acabamos de ver, parece estar en contradicción con la misma naturaleza de este sentido. Cabalmente se da la supremacía al más material, por decirlo así, al más rudo de todos ellos.

Nadie puede saber las ideas que de las cosas se formaría un hombre reducido a solo el tacto; pero me parece que, lejos de ponerse en comunicación clara y viva con el mundo exterior y de que tuviese la suficiente base para fundar sus conocimientos, debiera vegetar en la más profunda ignorancia y sufrir las equivocaciones más trascendentales.

59. Al comparar el tacto con la vista, y aun con el oído y el olfato, desde luego se ofrece una diferen-

cia importantísima en favor de éstos y contra aquél. El tacto no nos transmite la impresión sino de los objetos que están inmediatos a nuestro cuerpo; cuando los otros tres, y especialmente la vista, nos ponen en comunicación con objetos muy distantes. Las estrellas fijas están separadas de nosotros por una distancia tal que apenas cabe en nuestra imaginación, y, sin embargo, las vemos; no llegan a tanto, ciertamente, ni el olfato ni el oído; pero el primero no deja de advertirnos de la existencia de un jardín que está a muchos pasos de nosotros, y el segundo nos da noticia de una batalla que se ha trabado a muchas leguas de nuestra vivienda, de la chispa eléctrica que ha rasgado la nube en el confín del horizonte o de la tempestad que brama en la inmensidad de los mares.

60. Esa limitación del tacto a lo que está en sus inmediaciones traería consigo la estrechez de las ideas que se originarían de él solo, y lo constituyen por necesidad en un grado muy inferior al de los otros tres, y en particular de la vista. Para formarnos ideas claras en este punto comparemos el alcance de la vista y del tacto con respecto a un objeto: un edificio. Por medio de la vista tomamos en pocos instantes idea de la fachada y de sus demás partes exteriores, y en breve tiempo nos enteramos de su disposición interior y hasta de sus muebles y adornos. ¿Cómo se puede lograr esto por el tacto? Es imposible. Aun suponiéndole muy delicado, y muy tenaz memoria de las impresiones que anduviere comunicando, se necesitarían largas horas para recorrer con la mano el frontispi-

cio y formarnos de él alguna idea. ¿Qué no sería con respecto a todo lo exterior del edificio? ¿Qué si hablamos de lo interior? Salta a los ojos que sería menester renunciar a semejante tarea, y que tal preciosa labor de una cornisa, de un pedestal, de un peristilo; tal magnificencia de una torre, de una cúpula; tal osadía de un arco, de una bóveda, de una flecha, que el ojo aprecia en un instante, le costarían al pobre que sólo poseyese el tacto andar mucho a gatas, y encaramarse por peligrosos andamios, y exponerse a resbalar por horrendos precipicios, y todavía sin poder lograr ni la millonésima parte de lo que con tanta facilidad y rapidez consiguieron los ojos.

Extiéndanse estas consideraciones a una ciudad, a vastos países, al universo, y véase qué superioridad tan inmensa tiene la vista sobre el tacto.

61. Esta superioridad no se presenta tan de bulto cuando se compara el tacto con otros sentidos; sin embargo, no deja también de existir, y en un grado muy alto.

Desde luego ocurre una diferencia, cual es la de las distancias. Es cierto que, mediando éstas, también el tacto puede sentir en algún modo: como, por ejemplo, la presencia o la ausencia del sol por medio del calor y del frío; y de la misma manera la presencia o la ausencia y la mayor o menor cercanía de algunos cuerpos; pero estas impresiones, a más de que están muy lejos de tener la misma variedad y rapidez de las del oído, tampoco nos darían idea de distancia si no tuviéramos más sentido que el tacto.

Calor y frío, sequedad y humedad, a esto se reducen las impresiones que algunos cuerpos distantes pueden ejercer sobre el tacto; y claro es que las impresiones son de tal naturaleza, que podrían dar lugar a numerosas y graves equivocaciones.

62. Si suponemos que un hombre que sólo posea el tacto haya llegado a conocer la presencia y la ausencia del sol sobre el horizonte, siendo su única norma la temperatura del ambiente y dependiendo ésta de mil causas que nada tienen que ver con el astro del día, sucederá con mucha frecuencia que el cambio natural o artificial de ella deberá inducirle a error. La humedad que experimentará a las inmediaciones de un lago donde le llevan a bañarse hará que con ella conozca la inmediación del agua; pero ¿no sentirá mil veces una impresión de humedad por causas que obrarán sobre la atmósfera, del todo independientes de las aguas de un lago?

Es cierto que la concentración de todas las fuerzas sensitivas en un solo sentido, la ninguna distracción, la atención continua sobre un mismo género de sensaciones, podrá llevar la delicadeza del tacto a un punto de perfección que probablemente no concebimos nosotros; así como el hábito de encadenar las ideas con respecto a un solo orden de sensaciones, y de formar los juicios con relación a ellas solas, produciría una precisión, exactitud y variedad muy superior a cuanto podemos imaginar; pero, por más que sobre este punto se quieran extender las conjeturas, siempre es claro que hay aquí un límite, cual es la na-

turalidad del órgano y de sus relaciones con los cuerpos. Este órgano estaría siempre limitado a los objetos contiguos, para recibir impresiones bien determinadas; y con respecto a los distantes, los que pudiesen obrar sobre él lo ejecutarían causándole la impresión que la naturaleza de ambos consiente: frío o calor, sequedad o humedad, y aun, si se quiere, cierta presión en mayor o menor grado; y en cuanto a muchísimos otros es imposible imaginar que tuviesen acción ninguna. Por más que se ensanche el círculo de esta clase de sensaciones siempre ha de ser muy reducido. Además, es necesario advertir que esta perfectibilidad del tacto por efecto de su aislamiento no es propiedad suya exclusiva, sino que se extiende también a los otros sentidos, como que está fundada en las leyes de la organización y en las de la generación de nuestras ideas.

63. Para comprender la superioridad que en esta parte lleva el oído al tacto basta considerar: 1.º, la relación de las distancias; 2.º, la variedad de los objetos; 3.º, la rapidez de la sucesión de las impresiones; 4.º, la simultaneidad, tan vasta en el oído y tan limitada en el tacto; 5.º, las relaciones con la palabra.

Relación de las distancias: Claro es que en este punto se aventaja al tacto el oído; aquél necesita en general la inmediación, éste no; y aun de suyo requiere, para la buena apreciación del objeto, cierta distancia acomodada a la clase del sonido. ¿De cuántos y cuántos objetos distantes no nos informa el oído con

respecto a los cuales nada puede decirnos el tacto? El galope del caballo que amenaza atropellarnos; el ruido del torrente que nos puede arrebatar; el trueno que retumba y nos anuncia la tormenta; el estruendo del cañón que nos da noticia de que ha principiado una batalla; el ruido de las carreras, de la gritería, de los tambores y campanas, que nos indican el estallido de la cólera popular; la música estrepitosa que nos informa de la alegría causada por una fausta nueva; el concierto dedicado a los placeres del salón; el canto que nos hechiza con melancólicos recuerdos, con sentimientos de esperanza y de amor; el ¡ay! que nos avisa del sufrimiento; el llanto que nos aflige con la idea del infortunio: todo esto nos dice el oído; sobre todo esto nada puede decirnos el tacto.

Variedad de los objetos: Los objetos distantes de que nos da noticia el tacto son por necesidad muy poco variados; y por lo mismo las ideas que sólo de él resultasen estarían sujetas a una confusión deplorable y a mucha incertidumbre. El oído, al contrario, nos informa de infinitos objetos sumamente diferentes, y lo ejecuta con toda precisión y exactitud.

Rapidez de la sucesión de las impresiones: Es evidente que en esta parte lleva el oído al tacto una superioridad incalculable. Éste, cuando percibe por yuxtaposición, necesita recorrer sucesivamente los objetos y aun las diferentes partes de uno mismo, si ha de recibir impresiones variadas, lo que exige largo tiempo por poco numerosos que sean. Si los objetos no obran por yuxtaposición, sino por otro medio, todavía se necesita más tiempo para la sucesión, y es mu-

cha menor la variedad. Compárese esta lentitud a la rapidez con que el oído percibe todo linaje de sonidos en las combinaciones musicales, las infinitas inflexiones de la voz, el sinnúmero de articulaciones distintas, la infinidad de ruidos de todas especies que sin interrupción sentimos y clasificamos, y referimos a sus objetos correspondientes.

La simultaneidad de sensaciones, tan vasta en el oído, es sumamente reducida en el tacto; cuando existe en éste es sólo con relación a pocos objetos; mas en aquél se extiende a muchos y muy diferentes.

Pero lo que decide más victoriosamente la superioridad del oído sobre el tacto es la facilidad que nos da de ponernos en comunicación con el espíritu de nuestros semejantes por medio de la palabra: facilidad que resulta de la rapidez de las sucesiones que más arriba hemos notado. Sin duda que esta comunicación de espíritu a espíritu puede también establecerse por el tacto, expresando las palabras por caracteres bastante abultados para ser distinguidos; pero, ¿qué diferencia tan inmensa entre estas impresiones y las del oído? Aun suponiendo que el hábito y la concentración de todas las fuerzas sensitivas llegasen a producir una facilidad tal de recorrer las líneas con los dedos, que superase en mucho a la que vemos en los más diestros tocadores de instrumentos músicos, ¿cómo puede compararse una velocidad semejante con la que nos proporciona el oído? ¿Cuánto tiempo no será menester para recorrer unas tablas donde esté escrito un discurso que oímos en breves minutos? Y además, para hacerse oír, todos los hom-

bres tienen medios, les basta servirse de los órganos; para lo otro es necesario preparar las tablas, y unas mismas no pueden ser útiles sino para un objeto, y simultáneamente no pueden servir para dos personas; cuando por medio del oído un hombre solo comunica en breve rato infinidad de ideas a millares de oyentes.

CAPÍTULO XII

Si la sola vista podría darnos idea de una superficie

SUMARIO. — Condillac. Se combate su opinión. Contradicción en que incurre. Pruebas en favor de la vista. El color y la extensión. Confesión de Condillac. Una consecuencia.

64. Creo haber hecho palpable la inferioridad del tacto con respecto a la vista y al oído; y, por consiguiente, haber hecho sentir la extrañeza de que se le haya querido señalar como base de todos los conocimientos, radicando en él la certeza de los juicios a que los demás sentidos nos conducen, y estableciéndole por árbitro soberano para fallar en última apelación en las dudas que pudieran ofrecerse.

Tengo también manifestado no ser verdad que sólo por medio del tacto podamos hacer la transición del mundo interior al exterior, o de la existencia de las sensaciones a la de los objetos que las causan; pues que, a más de haber combatido la razón principal, o mejor la única, en que se intentaba cimentar este privilegio, he demostrado el modo con que se

hace esta transición con respecto a todos los sentidos, fundándome en la misma naturaleza y encadenamiento de los fenómenos internos.

He dicho también y probado que la única sensación que objetivábamos era la de la extensión; y que en todas las demás sólo había una relación de causalidad, esto es, un enlace de cierta sensación o de un fenómeno interno con un objeto externo, sin que trasladásemos a éste nada semejante a lo que experimentábamos en aquél.

65. Tocante a la extensión son dos los sentidos que de seguro nos informan de ella: el tacto y la vista; prescindiremos por ahora de si es una verdadera *sensación* lo que de la extensión tenemos, o si es una *idea* de un orden diferente, la cual resulte de la sensación. Proponiéndome examinar este punto después, me limitaré por ahora a comparar la vista con el tacto en lo relativo a darnos la sensación de la extensión, o, si se quiere, a suministrarnos lo necesario para formarnos idea de ella.

Desde luego se echa de ver que la extensión se halla bajo el dominio del tacto, y esto considerando la extensión no sólo en superficie, sino también en volumen. A la vista no se le puede negar la misma facultad con respecto a las superficies, porque es imposible ver sin que al mismo tiempo se ofrezca al menos un plano. El punto inextenso no puede pintarse en la retina: desde el momento que un objeto se pinta tiene partes pintadas. Ni aun por un esfuerzo de imaginación podemos concebir colores inextensos: ¿qué

es un color si no hay superficie sobre la cual se extiende?

66. Condillac ha estado tan severo con el sentido de la vista, que no ha querido concederle la facultad de percibir la extensión ni aun en superficie. Como este filósofo es uno de los que más han contribuído a la propagación y arraigo de una opinión tan equivocada, examinaré su doctrina y las razones en que la funda. A la simple lectura de los capítulos en que la expone salta a los ojos que no estaba bien seguro de la verdad de ella, sintiéndose contrariado por la experiencia y la razón.

En el *Tratado de las sensaciones* (I.^a parte, cap. XI), donde examina las ideas de un hombre limitado al sentido de la vista, asienta que los colores se distinguen a nuestros ojos, porque parecen formar una superficie de la cual ocupan ellos una parte; y luego pregunta: «Nuestra estatua, juzgando que es a un tiempo muchos colores, ¿se sentiría a sí misma como una especie de superficie colorada?» Es menester advertir que, según Condillac, la estatua circunscrita a un sentido se creería la sensación misma; es decir, pensaría que es el olor, el sonido o el sabor, según fueran el olfato, el oído o el paladar los sentidos que tuviese en ejercicio, por cuya razón, si en las sensaciones de la vista entrase la superficie, la estatua debería creerse superficie colorada. Prescindiré de la exactitud de estas observaciones, concretándome al punto principal que es la relación de la vista con la superficie.

67. Según Condillac, la estatua no llegaría a creerse superficie colorada; esto es, que, percibiendo el color, no percibiría la superficie. Dejemos hablar al mismo filósofo, pues bastarán sus propias palabras para condenar su opinión y descubriremos la incertidumbre con que la profesaba o la obscuridad que en ella padecía: «La idea de la extensión supone la percepción de muchas cosas *unas fuera de otras*; *esta percepción no podemos negarla a la estatua*, pues que siente que se repite fuera de sí misma tantas veces como hay colores que la modifican: mientras es lo encarnado, se siente *fuera* de lo verde; mientras es lo verde, se siente *fuera* de lo encarnado; y así de lo demás.» Cualquiera creería que, conforme a estos principios, Condillac iba a establecer que la vista nos da idea de la extensión, pues que nos hace percibir las cosas *unas fuera* de las otras, en lo que, según el mismo autor, consiste precisamente la idea de la extensión; pero, muy al contrario, Condillac, lejos de proseguir por el verdadero camino, se extravía lastimosamente, y, a más de ponerse en desacuerdo con los principios que acaba de asentar, altera notablemente el estado de la cuestión y continúa: «Mas para tener la idea distinta y precisa de una magnitud es necesario ver cómo las cosas percibidas *unas fuera* de otras se ligan, se terminan mutuamente, y cómo todas juntas tienen límites que las circunscriben.» Esto, repito, es alterar el estado de la cuestión: no se trata por ahora de una idea distinta y precisa, sino solamente de una idea. Hasta qué punto la vista podría perfeccionar la idea de la extensión, ésta es

una cuestión diferente; aunque salta a los ojos que, si la vista por sí sola puede darnos idea de la extensión, el continuado ejercicio de este sentido iría perfeccionando la misma idea.

68. La estatua, en opinión de Condillac, no podría sentirse circunscrita a ningún límite porque no conocería nada fuera de ella misma; pero ¿no acaba de decirnos el autor que la estatua se creería los diferentes colores, que éstos se hallan unos fuera de otros, y que cuando sería el uno se sentiría fuera del otro? ¿No hay por ventura con esto solo, no uno, sino muchos límites?

Este argumento no se ocultaba del todo a Condillac; después de haber preguntado si el *yo* de la estatua, modificado por una superficie azul orlada de blanco, no se creería un azul terminado, dice: «A primera vista nos inclinaríamos a pensarlo así; pero la opinión contraria es mucho más verosímil.» Y ¿por qué? «La estatua no puede sentirse extensa por esta superficie sino en cuanto cada parte le da la misma modificación; cada una debe producir la sensación de azul; pero si es modificada de la misma manera por un pie de esta superficie que por una pulgada o una línea, no puede representarse en esta modificación una magnitud más bien que otra; luego no se representa ninguna; luego una sensación de color no trae consigo una idea de extensión.» Es fácil notar que o Condillac supone lo mismo que se disputa, o no dice nada conducente a resolver la cuestión. Según él, la estatua es modificada de la misma manera

por un pie de una superficie colorada que por una línea; si con esto quiere significar que las dos modificaciones son idénticas bajo todos aspectos, supone lo mismo que debe probar, porque esto es cabalmente lo que se disputa, a saber: si las superficies diferentes en magnitud producen también sensación diferente; y si quiere significar, como parecen indicarlo sus palabras, que la sensación como color, y solamente en cuanto color, es la misma en un pie que en una línea, dice una verdad muy cierta, pero que no nos sirve para nada. Es indudable que la sensación de azul, en cuanto azul, es la misma en diferentes magnitudes, y nadie piensa en negárselo; pero la cuestión no está en eso; la cuestión está en si, permaneciendo uno mismo el color, la sensación de la vista se modifica de diferente manera, según la variedad de las magnitudes en que la superficie colorada se le presenta. Condillac lo niega, bien que de un modo incierto y fluctuante; pero creo que esta negativa es tan infundada, que se puede demostrar todo lo contrario.

69. Yo pregunto a Condillac si puede haber color sin superficie, si puede pintarse en la retina un objeto inextenso, si podemos ni aun concebir un color sin extensión; nada de esto es posible; luego la visión está acompañada necesariamente de la extensión.

70. Condillac pone la idea de extensión en que unas cosas se nos presentan *fuera* de otras; esto, según confiesa él mismo, se verifica con la sensación

del color; luego la visión de lo colorado debe producir la idea de la extensión. El efugio de Condillac es sumamente débil: nos dice que para tener idea de la extensión es necesario tenerla de los límites; pero en primer lugar ya llevo demostrado por la misma doctrina del autor que estos límites son sentidos; y, además, es muy singular pretensión la de otorgar a la vista la facultad de darnos idea de una extensión ilimitada, y negarle la de producir idea del límite: como si, por lo mismo que vemos lo extenso, no naciera la idea del límite, cuando no de otras causas, de la misma limitación del órgano; como si no fuera más inconcebible la sensación ilimitada que la limitada.

Pero quiero suponer que el límite no es sentido; la extensión ilimitada ¿deja de ser extensión? ¿No es más bien la extensión por excelencia? ¿La idea de un espacio sin fin, por ser ilimitada, deja de ser idea de extensión?

71. Pónganse delante de los ojos dos círculos colorados, uno de una pulgada de diámetro y otro de una vara; prescindiendo de toda sensación de tacto, el efecto producido en la retina ¿será el mismo? Es evidente que no. A esto se opone la experiencia, se opone la razón fundada en las leyes de la reflexión de la luz y en principios matemáticos. Si esta impresión es diferente, la diferencia será sentida; luego la diferencia de las magnitudes podrá ser apreciada.

Pero quiero suponer que, desoyendo la experiencia

y la razón, se empeña alguno en sostener que la sensación de los dos círculos será la misma; voy a hacer palpable la extrañeza y hasta la ridiculez de esta opinión. Imaginemos que los dos círculos son de color encarnado y terminados por una línea azul; tomemos el círculo menor y pongámosle dentro del mayor confundiendo sus centros; pregunto: El ojo que mire la figura ¿no verá el círculo menor dentro del mayor? ¿No verá la línea azul que termina el círculo de una pulgada de diámetro, contenida dentro de la otra línea azul que termina el círculo de una vara? Es evidente que sí. Ahora bien: sentir la extensión ¿es acaso otra cosa que sentir unas partes fuera de otras? Sentir la diferencia de magnitudes ¿no es sentir las unas mayores que las otras y conteniendo las otras? Es evidente que sí. Luego el ojo siente la magnitud; luego siente la extensión.

72. Todavía se puede confirmar más y más la verdad que estoy demostrando. La experiencia nos enseña, y cuando ésta no existiese, la razón nos lo diría, que el campo visual tiene un límite, según la distancia a que nos hallamos del objeto. Así, cuando fijamos la vista sobre una pared de mucha extensión no la vemos toda, sino una parte de ella. Supongamos que en un campo visual hay un objeto de una magnitud dada, pero que no llena ni con mucho la superficie abarcada por el ojo: según el sistema de Condillac, la visión no puede ser diferente, con tal que el color sea el mismo; de lo cual resultará que la sensación será idéntica, ya sea que el objeto ocupe una pe-

queñísima parte del campo visual, ya sea que lo ocupe casi todo. Resultará también que si este campo visual es un gran lienzo blanco, por ejemplo, de cien varas cuadradas, y el objeto es un lienzo azul de una vara cuadrada, la sensación será la misma que si el lienzo azul fuese de una pulgada o de noventa varas cuadradas.

73. Estos argumentos que, cuando menos en confuso, debían de ofrecérsele a Condillac, le hacían expresarse con vacilación y hasta con lenguaje contradictorio. Ya lo hemos podido notar en los pasajes anteriores; pero todavía se ve más claro en los siguientes: «Nos falta el término para expresar con exactitud el sentimiento que tiene de sí misma la estatua modificada por muchos colores a un tiempo; pero al fin ella conoce que existe de muchas maneras, se percibe en cierto modo *como un punto colorado, más allá del cual hay otros* en que ella se vuelve a encontrar; y bajo este aspecto se puede decir que *se siente extensa.*» Antes nos había dicho que el color no le parecería extenso a la estatua, hasta que, instruída la vista por el tacto, se formasen los ojos la costumbre de referir la sensación simple y única, a todos los puntos de la superficie; a renglón seguido afirma lo contrario, como acabamos de ver; ya la estatua se siente extensa, y el ideólogo no encuentra otro medio para evitar la contradicción sino el de advertirnos que el sentimiento de la extensión sería vago, pues que carecería de límites. Ésta es una contradicción que ya se ha hecho palpable más arriba; ¿de dónde

esa carencia de límites? Si en un campo visual de cien varas de superficie blanca, se suponen varias figuras de diferentes colores, verde, encarnado, la vista percibirá los límites de aquellas figuras, como es evidente; ¿dónde, pues, ha descubierto Condillac esa limitación de que nos habla?

74. La observación de que, aun cuando la sensación del color envolvese la de extensión, no se seguiría que nos la produjese, a causa de que nosotros no sacamos de las sensaciones todas las ideas que éstas contienen, sino únicamente las que sabemos notar, aunque muy verdadera, no conduce a nada en la cuestión presente: no se trata de lo que nosotros podríamos sacar de la sensación, sino de lo que hay en ella; y si Condillac asienta que de la del tacto podemos sacar la idea de extensión, ¿con qué derecho podrá negarnos esta facultad con respecto a la vista, supuesto que la idea de extensión se halle contenida en ambas sensaciones?

Si no me engaño, hay aquí una confesión tácita de la falsedad de su opinión. La idea de la extensión se hallará en la sensación de la vista, pero no podremos sacarla. ¿Por qué? Porque es vaga; mas entonces, ¿quién quita que el ejercicio, trayendo la comparación y la reflexión, la haga precisa? La dificultad está en adquirirla de un modo u otro; el perfeccionarla es obra del tiempo.

Es indudable que las primeras sensaciones de la vista no tendrían la exactitud a que llegan después de mucho ejercicio; pero lo propio se verificaría del

tacto. Este sentido se perfecciona como todos los demás; también necesita su educación, por decirlo así; y los ciegos de nacimiento, que a fuerza de concentración y de trabajo llegan a poseerle con una delicadeza asombrosa, nos ofrecen de esta verdad una prueba patente.

CAPÍTULO XIII

El ciego de Cheselden

SUMARIO. — Fenómenos que presentó. Observaciones sobre estos fenómenos. Equivocaciones que se padecerían. Razones en apoyo de esta conjetura. Observaciones contradictorias que se nos refieren. Qué prueban dichos fenómenos.

75. El ciego de Cheselden, de quien nos habla Condillac en confirmación de sus opiniones, no presenta ningún fenómeno en que se puedan apoyar. Era este ciego un jovencito de trece a catorce años, a quien Cheselden, distinguido cirujano de Londres, hizo la operación de las cataratas, primero en un ojo, después en el otro. Antes de la operación alcanzaba a distinguir el día de la noche; y con mucha luz hasta conocía lo blanco, lo negro y lo encarnado. Esta circunstancia es importante y sobre ella conviene fijar la atención. Los fenómenos más notables, y que más relación tienen con la cuestión que nos ocupa, fueron los siguientes:

1.º Cuando comenzó a ver creyó que los objetos tocaban la superficie exterior de su ojo. Esto parece indicar que la vista por sí sola no puede hacernos

juzgar de las distancias; pero, bien examinada la cosa, se echa de ver que el argumento no es concluyente. Nadie pretenderá que la vista, en el primer momento de su ejercicio, pueda comunicarnos ideas igualmente claras y exactas que cuando con la experiencia nos hemos acostumbrado a comparar sus diferentes impresiones. Lo mismo que en la vista se verifica en el tacto; un ciego, con su larga costumbre de guiarse por solas las sensaciones del tacto en muchos de sus movimientos, llega a conocer la posición y distancias de los objetos con una precisión admirable. Si suponemos un hombre privado del sentido del tacto, y que le adquiere de repente, tampoco juzgará con acierto de los objetos de este sentido sino después de haberle ejercitado. La experiencia nos enseña que la perfección del tacto recorre una grande escala: en los ciegos la vemos en su punto más alto; y es probable que el *mínimum* de su perfección en los primeros instantes de su ejercicio se parecería mucho al de la vista en el acto de caer las cataratas; también los objetos se presentarían en confuso, sin que el sujeto que los experimentara pudiese apreciar bien sus diferencias antes que la práctica le hubiese amaestrado en discernir y clasificar.

Con respecto a las distancias, es de notar que el ciego de Cheselden no sólo estaba privado del hábito de conocerlas, sino que le tenía en contrario. Por lo mismo que no era completamente ciego, la luz que percibía al través de las cataratas, y que, si era muy abundante, hasta le hacía distinguir entre lo blanco, negro y encarnado, se le presentaba como pegada al

mismo ojo, de lo cual podemos formarnos idea observando lo que nos acontece cerrando los ojos cuando hay mucha luz. De esto resulta que al ver debió de imaginarse que la nueva visión era la misma que la antecedente, y que, por tanto, no le sucedía otra cosa que un simple cambio de objeto. Para apreciar la fuerza de la vista con respecto a las distancias, mejor hubiera sido un ciego absoluto, porque no hubiera tenido ningún hábito contrario ni favorable al conocimiento de las mismas.

2.º Le costó mucho trabajo el concebir que hubiese otros objetos más allá de los que él veía; no acertaba a distinguir los límites; todo le parecía inmenso. Tampoco sabía concebir cómo la casa podía parecerle más grande que su gabinete; aun cuando sabía por experiencia que éste era más pequeño que aquélla.

De estos hechos quiere inferir Condillac la confirmación de su sistema; yo extraño que sobre datos semejantes se pretenda fundar toda una filosofía. Someto a la consideración del lector las observaciones siguientes:

76. Se trata de un niño de trece a catorce años, falto, por consiguiente, de todo espíritu de observación, y que, como es natural, expresaría con el mayor desorden las impresiones que experimentaba en una situación tan singular y tan nueva.

El órgano de la vista, ejercitándose por primera vez, debía ser sumamente débil y, por consiguiente, servir de un modo muy incompleto para las funciones sensitivas. A cada paso experimentamos que, ha-

ciendo un tránsito repentino de la obscuridad a la luz, si ésta es muy viva, apenas divisamos los objetos, y lo vemos todo con mucha confusión. ¿Qué había de suceder al pobre niño que a la edad de trece años abría los ojos por primera vez?

Según refiere el mismo Cheselden, los objetos se le presentaban al ciego en tal confusión, que no los distinguía, fuera cual fuese la forma y la magnitud. Esto confirma lo que acabo de indicar, a saber, que la confusión dependía en buena parte, si no en todo, de que el órgano producía mal las impresiones; pues que si éstas hubieran sido del modo conveniente, habría distinguido los límites entre diferentes colores; ya que, tratándose de la simple sensación, ver es distinguir.

Se nos hace notar que no reconocía con la vista los objetos que tenía conocidos con el tacto; mas esto sólo prueba que, no habiendo podido comparar los dos órdenes de sensaciones, no sabía lo que correspondía en la una a las impresiones de la otra. Por el tacto conocería los cuerpos esféricos; pero como ignoraba la impresión que una esfera hacía en el ojo, claro es que, al presentarle una bola que hubiese manoseado mil veces, no podía ni siquiera sospechar que el objeto visto fuera el mismo objeto tocado. Esto me conduce a otra observación, que considero muy importante.

77. Los experimentos fueron recogidos de boca de un hombre que hablaba en una lengua que no conocía; tal era el niño que debía expresar sus sensa-

ciones en el orden visual. Aclararé esta observación. Como las sensaciones son hechos simples, el que está falto de un sentido carece absolutamente de todas las ideas originadas de la sensación de que se halla privado; de lo cual resulta que no conoce nada de la lengua relativa a dicho sentido; y que las ideas que une a las palabras son del todo diferentes de las que quieren expresar los que poseen aquel sentido. El ciego hablará de colores y de todas las impresiones relativas a la vista, porque oye continuamente hablar de estas cosas; mas para él la palabra ver no significa ver, ni la luz luz, ni el color color, tales como lo entendemos nosotros; sino otras ideas compuestas que él se habrá formado, según las circunstancias y conforme a las explicaciones que haya oído. Véase, pues, qué importancia se puede dar a lo que diría un niño con el atolondramiento propio de su edad, hallándose en una situación tan nueva y tan extraña y habiendo de expresarse en una lengua que ignoraba. Se le preguntaría, por ejemplo, si distinguía una figura mayor de otra menor, sin considerar que las palabras mayor y menor, comprendidas por él en cuanto expresaban ideas abstractas o se referían a las sensaciones del tacto, no lo eran cuando se las aplicaba a los objetos vistos; pues que él no sabía ni podía saber qué significaba la palabra mayor, tratándose de una sensación que experimentaba por primera vez. Si en la superficie de un círculo se le pintaban otros círculos menores, de color diferente, él vería los pequeños dentro de los grandes, pues no era posible otra cosa, supuesto que veía; pero al preguntársele si el uno

le parecía mayor que los otros, si distinguía los límites que separaban a los pequeños entre sí, él, que no había tenido tiempo de aprender el lenguaje relativo a las nuevas sensaciones, debía de dar respuestas muy disparatadas, que los observadores tomarían quizás por la expresión de fenómenos curiosos. Se le hablaría de figuras, de lindes, de extremos, de magnitud, de posición, de distancias y de cuanto se refiere a la vista; y como él ignoraba el lenguaje, e ignoraba que lo ignorase, debía de sostener la conversación de una manera muy extraña. Un observador más atento y más sagaz hubiera notado que ocurrían con frecuencia lances tan chistosos como suceden cuando se habla con un sordo que se empeña en contestar sin haber oído.

La contradicción que se nota en la misma relación de Cheselden confirma las anteriores conjeturas. El oculista nos cuenta que el niño no podía distinguir los objetos por más diferentes que fueran en forma y tamaño; y, sin embargo, añade que encontraba más agradables los que eran más regulares; luego los distinguía; sin este discernimiento la sensación no podía ser más ni menos grata.

Y aquí es de notar que en la alternativa de la contradicción debemos optar por el discernimiento, teniendo como tenemos en pro una razón muy poderosa. Cuando se le ofrecerían dos figuras, una regular, otra irregular, y se le harían preguntas sobre las diferencias y semejanzas de las mismas, respondería disparatadamente, hasta el punto de hacer sospechar que no las distinguía. La razón de esto, a más

de la confusión de las sensaciones, que más o menos siempre padecería, se halla en la ignorancia de lenguaje; pues aun cuando las distinguiera perfectamente, no podía ni entender lo que se le preguntaba, ni expresar lo que sentía. Pero cuando se le interrogaba sobre una calidad de la impresión, para producir placer o disgusto, entonces se hallaba en un terreno común a todas las sensaciones: las ideas de grato y de ingrato no eran para él cosas nuevas, y por lo mismo sobre ellas podía decir sin vacilar: «Esto me gusta más; aquello no me agrada tanto.»

En resumen, creo que los fenómenos del ciego de Cheselden sólo prueban que la vista, como todos los demás sentidos, ha menester cierta educación; que sus primeras impresiones son por necesidad confusas; que el órgano no adquiere la debida robustez y precisión sino después de largo ejercicio; y, finalmente, que los juicios formados en consecuencia han de ser muy inexactos, hasta que la comparación, acompañada de la reflexión, haya enseñado a rectificar las equivocaciones (véase lib. 1.º, § 56) [vol. XVI].

CAPÍTULO XIV

Se examina si la vista puede darnos idea del volumen

SUMARIO. — Una razón concluyente fundada en la idea del sólido. Otras razones fundadas en la experiencia.

78. Se ha dicho que la vista no era capaz de darnos idea de un sólido o de un volumen, y que para esto era indispensable el auxilio del tacto. Creo poder demostrar lo contrario hasta la evidencia.

¿Qué es un sólido? Es un conjunto de tres dimensiones; si la vista nos hace formar idea de la superficie, en la cual entran por necesidad dos dimensiones, ¿por qué no podrá lo mismo con respecto a la otra? Esta sola reflexión basta para demostrar que se ha negado sin razón a este sentido la facultad indicada; sin embargo, no quiero limitarme a esto, sino que probaré la existencia de la expresada facultad con la rigurosa observación y el análisis de los fenómenos visuales.

79. Convengo de buen grado en que, si suponemos un hombre reducido al solo sentido de la vista,

con los ojos inmóviles y fijos sobre un objeto también inmóvil, no alcanzará a discernir entre lo que en dicho objeto haya de sólido y lo de mera perspectiva; o en otros términos, todos los objetos pintados permanentemente en su retina se le presentarán como proyectados en un plano. La razón de esto se funda en las mismas leyes del órgano de este sentido, y de la transmisión de sus impresiones al cerebro. El alma refiere la sensación al extremo del rayo visual; y como en el caso presente no habría podido hacer comparaciones de ninguna clase, no tendría ningún motivo para colocar esos extremos unos más lejanos que otros, lo que constituye la tercera dimensión.

Para comprender mejor esta verdad supongamos que el objeto visto fuese un cubo dispuesto de tal manera que se presentasen al ojo tres de sus caras. Claro es que los tres planos, aunque iguales, no se ofrecerían al ojo de la misma manera, por efecto de que su posición respectiva no les permitiría enviar al ojo sus rayos de luz de un modo igual. Pero como el alma no habría tenido ocasión de comparar esta sensación con ninguna otra, no sería capaz de apreciar la diferencia producida por la distinta posición y la mayor distancia; y así referiría todos los puntos a un mismo plano, tomando por desiguales las caras del cubo, que en realidad no lo eran.

La vista, pues, en tal caso, presentaría todo el objeto en un plano de perspectiva; y como, además, no habría medio de apreciar ni aun de conocer la distancia del ojo al objeto, probablemente se creería el objeto pegado al mismo ojo, o, hablando con más ver-

dad y rigor, la sensación no nos representaría más que un simple fenómeno, cuyas relaciones y causa no podríamos explicarnos.

80. Es probable que si, permaneciendo fijo el ojo, pudiéramos abrir y cerrar los párpados, ya nos formaríamos idea de que el objeto visto está fuera de nosotros; de suerte que con sólo este movimiento tendríamos ya un punto de comparación, por la sucesión de desaparecer y reproducirse alternativamente la sensación del objeto con la interposición o no interposición de un obstáculo. Entonces nacería ya por necesidad la idea de una distancia poca o mucha; y como ésta sería en dirección perpendicular al plano del objeto visto, tendríamos idea del sólido.

Afortunadamente, la naturaleza ha sido más benéfica para nosotros, y no hemos de limitarnos a un supuesto que tanto escatima los medios de adquirir ideas de las cosas. Sin embargo, no habrá sido inútil examinar el fenómeno en esta suposición, porque de este examen sacaremos luz para la inteligencia de lo que me propongo demostrar.

81. En mi concepto, la vista para dar origen a la idea de un sólido necesita del movimiento. El movimiento es una condición indispensable, siendo de notar que basta que esté en los objetos o en el ojo.

Para mayor claridad supondremos el ojo inmóvil; veamos cómo por el movimiento de los objetos puede la sola sensación de la vista presentarnos el sólido o engendrar la idea de él.

Toda la dificultad está en manifestar cómo se puede añadir a las dos dimensiones que constituyen el plano la tercera que completa el sólido.

Sea un ojo fijo mirando hacia un punto A, donde está colocado un paralelepípedo recto y rectángulo B, de manera que se oculten enteramente las dos bases, y que la recta que va del centro del ojo a la arista divide el ángulo diedro en dos partes iguales. Supondremos también cada una de las caras del paralelepípedo de diferente color, siendo, respectivamente, blanca, negra, verde y encarnada. En este caso el ojo ve los dos planos en uno mismo; por manera que la arista se le ofrece como una recta que divide dos partes de un mismo plano, las cuales sólo se diferencian en el color. Le es imposible concebir la inclinación de los dos planos; pues refiriendo el objeto al extremo de la visual, y no habiendo podido comparar las variedades que resultan de la diferencia de distancias, de la posición y del modo con que el objeto recibe la luz, no puede hacer más que distinguir las varias partes de un mismo plano.

En esto es fácil hacer la contraprueba. Es bien sabido que la perspectiva puede llegar a la perfecta imitación de un sólido; ahora bien, si suponemos que, en vez de tener a la vista el sólido B, no hay más que un plano donde están exactamente representadas las dos caras vistas, la sensación será la misma, la ilusión podrá ser completa; luego hay dos medios diferentes de producir una sensación idéntica; luego, cuando no precede comparación, no cabe discernimiento entre los dos medios; y es claro que la idea que natural-

mente resultaría sería la más simple, esto es, la del plano.

82. Si suponemos que el paralelepípedo B gira alrededor de un eje vertical, irá presentando sucesivamente al ojo los cuatro planos, y, según la mayor o menor inclinación de ellos a la visual, se presentarán mayores o menores; de suerte que el máximum de la superficie de un plano ofrecido al ojo será cuando el plano sea perpendicular a la visual, y el mínimum o cero, cuando le sea paralelo.

La sucesión y variedad de las sensaciones hará nacer desde luego la idea de movimiento, pues los mismos planos del paralelepípedo se presentarán ocupando distintos lugares. La uniformidad con que se irán sucesivamente ofreciendo siempre de la misma manera, sugerirá también la idea de que, por ejemplo, el verde que sale pocos momentos después del negro es el mismo que se había visto poco antes, y así de los demás; y como, constantemente, tras del uno se ocultará el otro, nacerá naturalmente la idea de la extensión en la dirección o prolongación de la visual, lo que basta para formar idea de un volumen.

Con la vista de un plano teníamos ya las dos dimensiones que constituyen la superficie; para formarnos la idea del volumen sólo faltaba la idea de otra dimensión que no estuviese en el mismo plano, la que se habrá engendrado por el movimiento del paralelepípedo.

83. Este movimiento, que antes se verificaba alrededor de un eje vertical, puede después suponerse en torno de un eje horizontal; y entonces se nos presentarán sucesivamente dos caras opuestas, y las bases del paralelepípedo, con diferentes aspectos, según su varia posición, o en otros términos, según el ángulo de los planos con la visual. Estas apariencias contribuirán más y más a producir la idea de otra dimensión que no está en el plano primitivo, y, por tanto, a suplir lo que faltase para tener idea del volumen.

84. De la propia suerte que hemos supuesto el objeto en movimiento y el ojo fijo podemos suponer fijo el objeto y en movimiento el ojo: el resultado será el mismo; porque es claro que si el ojo se mueve alrededor del paralelepípedo, ya en torno del eje vertical, ya del horizontal, experimentará las mismas impresiones que cuando él estaba quieto y el paralelepípedo se movía. Con lo cual, aunque supongamos que el sujeto que ve está destituido enteramente del sentido del tacto, y que así no puede percibir el movimiento propio, no obstante tendrá lo suficiente para formarse con solas las impresiones de la vista las ideas que constituyen la del volumen. Verdad es que no le será posible discernir si es él quien se mueve o si es el objeto; pero esto no quita la formación de la idea compuesta de las tres dimensiones.

CAPÍTULO XV

La vista y el movimiento

SUMARIO. — Se explica cómo la vista puede dar idea del movimiento. Resumen de las doctrinas de los capítulos anteriores.

85. He dicho que al observador no le será posible discernir si es él quien se mueve o bien el objeto; de lo que resulta que la simple visión no es suficiente. Esto es verdad, y se demuestra fácilmente si se considera que en un barco, no obstante el estar seguros de que nosotros nos movemos, se nos presentan de tal suerte en movimiento los objetos circunvecinos, que la ilusión es completa. Aun más: si el movimiento del observador y el del objeto son simultáneos, en una misma dirección y con la misma velocidad, desaparece toda idea de movimiento, como se echa de ver en los objetos que tenemos a la vista en el camarote de un barco.

Es de notar que si se combinan dos movimientos en el objeto, uno en nuestra dirección y otro en otra, percibimos éste y no aquél. Así nos sucede cuando en los canales encontramos un caballo que camina

en la misma dirección junto a la ventana de la barca; parécenos que el animal salta, sin adelantar: de los dos movimientos que tiene a un tiempo sólo notamos el vertical, mas no el horizontal.

La razón de esto es fácil de señalar; no podemos juzgar del objeto sino por las impresiones: cuando la impresión varía nace la idea del movimiento, en otro caso no. Si el objeto o el ojo se mueven, hay sucesión de impresiones en la retina; hay, pues, idea de movimiento. Pero si el movimiento del objeto es seguido por el movimiento del ojo, se compensa el de aquél con el de éste, y, por tanto, la impresión de la retina es la misma. Se verifica, pues, lo propio que si ambos estuviesen quietos.

86. Así se observa que si hay movimiento en el objeto y en el ojo, pero en velocidad desigual, sólo percibimos la diferencia; esto es, que si nosotros andamos como 3 y el objeto como 5, sólo nos parecerá que el objeto anda como 2, o sea, la diferencia del 3 al 5. Si nuestro movimiento es más rápido, hasta los objetos movidos en la misma dirección nos parecerá que se mueven en la contraria; así, cuando en un barco andamos en la dirección de la corriente, con más velocidad que el agua, parécenos que ésta corre hacia arriba. Y si no se nos ofrece corriendo con velocidad igual a la de un objeto en quietud en el mismo lugar, es porque, moviéndose en la misma dirección que nosotros, sólo se nos hace sensible la diferencia. No percibiendo nosotros el movimiento del barco que anda como 5, un objeto fijo que esté a sus

inmediaciones se nos presentará movido con la velocidad igual a 5. Si damos que el agua corre con velocidad igual a 3, su movimiento hacia arriba sólo se nos presentará igual a $5 - 3 = 2$.

87. De estas consideraciones parece inferirse que, si bien la vista es suficiente para darnos idea del movimiento, no basta para hacernos discernir el propio del ajeno; y así, aun cuando el tacto no sea necesario para lo primero, lo será para lo segundo. Mas esto no es verdad: con la vista sola podríamos llegar a distinguir entre el movimiento del ojo y del objeto; y si bien en algunos casos no alcanzaríamos a ello, lo propio se verifica con el tacto.

Ante todo conviene notar que, en los ejemplos aducidos, de nada nos sirve el tacto para desvanecer la ilusión, siendo aún menos a propósito que la vista. En efecto: quien no poseyese sino el sentido del tacto, ¿cómo podría distinguir el movimiento de la embarcación que se desliza suavemente a lo largo de un canal? Con el auxilio de la vista llegamos tal vez a notar el movimiento de la embarcación, sobre todo si atendemos a los objetos a cuyas inmediaciones va pasando; pero con el tacto, de suyo limitado a lo que afecta inmediatamente el cuerpo, no nos es posible discernir nada del movimiento cuando el cuerpo no está afectado por él.

Es también digno de notarse que el movimiento discernido por el tacto tampoco se refiere al objeto sino después de haberse adquirido este hábito por medio de una comparación repetida: si suponemos que

por primera vez la mano se desliza sobre un cuerpo, no discerniríamos si la mano se desliza sobre el cuerpo o el cuerpo debajo la mano. La razón de esto es muy sencilla: la sensación del movimiento es esencialmente una sensación sucesiva, y esta sucesión existe, ya sea el miembro lo que se mueva, ya sea el cuerpo. Demos que la mano recorra la longitud de un cuerpo de superficie variada; iremos experimentando la variedad de sensaciones correspondientes a la superficie; y si después, estando quieta la mano, pasa el cuerpo por ella con la misma velocidad de movimiento, y con igual presión y roce, las sensaciones serán idénticas. La experiencia está de acuerdo con la razón: cualquiera puede haber observado que al apoyarnos sobre un objeto resbaladizo hay a veces incertidumbre de si es nuestro cuerpo lo que resbala o el que tiene debajo. Luego, hasta con el tacto se verifica que el discernimiento entre el movimiento del miembro y el del objeto no nace de la simple sensación.

88. En esta parte, pues, el tacto no se aventaja a la vista; examinemos si ésta por sí sola es capaz de hacernos distinguir entre el movimiento del ojo y el del objeto. Ya hemos notado que una sola sensación con respecto a un solo objeto no es suficiente; pero no es difícil demostrar que con la comparación de varias sensaciones podemos obtener este resultado.

Situado un ojo en un punto A, mirando el objeto B, éste se presenta en el fondo del campo visual como proyectado en un plano. Para mayor claridad

imaginémosnos que el objeto B es una columna en medio de un gran salón, y que el punto A es un ángulo de la misma pieza. La columna será vista como estampada en un punto de la pared opuesta. Si el ojo cambia de lugar, la columna se presentará en otro punto; de manera que, si suponemos que el ojo da vuelta alrededor de la columna, ésta se irá presentando sucesivamente en todos los puntos de todas las paredes del salón. Esta sucesión de fenómenos puede verificarse de la misma manera suponiendo la columna móvil y el ojo fijo, porque es evidente que, si situado un observador en el centro la columna va dando vueltas, ésta, sin que el observador se mueva, se irá pintando en todas las paredes. Luego una sensación visual sola con respecto a un solo objeto no bastaría para discernir si lo que se mueve es el objeto o el ojo.

Pero añadamos la visión simultánea de otros objetos, y no será difícil descubrir cómo este discernimiento se engendra. Supongamos que el ojo al propio tiempo que ve la columna ve otros cuerpos interpuestos entre él y las paredes: por ejemplo, grandes candelabros, quinqués o también otras columnas. Veamos lo que sucede con el movimiento del ojo: al paso que la columna se proyecta en un punto diferente de la pared se altera la posición de todos los demás objetos; las otras columnas, los candelabros, los quinqués, todo se proyecta en puntos diferentes: hay un cambio total de posición en todos los objetos. Veamos lo que sucede sin el movimiento del ojo; moviéndose la columna sola, nada se altera

sino ella: los demás objetos continúan proyectados en los mismos puntos. Luego la simple vista nos presenta dos órdenes de fenómenos de movimiento totalmente diferentes.

1.º Uno en que todos los objetos mudan de posición.

2.º Otro en que sólo la muda uno.

Estos dos órdenes de fenómenos no podrían menos de ser notados; y es evidente que, con la ayuda de la reflexión, excitada e ilustrada por la repetición de los fenómenos, se llegaría a inferir que, cuando hay una alteración total y constante de todos los objetos, no son éstos los que se mueven, sino el ojo; y que, por el contrario, si el variar de posición se verifica únicamente en alguno o algunos objetos, permaneciendo los demás en la misma posición, lo que se mueve no es el ojo, sino los objetos, que la toman diferente.

Cuando todo se alteraría en rededor nuestro, inferiríamos que es el ojo lo que se mueve; cuando uno o pocos objetos, deduciríamos que se mueven éstos y no el ojo. Y si bien se observa, no sólo es esto lo que sucedería, sino también lo que sucede; porque las ideas nacidas del tacto son de suyo muy limitadas; y así no es posible que de él nazcan las de los movimientos de objetos distantes, que no se pueden tocar.

89. Creo haber demostrado que la pretendida superioridad del tacto carece de fundamento; que no es verdadera la opinión que le señala como base de nuestro conocimiento con relación a los objetos ex-

ternos, haciéndole la piedra de toque de la certeza de las sensaciones transmitidas por los demás sentidos. Sin él podemos adquirir la seguridad de la existencia de los cuerpos; sin él nos formamos idea de la superficie y del volumen; sin él conocemos el movimiento; sin él alcanzamos a distinguir cuándo ese movimiento pertenece al objeto o al órgano que recibe la impresión. La teoría de las sensaciones que acabo de exponer, los resultados que se deducen de las relaciones de dependencia o independencia de los fenómenos entre sí y con nuestra voluntad, todo se aplica a la vista, lo propio que al tacto.

90. Resumiendo las doctrinas explicadas hasta aquí resulta lo siguiente:

1.º Distinguimos el sueño de la vigilia, aun prescindiendo de la objetividad de las sensaciones.

2.º Distinguimos dos órdenes de fenómenos de sensación interna y externa, prescindiendo también de la objetividad.

3.º Los sentidos nos cercioran de la existencia de los cuerpos.

4.º Las sensaciones no tienen en lo exterior objeto parecido a lo que nos representan, excepto la *extensión* y el movimiento.

5.º El tacto no goza del privilegio de ser la piedra de toque de la certeza.

6.º Todo cuanto sabemos por conducto de los sentidos se reduce a que hay seres externos, extensos, sujetos a leyes necesarias, y que nos causan los efectos llamados sensaciones.

CAPÍTULO XVI

Posibilidad de otros sentidos

SUMARIO. — Un pasaje de Lamennais. Dificultades que suscita. Los cuerpos y las sensaciones. Posibilidad de un nuevo orden de sensaciones.

91. Lamennais ha escrito: «¿Quién nos dice que un sexto sentido no perturbaría el acuerdo de los demás? ¿En qué se podría fundar la negativa? Supongámonos sentidos diferentes de los que nos ha dado la naturaleza, ¿nuestras sensaciones e ideas no serían diferentes también? Quizás, para arruinar toda nuestra ciencia, bastaría una ligera modificación en nuestros órganos. Quizás haya seres organizados de tal manera que, estando sus sensaciones en oposición con las nuestras, es verdadero para nosotros lo que es falso para ellos, y viceversa. Porque al fin, si bien se observa, ¿qué relación necesaria se descubre entre nuestras sensaciones y la realidad de las cosas? Y aun cuando existiese, ¿cómo nos lo harían conocer nuestros sentidos?» (*Ensayo sobre la indiferencia*, tomo II, cap. XIII.)

Estas palabras encierran varias cuestiones suma-

mente graves, dignas de ser examinadas con detenimiento.

92. ¿Hay imposibilidad intrínseca que se oponga a una organización diferente de la que poseemos y, por lo mismo, a un género y orden de sensaciones totalmente diverso del que experimentamos? Parece que no; y si esta imposibilidad existe, el hombre no la conoce.

Sea cual fuere la opinión que se adopte con respecto al modo con que los objetos externos obran sobre el alma por medio de los órganos del cuerpo, no resulta ninguna relación necesaria, ni siquiera analogía, entre el objeto y el efecto que en nosotros produce.

Un cuerpo recibe en su superficie los rayos del flúido que llamamos *luz*; éstos, reflejando, vienen a parar a la retina, es decir, a otra superficie que está en comunicación con el cerebro: hasta aquí todo va bien, todo se comprende; hay un flúido que se mueve, que va de una superficie a otra, y que puede causar este o aquel efecto puramente físico en la materia cerebral; pero ¿qué relación hay entre todo esto y esa impresión de un orden totalmente distinto que se llama *ver*; esa impresión que ni es el flúido ni el movimiento, sino una afección de que tiene íntima conciencia el ser que vive, que piensa, el *yo*?

Si en vez del mecanismo del flúido luminoso suponemos otro totalmente distinto, por ejemplo, el del aire que vibra y va a dar en el tímpano, ¿qué razón *esencial* hay para que no produzca una sen-

sación semejante a la de la vista? Preciso es confesar que razón *esencial* no se puede señalar ninguna. A quien no tuviese idea de la organización actual, tan incomprensible le parecería lo uno como lo otro.

93. Lo dicho del oído y de la vista es aplicable a los demás sentidos, en todos hay un órgano corpóreo afectado por un cuerpo: vemos superficies, o presentadas las unas delante de las otras o superpuestas; vemos movimientos de esta o aquella clase; pero ¿cómo salvar la inmensa distancia que va de estos fenómenos físicos al fenómeno de la sensación? Por mi parte no encuentro medio: éste es un punto en que se detiene la inteligencia humana; todas las apariencias indican que no hay más relación entre estos dos órdenes de fenómenos que la establecida *libremente* por la voluntad del Criador; si existe alguna conexión necesaria, esta necesidad es para el hombre un secreto. Considérense los tejidos que reciben la impresión de los objetos, la masa de que se forma el sistema nervioso, conducto de la sensación, y véase qué relación hay entre los fenómenos físicos de esta materia y el admirable conjunto de los fenómenos sensibles; no se encuentra ninguna.

94. Sube de punto la dificultad si se considera que los órganos, aun conservándose sin lesión alguna, cesan de producir sensaciones desde el momento que están incomunicados con la masa cerebral o que ésta sufre algún trastorno: por manera que la visión

se verifica en la cavidad del cráneo, en medio de la más completa obscuridad; y toda esa admirable magia de las sensaciones con que se presenta a nuestro espíritu el magnífico espectáculo del universo, con que llegan hasta el fondo de nuestra alma los prodigios de la música, con que nos saboreamos en exquisitos manjares, en delicados aromas; todo esto se verifica por medio de la masa cerebral, es decir, de una materia blanquecina, al parecer informe y grosera, y de la cual nadie pudiera sospechar que estuviese dedicada a funciones tan nobles.

95. ¿Qué razón hay para que, afectado el nervio A en comunicación con dicha masa, hayamos de experimentar la sensación que llamamos *ver*, y afectado el nervio B, la que llamamos *oir*, y así de los demás sentidos? Razón la habrá, pero no la conocemos; y probablemente no es otra que la libre voluntad del Criador. Con esto la filosofía confiesa su debilidad, es cierto; pero ¿no manifiesta también su alcance, viendo que de un fenómeno a otro hay distancia inmensa, y que no puede haber entre ellos más punto de comunicación que el establecido por la misma mano del Todopoderoso? Cuando hay causas segundas, el mérito de la filosofía está en señalarlas; pero cuando no existen, este mérito se cifra en elevarse a la primera. Un *no sé* es a veces más sublime para la razón humana que los esfuerzos impotentes de un orgullo destemplado; el entendimiento también puede ser alto comprendiendo su ignorancia; porque es alto el entendimiento que comprende altas ver-

dades, y a veces la ignorancia es también una verdad muy alta.

96. Es posible, pues, un nuevo sentido, o al menos no descubrimos en su existencia ninguna imposibilidad. Si el sordo, que no tiene idea de los sonidos; el ciego, que no sabe lo que son colores, procederían muy mal negando la posibilidad de las sensaciones de que ellos carecen; no discurriríamos con más acierto nosotros afirmando que no es posible un orden de sensaciones diferente del que tenemos.

Si se examina a la luz de la razón el sistema de las sensaciones actuales, no se descubre ninguna dependencia esencial entre ellas y su órgano respectivo, ni entre éste y el objeto y circunstancias con que es afectado. ¿Por qué la impresión de la luz sobre los ojos me ha de causar una sensación determinada que no pueda resultar de la misma impresión en otra parte? ¿Por qué el cerebro no podría recibir de varias maneras una impresión semejante? Y además: ¿por qué ha de ser cabalmente ese flúido que apellidamos *luz* el que nos cause esta impresión? ¿Qué repugnancia se descubre en que la misma sensación de *ver* dimanase de otras afecciones cerebrales? Un golpe en la cabeza nos produce la sensación de muchos puntos luminosos; y de aquí el dicho vulgar: «Me ha hecho ver las estrellas en medio del día.» Preciso es confesar que la filosofía nada sabe sobre estos arcanos; y que hasta ahora no ha sido capaz de penetrar en ellos: nada puede responder a las cuestiones propuestas; ve un orden de hechos, mas no un

enlace necesario entre los mismos; antes bien, juzgando por las ideas que tiene sobre los espíritus y los cuerpos, todo la lleva a creer que para esos fenómenos de nuestra vida no hay más razón que la voluntad del Criador.

97. Si es posible un orden de sensaciones enteramente nuevo, no envuelve ninguna contradicción un animal dotado de un sexto o séptimo sentido: la imaginación no alcanza lo que serían las nuevas sensaciones, pero la razón no ve en ellas ninguna imposibilidad.

CAPÍTULO XVII

Existencia de nuevos sentidos

SUMARIO. — Explicación de la palabra sentir. Diferentes clases de impresiones sensibles. La sensación y el sentimiento. Sus semejanzas y diferencias.

98. ¿Es cierto que nosotros mismos no tengamos más que cinco maneras de sentir? Yo abrigo sobre esto algunas dudas. Para presentarlas con toda claridad y resolver las cuestiones a que dan pie conviene fijar bien la significación de las palabras.

¿Qué es sentir? En la acepción más ordinaria expresa percibir la impresión que se nos transmite por alguno de los órganos de los cinco sentidos. Tomada la palabra en dicha acepción, claro es que debe limitarse a estos solos; pero considerado en cuanto expresa cierta clase de fenómenos animales, significa experimentar alguna afección motivada por una impresión del organismo. Y esto es tanta verdad, que en el mismo uso común se emplea la palabra sentir, en una acepción más lata, no limitándola a las impresiones de los cinco sentidos. Y si bien es cierto que, cuando se expresa esta idea substantivamente,

se hace gran diferencia entre el *sentimiento* y la *sensación*; no obstante, aun en este caso, la fuerza misma de las cosas lleva repetidas veces a emplear la palabra *sensación*, en acepciones que nada tienen que ver con las de los cinco sentidos. Así se dice: «La noticia causó una sensación profunda.» «No pudo resistir al impulso de sensaciones tan vivas, etc., etc.» En cuyos casos es evidente que no se trata de ver, oír, oler, gustar y tocar, sino de un orden de afecciones del alma totalmente diverso.

99. He dicho que la fuerza de las cosas induce a emplear la palabra en sentido más lato; y esta fuerza consiste en que, bien examinada la materia, se echa de ver que la acepción lata es más exacta que la circunscrita. Porque a los ojos de la filosofía el fenómeno de sentir consiste en resultar en el alma una afección determinada por una impresión orgánica; y claro es que, existiendo esta afección, sea del orden que fuere y sea cual fuere también el órgano afectado, el fenómeno animal es en substancia el mismo. La diferencia está en la clase de afección y del órgano que es su conducto; pero la esencia del fenómeno no se muda. Y si llamamos sensaciones a especies de afecciones tan diversas como las de la vista y del tacto, ¿por qué no podremos aplicar este nombre a otras impresiones causadas por un órgano cualquiera?

100. Pero sea lo que fuere del uso de las palabras sentir y sensación, lo cierto es que, a más de

las afecciones de los cinco sentidos, experimentamos muchas otras causadas por impresiones orgánicas. ¿Qué son las pasiones sino afecciones del alma nacidas de cierta disposición de los órganos? El amor, la ira, la compasión, la alegría, la tristeza, y tantas otras que nos agitan y perturban, ¿no son excitadas muchas veces por la simple presencia de un objeto?

101. Se dirá que hay una diferencia esencial entre las impresiones de los sentidos y las de las pasiones, y es que aquéllas prescinden de toda idea anterior, de toda reflexión, y éstas las suponen siempre más o menos desenvueltas. Así, presentado un objeto a nuestros ojos abiertos no podemos menos de verle, y siempre de la misma manera; y, sin embargo, este mismo objeto unas veces excitará en nosotros una pasión, otras otra, a veces ninguna, y casi siempre con mucha variación en sus grados de intensidad. No es, además, la simple presencia del objeto lo que nos afecta; son necesarias distintas condiciones, como, por ejemplo, el recuerdo de un beneficio o de una injuria, la idea de sus padecimientos, etc., con lo cual se echa de ver que hay una diferencia esencial entre estas dos clases de impresiones.

Si bien se reflexiona sobre la dificultad que acabo de proponer, se encontrará que, por más especiosa que sea y por mucha verdad que encierre, no destruye nada de lo establecido más arriba. En efecto: yo no he dicho que las nuevas impresiones no estuviesen sujetas a condiciones muy diferentes de las

que median para los cinco sentidos; antes al contrario, he supuesto siempre que la diferencia podía estar no sólo en la clase de impresión y en la diversidad del órgano, sino también en la manera con que éste era afectado y circunstancias con que por su conducto se producía la sensación en el alma; sólo he sostenido que el fenómeno animal era en substancia el mismo que vemos en él las tres cosas que constituyen su naturaleza: objeto corpóreo, órgano afectado por éste, impresión producida en el alma. Que esta impresión, para existir, necesite del adinículo de esta o aquella idea, de este o aquel recuerdo, no quita que el fenómeno exista y que sea el mismo: hay una condición nueva y nada más.

102. Pero aun se puede hacer aquí otra observación: no hay necesidad de admitir que sea menester alguna idea o reflexión para que nazcan en el alma ciertas impresiones a la vista de un objeto: la experiencia de cada día nos enseña lo contrario. ¿Cómo es que la presencia de un objeto cautive en un instante un corazón tierno y quizás inocente? ¿De dónde nace aquella fascinación repentina, no precedida de ninguna idea, que no trae consigo reflexiones, y que apenas las consiente? No hay el pensamiento de goces groseros, pues quizá ni aun sabe su existencia el que experimenta la emoción, y por la vez primera siente en su pecho una turbación antes desconocida; luego es preciso recurrir a una afección orgánica, semejante a lo que se experimenta en los demás sentidos. Enhorabuena que sean necesarias cier-

tas condiciones de edad y de temperamento, que haya sido necesario entre mil objetos uno con circunstancias particulares, de las que no acierta a darse cuenta a sí propio el corazón conmovido; pero la verdad es que hay un objeto externo, una afección del organismo, y una impresión en el alma, todo coexistiendo enlazado por un vínculo misterioso, pero innegable.

En los fenómenos relativos a la reproducción es fácil notar una serie de impresiones vivísimas; nacidas de la simple presencia de los objetos; y si bien es verdad que suelen presuponer la acción de algunos de los cinco sentidos, no obstante las variadas afecciones que con este motivo se producen en el alma, pertenecen a un orden totalmente distinto. Y para saber que estas afecciones dependen de la organización no son necesarios conocimientos fisiológicos; basta recordar que la edad, el estado de la salud, el temperamento, los alimentos, el clima, las estaciones y otras causas semejantes tienen en esta clase de fenómenos muchísima influencia.

103. Entre los sentimientos y las sensaciones hay una diferencia que, si bien no altera la esencia del hecho, fisiológica y psicológicamente considerado, no obstante parece modificarle algún tanto en sus relaciones intelectuales y morales. Las pasiones se excitan comúnmente por un objeto animado y sensible; y por lo mismo parece que más bien hay una comunicación de espíritu con espíritu, de alma con alma, que no de cuerpo con cuerpo. Una mirada lánguida y dolorosa, no sólo de una persona humana, sino tam-

bién de un animal, excita instantáneamente en nuestro pecho el sentimiento de la compasión; pero la mirada no causa este efecto sino en cuanto nos expresa el sufrimiento de aquel viviente. Esta observación es exacta; mas no prueba otra cosa sino que hay en la naturaleza misteriosos conductos por los cuales se nos transmite el conocimiento de cosas ocultas; pero esta transmisión se hace por medio de un cuerpo que afecta de un modo particular nuestra organización. Habrá, si se quiere, una magia hasta cierto punto más admirable, más penetrante, más espiritual que la de los simples sentidos; pero la diferencia estará en el más y en el menos, no en la naturaleza del fenómeno.

Es cierto que los vivientes, y en particular los de una misma especie, están de continuo en una comunicación que excita recíprocamente sus afecciones; y que muchas de éstas suponen una correspondencia misteriosa, transmitida por agentes enteramente desconocidos. La naturaleza física está inundada de flúidos cuyas calidades va descubriendo todos los días la observación científica; los fenómenos de la electricidad y del galvanismo nos han revelado secretos que no sospechábamos siquiera. ¿Quién sabe por qué medios funciona ese vasto y complicado sistema de la vida animal, desparramado por el universo?... Es probable que hay profundos secretos que descubrir en la correspondencia de las organizaciones y en el modo con que influyen unas sobre otras; pero secretos que quizás estén velados para siempre a los ojos del débil mortal.

104. No es verdad tampoco que la excitación de las pasiones sea únicamente debida a la correspondencia con otro ser sensible; mil veces dimana de causas inanimadas que afectan nuestra organización. ¿Por qué nos hallamos ahora alegres, después tristes, al presente pacíficos, luego irritables, sin que hayamos estado en comunicación con ningún ser viviente? Claro es que esto depende de haber sido afectada nuestra organización, sin relación a lo que experimenta otro ser sensible.

105. Luego, a más de las impresiones causadas por los cinco sentidos, hay otras que dimanan de seres puramente corpóreos, inanimados. Luego, a más del orden de fenómenos de las sensaciones comunes, hay otros que no se diferencian de ellos sino en la clase de impresión y en el órgano por el cual se nos transmiten. Luego no hay más diferencia de estas impresiones a las primeras que lo que va de las recibidas por uno de los cinco sentidos a las recibidas por otro. Luego no es exacto que no haya sino cinco modos de sentir.

CAPÍTULO XVIII

Solución definitiva de la dificultad de Lamennais

SUMARIO. — Se explica cómo un nuevo sentido no alteraría el orden de nuestras ideas. Ejemplo. Efectos de la música. Consecuencia. Resultado definitivo.

106. ¿Qué inferiremos de esto? Una consecuencia muy importante: la solución de la dificultad presentada por Lamennais. La existencia de otros sentidos nos traería otras sensaciones, es cierto; mas no perturbaría el acuerdo de las actuales. ¿Por qué? Porque hemos demostrado que los cuerpos afectan nuestra organización de una manera diferente y producen impresiones diversas de las de los cinco sentidos; y, sin embargo, con esto no se turba el acuerdo de las sensaciones ni se alteran nuestras ideas: luego la suposición de Lamennais no traería consigo el desorden que él sospecha.

107. Las sensaciones en sí mismas no son más que afecciones del alma, y en lo exterior no tienen otra cosa que les corresponda sino la existencia y extensión de los cuerpos; luego un nuevo orden de

sensaciones sólo sería un nuevo orden de afecciones que no alteraría en nada nuestras ideas.

Por lo dicho hasta aquí se echa de ver que la suposición de Lamennais está ya realizada, porque existen sensaciones diferentes de las de los cinco sentidos; luego no se puede atacar con semejante suposición el orden y la naturaleza de nuestras ideas y la certeza de nuestros conocimientos.

De un instrumento músico ricamente trabajado de una madera aromática salen gratas impresiones para el oído, la vista, el tacto y el olfato; lo uno no destruye ni altera lo otro; si suponemos, pues, que el mismo objeto está en nuevas relaciones con nuestra organización, produciendo en el alma impresiones nuevas, ¿por qué será imposible que existan éstas junto con aquéllas? Lo melodioso del sonido ¿cesa por ventura al excitarse en nuestra alma mil afectos diferentes, que en su naturaleza nada tienen que ver con él? No, ciertamente. ¿A qué, pues, temer el trastorno de nuestros conocimientos por la introducción de un nuevo orden de sensaciones? ¿A qué dar tanta importancia a una suposición cuyos efectos podemos calcular muy bien, pues que, examinados a fondo los actuales fenómenos sensitivos, la vemos ya realizada?

108. Es verdad que no conocemos otro medio de ponernos en contacto con los cuerpos exteriores sino por uno de los cinco sentidos; pero también lo es que, existiendo ese contacto, hay correspondencias tan misteriosas entre el alma y los objetos externos, que son totalmente inexplicables, atendiendo tan sólo

a las simples sensaciones por cuyo medio se ha establecido la comunicación.

Notemos lo que sucede con los mágicos efectos de la música. Reflexionando sobre ellos se descubre que son de dos órdenes: el puramente auditivo y el intelectual y moral; el uno se detiene, por decirlo así, en el tímpano; el otro llega al cerebro y al corazón; y tal hombre será de organización muy a propósito para lo uno que no lo será para lo otro. Dos sujetos oyen una sonata, ambos perciben igualmente la música *material*; mas no experimentan los mismos efectos intelectuales y morales. Ambos advertirán el más mínimo deslíz de la voz, de un instrumento, del compás; ambos admirarán el arte y el acierto del compositor; ambos gozarán con el mágico embeleso; pero mientras el cerebro y el corazón del uno habrán salido apenas de su estado ordinario y no percibirán más que un placer *material*; se habrán exaltado sobremanera el corazón y el cerebro del otro: su fantasía se sentirá con multiplicadas fuerzas, bullirán en su cabeza los pensamientos y las imágenes, cual si al son del mágico instrumento descendieran sobre su frente inspiraciones divinas. Su corazón estará vivamente agitado: la dulcísima ternura, la profunda y suave melancolía, el odio, el amor, la ira, la generosidad, la audacia, el ímpetu, nacerán repentinamente en su pecho; sentiráse bajo una influencia mágica que le conmueve a pesar suyo: las vibraciones de una cuerda habrán levantado en su corazón misteriosas tempestades que los esfuerzos de la razón bastan apenas a dominar.

109. Esto ¿qué nos dice? Nos dice que, a más de las relaciones comunes entre los objetos y los órganos de los sentidos, hay otras más íntimas y delicadas entre aquéllos y el sistema de nuestra organización, y que nos constan por la experiencia con igual certeza que las comunes. Hay en ellas más variedad entre los distintos individuos; son más desconocidas las condiciones necesarias para que resulten efectos determinados; pero no cabe duda sobre su existencia; y esto es suficiente para que a los ojos de la sana filosofía no causen mella esas suposiciones con que se pretende minar el edificio de nuestros conocimientos.

110. Resulta, pues, demostrado lo que se ha de contestar a la siguiente dificultad: «Si se nos diese un nuevo sentido, ¿qué sucedería?» Nada que destruyese la certeza de nuestros conocimientos, ni alterase el orden y naturaleza de las ideas; no ocurriría otra novedad sino que, sobre los muchos modos con que nuestra organización es afectada por los objetos, habría *uno más*. Nos sucedería lo que a un hombre que estuviese privado del olfato y se lo diesen de repente: tendría una sensación más; nos sucedería lo que a un hombre en cuyo pecho brota de repente un sentimiento que antes no había experimentado: tiene una afección más. Las nuevas impresiones se colocan en su puesto y no destruyen ni alteran las otras.

LIBRO TERCERO

LA EXTENSIÓN Y EL ESPACIO

CAPÍTULO I

La extensión inseparable de la idea de cuerpo

SUMARIO. — Cómo se entiende esta inseparabilidad. Análisis. Una dificultad. Solución. Una réplica. Contestación. Una distinción de los teólogos.

1. Supuesto que entre los objetos de las sensaciones la extensión es lo único que para nosotros existe en lo exterior, como algo más que un principio de causalidad, examinemos a fondo qué es la extensión.

Por de pronto, parece que la idea de extensión es inseparable de la de cuerpo. Yo por lo menos no alcanzo a concebir lo que es un cuerpo inextenso. En faltando la extensión desaparecen las partes, desaparece todo cuanto tiene relación con nuestros sentidos: o no queda objeto o es una cosa muy diferente de cuanto encerramos en la idea de cuerpo. Concibamos

una manzana : hagámosla de repente inextensa ; ¿ a qué se reduce ?

Prescindiré por ahora de si tiene razón Descartes cuando hace consistir en la extensión la esencia del cuerpo ; pero sé muy bien que sin la extensión no concibo el cuerpo. No afirmo la identidad de dos cosas, sino la inseparabilidad de dos ideas en nuestro entendimiento. No se trata de una opinión, sino de un hecho, que el sentido íntimo nos atestigua.

Es verdad que, haciendo abstracción de la extensión, se puede concebir una substancia, o más generalmente, un ser ; pero entonces ya no hay idea de cuerpo, si no la queremos confundir con la de substancia o la de ser en general.

2. Todas las nociones que tenemos de los cuerpos nos vienen por los sentidos ; faltando la extensión, faltan todas las demás sensaciones, pues sin ella no hay ni tacto, ni color, ni sonido, ni olor ; resulta, pues, o un objeto reducido a una cosa de que no tenemos ninguna idea, o sólo nos quedará una noción abstracta, por la cual no podremos distinguirla de los otros : una pura abstracción, nada más.

3. Si se quisieran deshacer las dificultades que se oponen a la separación de las dos ideas, extensión y cuerpo, sería preciso determinar la esencia del cuerpo ; y cuando conociéramos su esencia distinta de la extensión, entonces habríamos soltado la dificultad ; de otra manera, no.

4. Para comprender más a fondo la razón de esta inseparabilidad, es necesario tener presente el hecho consignado ya más arriba, a saber, que la extensión es la base de todas las demás sensaciones; siendo con respecto a ellas una especie de recipiente, de *substratum*, que no se confunde con ninguna, que no depende de ninguna en particular, y que es para todas una condición indispensable.

Tengo a la vista una manzana, y voy a examinar la relación que entre sí tienen las sensaciones que me produce.

Es evidente que puedo prescindir del olor sin destruir ninguna de las otras sensaciones que de ella emanan. Siendo inodora, todavía me queda extensa, colorada, sabrosa, y aun sonora en cuanto es capaz de producir algún ruido. De la propia suerte puedo prescindir del sabor, y aun del color y de cuanto tiene relación con la vista; pues aun en este caso me resulta un objeto tangible, y, por lo mismo, extenso, figurado, y con las demás propiedades que afectan el tacto.

Si en vez de prescindir de lo que se refiere a la vista quiero prescindir de lo que pertenece directamente al tacto mismo, puedo también hacerlo sin destruir las demás sensaciones; pues todavía se ofrecerá a mis ojos la manzana con su extensión, figura y colores, y podrá conservar las calidades relativas a los demás sentidos.

Aun puedo llevar más allá la abstracción. Si despojo a la manzana de todas las calidades que la ofrecen a mis sentidos, privándola de sabor, de olor, de color, de luz, y además de calor o frío, de blandura

o dureza, y de cuanto puede hacerla sensible al tacto, todavía me queda la extensión; no sensible, pero sí concebible. La extensión existe, prescindiendo de su visibilidad, pues que existe para el ciego; prescindiendo de lo tangible, pues existe para la simple vista; prescindiendo del olor, sabor y sonido, pues existe para los privados de dichos sentidos, con tal que tengan o vista o tacto.

5. Aquí ocurre una dificultad: parece muy posible que haya equivocación en lo que se ha dicho de la existencia de la extensión abstrayendo de las demás sensaciones; porque si bien al hacer esta abstracción nos concebimos privados de las sensaciones, no perdemos, sin embargo, la *imaginación* de las mismas: así, cuando quito a la manzana todo color, toda luz, se me ofrece la manzana extensa, es cierto; pero es porque todavía imagino el color, o, si me esfuerzo en privarla de él, me resta como un objeto negro, en un fondo más o menos obscuro, distinto de la manzana. Esto parece probar que hay ilusión en dichas abstracciones, y que no hay ninguna abstracción completa; pues a la realidad de ellas sucede la imaginación de las mismas, o de otras que las suplen para que la extensión sea percibida.

Esta objeción es especiosa, y sería muy difícil desvanecerla satisfactoriamente si la existencia de hombres privados de la vista no la disipase de un soplo. En efecto: ninguna de dichas imaginaciones tienen cabida tratándose de un ciego: para él no hay ni color, ni sombras, ni luz, ni obscuridad, ni nada de cuanto se

refiere a la vista; y, sin embargo, él concibe la extensión: luego la dificultad claudica por su base, viene al suelo.

6. Pero al menos se nos replicará: Es menester confesar que la idea de extensión tiene necesaria relación de dependencia con las sensaciones del tacto: los ciegos poseen como nosotros este sentido y por él adquieren la idea de extensión. Luego la idea de extensión es inseparable de las sensaciones del tacto. Tampoco esta consecuencia es legítima. Es verdad que por el tacto nos viene la idea de la extensión; que este sentido basta para darla, como se ve en los ciegos; pero no lo es que el tacto sea necesario para ella. Ya he demostrado más arriba que la simple vista es suficiente para proporcionarnos el conocimiento de las tres dimensiones, que es lo que constituye el volumen o la extensión en todo su complemento. Además, aquí puedo prescindir de la idea de volumen, me basta la de superficie; la extensión de superficie es inseparable de la visión. No hay visión cuando no hay color o luz, de un modo u otro; y esto es imposible, hasta imaginarlo, cuando no hay superficie.

Otra razón: Los geómetras conciben sin duda la extensión; y, sin embargo, prescinden absolutamente de sus relaciones con el tacto y la vista: luego no hay entre éstas y aquélla ninguna conexión necesaria.

En un objeto cualquiera sometido a la vista ¿cuál será la calidad relativa al tacto necesaria para darnos idea de la extensión? Examinémoslo y veremos que

ninguna. Tenemos delante un líquido; ¿se necesita la fluidez? No; pues congelándose queda todavía la extensión. ¿El frío o el calor? No; pues, salva la extensión, le haremos pasar por muchos grados del termómetro sin alteración visible. Imagínese la calidad que se quiera de las relativas al tacto, y se notará que se la puede variar, modificar o quitar del todo sin alterar la extensión visible.

Nos acontece muchas veces que tenemos muy clara, viva, determinada, la idea de la extensión de un objeto sin saber nada sobre sus calidades relativas al tacto. Veo de lejos un objeto: su color y figura se me presentan a los ojos con todos sus pormenores; pero no sé de qué materia es, si de mármol, o de barro, o de cera; ni cuál es el estado de la materia, si es blanda o dura, húmeda o seca, caliente o fría. Hasta puedo ignorar si es tangible, como sucede en las figuras que se forman de simples vapores imperceptibles al tacto.

7. Sin extensión no hay visión ni tacto, ni tampoco es posible ninguna de las otras sensaciones. En cuanto al sabor no es difícil convencerse de ello si se advierte que exige el tacto y que faltando éste no puede existir aquél. No se presenta tan clara esta verdad con respecto al olor y al sonido; porque si bien es cierto que en nosotros estas sensaciones no se separan de la idea de extensión, envolviéndola siempre de un modo u otro, no obstante queda todavía por saber lo que sucedería a quien estuviese privado de todos los sentidos, excepto el oído y el olfato. Pe-

ro sin que sea necesario entrar en conjeturas en un supuesto semejante, basta el saber: 1.º Que sobre nuestra organización no puede obrar nada que no sea extenso, a no ser por medios que nos son enteramente desconocidos y que ninguna idea nos dan de lo que entendemos por cuerpo. 2.º Que aun suponiendo que se recibiesen las sensaciones del oído y del olfato sin acompañarlas ninguna idea de extensión, ellas en tal caso no serían para nosotros más que simples fenómenos de nuestro espíritu, que no nos pondrían en comunicación con el mundo externo, tal como ahora lo comprendemos; porque si no conociéramos que proceden de otra causa no tendríamos más conciencia que la del yo; y si lo conociéramos, esta causa no se nos ofrecería sino como un agente que influía sobre nosotros, y de ningún modo como un ser que tuviese nada parecido a lo que entendemos por cuerpo. 3.º Que en tal caso no tendríamos ninguna idea de nuestra propia organización ni del universo; pues es claro que, reducido todo a fenómenos internos y a su relación con los agentes que los produjesen, siempre faltando la idea de extensión, ni el universo ni nuestro cuerpo mismo serían para nosotros nada de lo que son ahora. ¿Qué sería el mundo inextenso? ¿Ni nuestro cuerpo mismo? 4.º Que por ahora nos limitábamos a demostrar la dependencia en que, según el sistema actual, se hallan todas las sensaciones con respecto a la extensión; y esto no se destruye, aun suponiendo que quien no poseyese más que olfato u oído no se formase idea de la extensión, ni la necesitase para experimentar sus sensaciones. 5.º Que aun en esta suposi-

ción siempre queda en pie la proposición asentada: que la idea de la extensión es independiente de las demás sensaciones. 6.º Que permanece también firme la verdad cuya demostración nos proponíamos principalmente; a saber: que para nosotros la idea de extensión es inseparable de la de cuerpo.

8. Esta inseparabilidad es tan cierta que los teólogos al explicar el augusto misterio de la Eucaristía han distinguido en la extensión del cuerpo la relación de las partes entre sí y la relación con el lugar: *in ordine ad se, et in ordine ad locum*; diciendo que el sagrado cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo está en aquel augusto Sacramento con la extensión *in ordine ad se*, aunque carezca de la extensión *in ordine ad locum*. Esto prueba que los teólogos han visto no ser posible al hombre perder toda idea de extensión sin perder al mismo tiempo toda idea de cuerpo; y así han excogitado la ingeniosa distinción que hemos visto y de la cual pienso hacerme cargo en otro lugar.

CAPÍTULO II

Imperceptibilidad de la extensión como objeto directo e inmediato de las sensaciones

SUMARIO. — Explicación. La extensión considerada en nosotros es una idea y un hecho primario.

9. La extensión tiene la particularidad muy notable de ser percibida por diferentes sentidos: en cuanto a la vista y al tacto es evidente; y tampoco es difícil convencerse de lo mismo con respecto a los demás. Percibimos el sabor en diferentes puntos del paladar; referimos el sonido y el olor a puntos distintos en el espacio: y todo esto envuelve la idea de extensión.

Pero lo singular que se ofrece en la extensión es que, siendo una base indispensable para todas las sensaciones, y por lo mismo siendo percibida por todos los sentidos, ella en sí, y separada de toda otra calidad, es imperceptible a todos. La vista no percibe lo que de un modo u otro no está iluminado; el oído no percibe lo que no suena, ni el paladar lo que no sabe, ni el olfato lo que no huele, ni el tacto lo que no es o caliente o frío, seco o húmedo, duro o blando, sólido

o líquido, etc., etc.; y, sin embargo, nada de esto es la extensión; ni nada de esto *en particular* es necesario para que sea percibida la extensión, pues que de todas estas calidades la encontramos a cada paso separada sin dejar de ser perceptible. *En particular*, pues, ninguna es necesaria a su perceptibilidad, pero disyuntivamente sí: una u otra de estas calidades le es indispensable; si alguna de ellas no la acompaña, es enteramente imperceptible al sentido.

De esto se infiere que la extensión es una condición necesaria a nuestras sensaciones; pero ella en sí misma no es sentida. Mas por no ser sentida no deja de ser conocida, y esto me lleva a otras consideraciones que, saliendo del orden fenomenal y entrando en el trascendental, dan lugar a cuestiones sumamente graves, sumamente difíciles, insolubles hasta ahora, y que es de temer lo sean también en adelante.

10. Hemos visto que la extensión en sí misma no se confunde con el objeto de las demás sensaciones. ¿En qué consiste, pues? Considerada en su naturaleza propia, ¿qué es?

En la idea de extensión podemos considerar dos cosas: lo que ella es en nosotros y lo que nos representa; o en otros términos, su relación con el sujeto o con el objeto. Lo primero, como que está sometido a observación inmediata, pues que existe en nosotros mismos, es difícil, mas no imposible de explicar; lo segundo, como que versa sobre el objeto de una idea sumamente abstracta y trascendental, y además necesita de raciocinios, cuyos hilos se rom-

pen fácilmente sin que el razonador advierta la rotura, es tan difícil que raya en lo imposible.

11. La extensión considerada en nosotros no es una sensación, sino una idea. La imaginamos a veces bajo forma sensible, confundiéndola con un objeto determinado o figurándonos una vaga obscuridad en que yacen los cuerpos; pero esto son puras imaginaciones, nada más. El ciego de nacimiento no puede tener ninguna de estas representaciones interiores, y, no obstante, concibe muy bien la extensión. Nosotros mismos pensamos sobre la extensión, prescindiendo de todas estas formas bajo las cuales nos la imaginamos.

Con dos sensaciones diferentes, la de la vista y la del tacto, no hay más que una sola idea de la extensión. Esto es concluyente para demostrar que la extensión es más bien inteligible que sensible.

Sea lo que fuere de las relaciones de la extensión con la sensación, no puede negarse que es una idea, si se reflexiona que sobre la extensión se funda toda una ciencia: la geometría. Con lo cual se echa de ver que, si bien en nuestro interior hay varias representaciones de la extensión, éstas no son sino formas particulares de que, por decirlo así, revestimos la idea, según los casos que ocurren; pero lo que hay en ella de fundamental, de esencial, es de un orden diferente, superior, que nada tiene que ver con esas aplicaciones, las cuales vienen a ser como el encerado interior de que se vale el entendimiento para explicar y aplicar su idea. En ésta entran las dimensio-

nes, mas no determinadas, no aplicadas, no representativas de algo en particular, sino puramente concebidas.

12. La idea de la extensión es un hecho primario en nuestro espíritu. No puede haber sido producida por las sensaciones: es alguna cosa que las precede, si no en tiempo, al menos en orden de ser. No hay fundamento para asegurar si antes de la primera impresión de los sentidos existe en el espíritu la idea de extensión; pero es imposible concebir estas impresiones sin que les sirva de base la extensión. Ya sea una idea innata, ya se desarrolle o nazca en el espíritu con las impresiones, no cabe duda en que es una cosa distinta de ellas, necesaria para todas e independiente de cada una en particular.

Tampoco negaré que cuando se reciben las primeras impresiones sea tal vez desconocida la extensión como idea separada; pero lo cierto es que después se separa, se deshace de la forma corpórea, se espiritualiza, por decirlo así, y que este fenómeno puede ser ocasionado por la sensación, mas no causado.

En la visión, prescindiendo de la extensión, tenemos el color, y por más que cavilemos no encontramos en él nada de donde pueda nacer una idea tan fecunda como la de extensión. Lo que sí observamos desde luego es que el mismo color es imperceptible sin la extensión, y que por lo mismo, lejos de que ésta pueda nacer de aquél, es, al contrario, una condición indispensable para que pueda sernos percibido.

Los colores, en cuanto *sentidos*, no son más que fenómenos individuales que nada tienen que ver entre sí, ni con la idea general de la extensión. Lo que digo de ellos puede aplicarse a todas las impresiones del tacto.



CAPÍTULO III

Fecundidad científica de la idea de extensión

SUMARIO. — Cuatro proposiciones. Es base de la geometría. De las ciencias naturales. Es necesaria para las medidas. Pruebas y ejemplos. Simplicidad de la idea de extensión.

13. Para comprender más a fondo la superioridad de la idea de la extensión sobre las simples sensaciones; o más bien, para comprender que de la extensión en sí hay verdadera idea, pero que no la hay de los demás objetos directos e inmediatos de las sensaciones, haré observar un hecho, que no sé si se ha observado todavía, y es: que entre los objetos de los sentidos *sólo la extensión da origen a una ciencia.*

Este hecho es muy importante; para explicarle cual se merece estableceré las proposiciones siguientes:

PROPOSICIÓN PRIMERA

La extensión es la base de la geometría.

PROPOSICIÓN SEGUNDA

La extensión no sólo es base de la geometría, sino que todo cuanto conocemos de la naturaleza corpórea se reduce a pormenores, aplicaciones y modificaciones de la extensión, agregándose, empero, las ideas de número y tiempo.

PROPOSICIÓN TERCERA

Cuanto conocemos sobre las sensaciones, que merezca el nombre de ciencia, se comprende en las modificaciones de la extensión.

PROPOSICIÓN CUARTA

No nos formamos idea fija de nada corpóreo, no tenemos regla para nada en el mundo sensible, carecemos de toda medida, andamos a ciegas, si no tomamos por norma la extensión.

Las proposiciones que acabo de establecer no expresan más que hechos: bastará consignarlos para que resulten demostradas aquéllas.

14. La extensión es la base de la geometría. Esto es evidente. La geometría sólo se ocupa de dimensiones, cuya idea es esencial a la extensión.

Cuando trata de figuras tampoco sale de la ex-

tensión; pues la figura no es más que una extensión con ciertas limitaciones. En el cuadrilátero hay dos triángulos; para distinguirlos basta señalar su límite respectivo, la diagonal. La idea de figura no es más que la de extensión terminada, y la figura será de tal o cual especie según sea su terminación. La idea de figura no sale, por consiguiente, de la idea de extensión; es sólo una aplicación de ella.

Y es de notar que la terminación o el límite no es una idea positiva, es una pura negación: cuando tengo la extensión, si quiero formar todas las figuras posibles, no necesito concebir de nuevo, me basta prescindir; no añadir, quitar. Así, en el cuadrilátero para concebir el triángulo me basta prescindir de una de las mitades separadas por la diagonal. Si en el pentágono quiero concebir el cuadrilátero, me basta prescindir del triángulo que resulta de tirar la diagonal de un ángulo a otro inmediato. Estas observaciones son aplicables a todas las figuras, por manera que la idea de extensión es como un fondo inmenso en que basta *limitar* para que resulte todo lo que se quiera.

Esto no hace que el entendimiento en la formación de las figuras no pueda proceder por adición o por el método sintético; y así como la substracción de uno de los triángulos del cuadrilátero ha formado el otro triángulo, de la yuxtaposición o adición de dos triángulos que tengan entre sí un lado igual resultará también un cuadrilátero. Así es cómo de los puntos se engendran las líneas, y de las líneas las superficies, y de éstas los volúmenes. En todos los

casos la idea de figura no es más que la de una extensión terminada; pues las cantidades de que se la constituye y la que resulta no son más que una extensión con ciertas limitaciones.

15. Aquí no puedo menos de hacer una observación que en mi concepto aclara mucho la idea de figura. Comparados entre sí los dos métodos para la formación de ella, el sintético o de composición o adición, y el analítico o el de substracción o limitación, se nota que es más natural el segundo que el primero; que lo que aquél hace permanece en la figura, porque es esencial a ella, y lo que hace éste sólo sirve para constituirla; pero luego de constituída se borra, por decirlo así, la huella de su formación.

Un ejemplo aclarará mi idea. Para concebir un rectángulo me basta limitar el espacio indefinido con cuatro líneas en posición rectangular; es decir, *afirmar* una parte positiva y *negar* lo demás; pues las líneas terminantes no son en sí nada y sólo representan el límite de que no pasa el espacio que tomo. De esta terminación, o de esta negación de todo lo que no está en la superficie del rectángulo, no puedo prescindir nunca, porque si prescindo destruyo el rectángulo. La negación, pues, en que consiste el método permanece siempre; el modo de la generación de la idea es inseparable de la misma idea.

Por el contrario, si para formar el rectángulo procedo por adición, juntando dos triángulos rectángulos por sus hipotenusas, las ideas de las partes compo-

nentes no son necesarias para la idea del rectángulo, tan pronto como esté realizada la yuxtaposición: el rectángulo se concibe aun prescindiendo de la diagonal; la idea de ésta nada tiene que ver con la del rectángulo.

Resulta, pues, demostrado que la idea de la extensión es la única base de la geometría, y que esta idea es un fondo común en el cual basta limitar o prescindir para obtener cuanto forma el objeto de dicha ciencia. La figura no es más que extensión con una limitación; una extensión positiva acompañada de una negación. Luego todo lo que hay de positivo en el objeto de la geometría no es más que extensión.

16. Que todo cuanto conocemos de la naturaleza corpórea se reduce a modificaciones, o propiedades de la extensión, resulta demostrado si se advierte que las ciencias naturales se limitan a conocer o el movimiento o bien la diferente relación de las cosas en el espacio: esto no es más que conocer diferentes clases de extensión.

La estática se ocupa en determinar las leyes del equilibrio de los cuerpos; pero ¿cómo? ¿Es por ventura penetrando en la naturaleza de las causas? No; pues que se limita a fijar las condiciones a que está sujeto el fenómeno; y en éste no entran más ideas que *dirección de la fuerza*, es decir, una *línea* en el espacio, y *velocidad*, esto es, la relación del espacio con el tiempo.

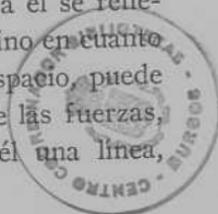
Aquí no se mezcla, pues, con la idea de la extensión otra que la del tiempo. De ésta me ocuparé des-

pués manifestando que el tiempo separado de las cosas no es nada; y, por consiguiente, aun cuando su idea se mezcle aquí con la de extensión, no se altera la verdad de lo establecido. En la estática todo lo que se refiere a otras sensaciones desaparece; al resolver los problemas de la composición y descomposición de las fuerzas se prescinde absolutamente del color, olor y demás calidades sensibles del cuerpo movido.

Lo dicho de la estática puede aplicarse a la dinámica, hidrostática, hidráulica, astronomía y cuanto tiene relación con el movimiento.

17. Ocurre aquí una dificultad: con la idea del espacio y la del tiempo parece combinarse otra distinta de ellas y esencial para completar la idea del movimiento: la del cuerpo movido. Éste no es el tiempo, no es tampoco el espacio mismo, pues que el espacio no se mueve; luego su idea es distinta.

A esto debe responderse: 1.º Que yo hablo de la extensión, no del espacio solo, lo que importa tener presente por lo que después diré. 2.º Que lo único que la ciencia considera como cosa movida es un punto. Así en los sistemas de fuerzas hay un punto de aplicación para cada una de las componentes y otro punto para la resultante. A este punto no se le considera con ninguna propiedad; es para el movimiento lo que el centro para el círculo; a él se refiere todo, pero él en sí mismo no es nada, sino en cuanto ocupa una posición determinada en el espacio, puede cambiar según la cantidad y dirección de las fuerzas, y recorrer el espacio o engendrar en él una línea,



con más o menos velocidad, de tal o cual naturaleza, y con estas o aquellas condiciones. Las fuerzas B y C obran sobre el punto A impulsando un cuerpo; la ciencia no considera en el cuerpo más que el punto por donde pasa la resultante de las fuerzas B y C, y prescinde absolutamente de los demás puntos, que al moverse el punto A por la diagonal se moverán también por estar unidos con él.

18. Cuando digo que las ciencias naturales se limitan a la extensión sólo entiendo excluir las demás sensaciones, mas no las ideas: así se ve claro que entran en combinación las de tiempo y número. En este sentido es tanta verdad lo que he dicho de que la mecánica se limita a consideraciones sobre la extensión, que todos sus teoremas y problemas los reduce a expresiones geométricas, siendo de notar que aun la idea de tiempo está expresada también por líneas.

En toda fuerza se consideran tres cosas: dirección, punto de aplicación e intensidad. La dirección está representada por una línea. El punto de aplicación está representado por un punto en el espacio. La intensidad está representada, no en sí, sino por el efecto que puede producir, y este efecto se expresa por la mayor o menor longitud de una línea. En este efecto está comprendido el tiempo, pues el valor de un movimiento no está determinado hasta que se sabe su velocidad, la cual no es más que la relación del espacio con el tiempo; luego, aun después de combinada con la idea de extensión la del tiempo, lo que

resulta se expresa todavía por líneas, es decir, por la extensión.

19. Todavía hay otra circunstancia notable que manifiesta la fecundidad de la idea de la extensión, y es que comprende en la expresión de las leyes de la naturaleza casos a que no llega la idea de número. Si suponemos dos fuerzas rectangulares AB, AC, enteramente iguales, y aplicadas al punto A, la resultante será AR. Ahora, considerando que AR es la hipotenusa de un triángulo rectángulo, será $AR^2 = AC^2 + AB^2$; y extrayendo la raíz tendremos $AR = \sqrt{AC^2 + AB^2}$. Suponiendo que cada fuerza componente sea igual a 1, resultará $AR = \sqrt{1^2 + 1^2} = \sqrt{2}$, valor que no se puede expresar en números enteros ni quebrados, y que, sin embargo, se expresa muy fácilmente por medio de la hipotenusa.

20. En las ciencias físicas se emplean a menudo las palabras de fuerza, agente, causa y otras semejantes; pero las ideas que ellas expresan no forman parte de la ciencia sino en cuanto están representadas por los efectos. Y no es que la buena filosofía confunda los efectos con las causas, pero no conociendo el físico otra cosa que el fenómeno, sólo a él puede atenerse: limitándose, por lo que toca a la causa, a la idea abstracta de causalidad, que nada le ofrece de determinado, y por lo mismo no la hace entrar en combinación en sus trabajos científicos. Newton se immortalizó con su sistema de la atrac-

ción universal, y, sin embargo, comienza por confesar su ignorancia sobre la causa del efecto que con-signa. Cuando se quiere salir de los fenómenos y del cálculo a que ellos dan lugar se entra en el terreno de la metafísica.

21. Las ciencias naturales aprecian calidades de los cuerpos que nada tienen que ver con la extensión, como, por ejemplo, el calor y otras semejantes, lo que parece echar por tierra lo dicho sobre la extensión. Sin embargo, esta dificultad tan especiosa se disipa examinando el modo con que la ciencia mide estas calidades; y el último resultado, lejos de arruinar lo que he establecido, lo consolida, extiende y aclara.

¿Cómo se aprecia el calor? ¿Por relación a la sensación que nos causa? De ninguna manera. Al entrar en una pieza de temperatura muy elevada experimentamos una viva sensación de calor, que a poco rato desaparece, continuando la temperatura la misma. Al estrechar la mano de otro la encontramos más o menos caliente o fría, según tenemos la nuestra.

El calor y el frío se miden, no en sí mismos, ni con relación a nuestras sensaciones, sino al efecto que producen, y éste no sale de las modificaciones de la extensión. El termómetro nos determina la temperatura por la mayor o menor elevación del mercurio en una *línea*. Sus grados están expresados por partes de la línea y marcados en ella.

No ignoro que lo que se intenta apreciar es cosa

distinta de la extensión; pero lo cierto es que sólo se puede conseguir refiriéndonos a ella, ateniéndonos a efectos que sean modificaciones de la misma. Así, por ejemplo, el grado de calor de que resulta la ebullición del agua se aprecia en el termómetro de Réaumur por el grado 80, y con la simple vista conocemos este grado por la agitación del agua, esto es, por el movimiento, también relativo a la extensión. A la misma se reducen la rarefacción y condensación de los cuerpos, pues sólo se trata de ocupar mayor o menor espacio, de tener mayores o menores dimensiones y, por tanto, mayor o menor extensión.

22. De la luz y de los colores nada sabemos científicamente, sino lo relativo a las diferentes direcciones y combinaciones de los rayos luminosos; pues que en llegando a la sensación misma de tal o cual especie ya nos limitamos a sentir; no sabemos de aquello otra cosa sino que lo sentimos. Combinando de distintos modos los rayos luminosos, y dirigiéndolos del modo conveniente, sabemos que podemos modificar nuestra sensación; pero en esto mismo no hay más que conocimiento científico de la extensión en el medio de que nos valemos y sensación experimentada a consecuencia de él. Todo lo demás nos es completamente desconocido.

23. Lo propio pudiéramos aplicar a todas las demás sensaciones, incluso las del tacto. ¿Qué es lo que apellidamos dureza de un cuerpo? Esa resistencia que sentimos cuando le tocamos. Pues bien,

si prescindimos de la sensación que en sí nada nos ofrece sino la conciencia de ella misma, ¿qué encontramos? La impenetrabilidad. ¿Y qué entendemos por impenetrabilidad? La imposibilidad de ocupar dos cuerpos a un mismo tiempo el mismo espacio. Ya nos encontramos con la extensión. Si por dureza entendemos la cohesión de las moléculas, ¿en qué consiste la cohesión? En la yuxtaposición de las partes de tal manera que no se puedan separar sino muy difícilmente. Y ¿qué es separarse? Es ir a ocupar un lugar diferente del que se ocupa. Henos aquí, pues, otra vez en las ideas de extensión.

Del mismo sonido, nada sabemos científicamente, sino lo relativo a extensión y movimiento. Es sabido que la escala musical se expresa por una serie de números fraccionarios que representan las vibraciones del aire.

24. Con estos ejemplos queda demostrada la tercera de las proposiciones asentadas, de que todo cuanto conocemos sobre las sensaciones, que merezca el nombre de ciencia, se comprende en las modificaciones de la extensión.

25. Del mismo modo queda demostrada la cuarta proposición, a saber, que en faltándonos la idea de extensión carecemos de toda idea de cosa corpórea, que nos quedamos sin medida fija de ninguna clase con respecto a los fenómenos, que andamos enteramente a ciegas. Basta hacer la prueba para vencerse de ello. Prescindamos por un instante de la

idea de extensión y notaremos que nos es imposible dar un paso. Los ejemplos aducidos en los párrafos anteriores para probar la proposición segunda, hacen inútiles otras explicaciones.

26. La extensión, aunque esencialmente compuesta de partes, tiene, sin embargo, algo fijo, inalterable y en cierto modo simple. Hay más o menos extensión, pero no diferentes especies de ella. Una línea recta será más o menos larga que otra; mas no larga de diferente manera. Una superficie plana será más o menos grande que otra; mas no de diferente manera. Un volumen de una clase determinada será más o menos grande que otro de la misma especie; mas no de diferente manera.

Cuando se dice que en la idea de la extensión, objetivamente tomada, hay *cierta especie* de simplicidad no se quiere significar que sea una cosa *enteramente* simple, pues que se añade que su *objeto* es *esencialmente* compuesto; tampoco se trata de prescindir de los elementos esenciales para completarla, que son las tres dimensiones, ni de otra idea que también se envuelve en ella, esto es, su capacidad de ser limitada de varios modos, o su limitabilidad; sólo se trata de hacer notar que para todas las diferencias de las figuras bastan estas nociones fundamentales, que en sí jamás se modifican, que siempre ofrecen a nuestro entendimiento una misma cosa.

Comparemos una recta con una curva. La recta es una dirección siempre constante. La curva es una dirección siempre variada. ¿Y qué es una dirección

siempre variada? Un conjunto de *direcciones rectas infinitamente pequeñas*. Por esto la circunferencia se considera como un polígono de infinitos lados. Luego con la sola variedad de direcciones, reducidas a valores infinitesimales, se forma la curva. Esta teoría que explica la diferencia de lo recto a lo curvo es evidentemente aplicable a las superficies y a los volúmenes.

Comparemos un cuadrilátero con un pentágono. ¿Qué hay en el segundo que no tenga el primero? Un lado más en el perímetro; y en el área, el espacio comprendido por el triángulo formado por la diagonal tirada de un ángulo a otro inmediato. Pero las líneas ¿son de diferente especie en uno y en otro? Las superficies en sí mismas ¿se distinguen sino por estar terminadas de diferente modo? No. ¿Y qué es la terminación? ¿No es la misma limitación? Luego lo esencial de la idea de extensión, a saber, direcciones y limitabilidad, permanecen siempre inalterables.

Esta fijeza intrínseca es indispensable para la ciencia: lo mudable puede ser objeto de percepción, mas no de percepción científica.

CAPÍTULO IV

Realidad de la extensión

SUMARIO. — Esta realidad es necesaria si no se quiere destruir la realidad del mundo externo. La realidad de la extensión y la geometría.

27. Entremos ahora en otras cuestiones más difíciles. La extensión en sí misma, prescindiendo de la idea, ¿es algo? Si es algo, ¿qué es? ¿Se identifica con el cuerpo? ¿Constituye su esencia? ¿Es lo mismo que el espacio?

He demostrado (lib. 2.º, cap. IX) que la extensión existe fuera de nosotros, que no es una pura ilusión de nuestros sentidos; y, de consiguiente, está resuelta la primera cuestión, a saber, si la extensión es algo.

Sea lo que fuere de su naturaleza, sea lo que fuere de nuestra ignorancia sobre este punto, hay en la realidad algo que corresponde a nuestra idea de la extensión. Quien niegue esta verdad es necesario que se resigne a negarlo todo, excepto la conciencia de sí propio, si es que también no intente levantar dudas sobre ella. Digan lo que quieran los idealistas,

no hay ni ha habido ningún hombre en su sano juicio que haya dudado seriamente de la existencia de un mundo exterior: esta convicción es para el hombre una necesidad, contra la cual forcejaría en vano.

El mundo exterior es para nosotros inseparable de lo que nos representa la idea de extensión: o no existe o es extenso. Si se nos persuade de que no es extenso, no será difícil convencernos de que no existe. Yo, por mi parte, tanta dificultad encuentro en concebir el mundo sin extensión como sin existencia: cuando creyese que su extensión es una pura ilusión, creería sin trabajo que tampoco es más que ilusión su existencia misma.

28. Y es de notar que, si bien no hay dificultad en conceder que ignoramos la naturaleza íntima de la extensión, no obstante es preciso convenir en que conocemos de ella alguna cosa: es decir, las dimensiones y cuanto sirve de base para la geometría. Por manera que la dificultad no está en saber lo que es la extensión geoméricamente considerada, sino lo que es en la realidad. La esencia geométrica la conocemos, pero nos falta saber si esta misma esencia realizada es algo que se confunda con otra cosa real, o si es únicamente una propiedad que nos es conocida, sin que conozcamos el ser a que pertenece. Sin esta distinción negaríamos la base de la geometría, porque es evidente que si no conociésemos la esencia de la extensión del modo sobredicho no estaríamos seguros de si edificamos sobre el aire cuando levantamos sobre la idea de la extensión toda la ciencia geométrica.

29. Así, pues, y bajo este aspecto, estamos también seguros de que la extensión existe fuera de nosotros, que hay verdaderas dimensiones. Esta idea acompaña por necesidad la del mundo externo, como hemos dicho más arriba; y las dimensiones en lo exterior han de estar sujetas a los mismos principios que las que concebimos, so pena de trastornarse la misma idea que tenemos formada del mundo externo; y no quiero decir con esto que un círculo real pueda ser un círculo geométrico; pero sí que de aquél ha de verificarse lo que de éste, en proporción a la mayor o menor exactitud con que se haya construído; y que más allá del alcance de los instrumentos más perfectos y delicados puedo concebir en la misma realidad de las cosas un círculo u otra figura que se aproxime cuanto se quiera a la idea geométrica. La punta más fina no señalará jamás un punto indivisible, ni trazará una línea sin ninguna latitud; pero en la misma superficie donde se traza hay infinita divisibilidad, para que mi entendimiento pueda concebir en ella un caso en que la realidad estará infinitamente cercana de la idea geométrica.

30. La astronomía y todas las ciencias físicas estriban sobre la suposición de que la extensión real está sujeta a los mismos principios que la ideal, y que la experiencia se acerca tanto más a la teoría cuanto más exactamente se cumplen en la primera las condiciones de la segunda. El arte de construir los instrumentos matemáticos, llevado en la actualidad a una perfección asombrosa, mira también el orden ideal co-

mo el tipo del real; y el progreso en éste es la aproximación a los modelos que ofrece aquél.

La teoría dirige las operaciones de la práctica, y éstas a su vez confirman con el resultado las previsiones de la teoría. Luego la extensión existe no sólo en el orden ideal, sino también en el real; luego la extensión es algo, independientemente de nuestras ideas; luego la geometría, esa vasta representación de un mundo de líneas y figuras, tiene un objeto real en la naturaleza.

¿Hasta qué punto llega la correspondencia de lo real con lo ideal? Esto lo examinaré en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO V

La exactitud geométrica realizada en la naturaleza

SUMARIO. — La realidad es geométrica. Pruebas. Examen de dos opiniones sobre la divisibilidad de la materia. El mismo resultado en ambos supuestos.

31. El desacuerdo que notamos entre los fenómenos y las teorías geométricas nos induce a creer que la realidad es grosera y que la pureza y la exactitud sólo se hallan en nuestras ideas. Ésta es una opinión equivocada, que procede de falta de meditación. La realidad es tan geométrica como nuestras ideas; la geometría existe realizada, en toda su pureza, en todo su rigor, en toda su exactitud. No se asombre el lector de semejante paradoja: bien pronto se vencerá de que esta paradoja es una proposición muy racional, muy verdadera, muy fundada.

Ante todo conviene demostrar que las ideas, que son como los elementos de la geometría, tienen objetos existentes en realidad, sujetos a las mismas condiciones que ellas, sin ninguna diferencia. Si demostramos esto, fácilmente se inferirá que la geometría con todo

su rigor existe no sólo en el orden de las ideas, sino también en el de los hechos.

32. Comencemos por el punto. En el orden ideal el punto es una cosa indivisible, límite de la línea, elemento generador de ella, y que ocupa un lugar determinado en el espacio. Límite de la línea: porque, prescindiendo de toda longitud, llegamos al punto, el cual, para que no se nos desvanezca completamente o se nos reduzca a un puro nada, perdiendo así el entendimiento todo objeto, necesitamos considerarle como un término de la línea al que ésta, a medida que se acorta, se acerca de continuo, sin que pueda llegar jamás a él mientras conserve alguna longitud. Elemento generador de la línea: pues cuando queremos formarnos idea de una dimensión lineal consideramos el punto en movimiento. La ocupación de lugar determinado en el espacio es otra condición indispensable para la idea del punto, si ha de servirnos en las figuras geométricas. El centro del círculo es un punto: en sí mismo es indivisible; no llena ningún espacio; pero si ha de servirnos como centro, es preciso que a él podamos referir todos los radios: para esto necesita ocupar una posición determinada, equidistante de los puntos de la circunferencia. En general, la geometría necesita dimensiones, y éstas han menester puntos en que comiencen, por donde pasen, en que acaben y con respecto a los cuales se midan las distancias, las inclinaciones y todo lo relativo a la posición de las líneas y de los planos; nada de esto podría concebirse si el punto, aun-

que inextenso, no ocupase en el espacio un lugar determinado.

33. ¿Existe en la naturaleza algo que corresponda al punto geométrico, que reúna todas sus condiciones, con tanta exactitud como puede desearlo la ciencia en su más puro idealismo? Creo que sí.

Al examinar los filósofos el arcano de la divisibilidad de la materia han adoptado diferentes opiniones. La una establece que existen puntos inextensos en los cuales se termina la división y de los que se forman todos los compuestos. La otra afirma que no es dable llegar a elementos simples, pero que la división se puede llevar hasta lo infinito, acercándose continuamente al límite de la composición, que, sin embargo, no es posible alcanzar. La primera de estas opiniones equivale a admitir realizados los puntos geométricos; la segunda, aunque no parezca tan favorable a dicha realización, viene a parar a ella.

Las moléculas inextensas son el punto geométrico realizado, en toda su exactitud. Son límite de la dimensión, pues que en ellas termina la división; son elemento generador de la dimensión, pues que con ellas se forma la extensión; ocupan un lugar determinado en el espacio, pues que de ellas se forman los cuerpos con todas sus determinaciones en el mismo espacio. Luego, ateniéndonos a esta opinión, profesada por filósofos tan eminentes como Leibniz y Boscovich, resulta que el punto geométrico existe en la naturaleza con toda la exactitud del orden científico.

La opinión que niega la existencia de los puntos inextensos admite, sin embargo, y debe admitir por necesidad, la divisibilidad hasta lo infinito. Lo extenso tiene partes, luego cabe la división entre ellas; estas partes, a su vez, o son extensas o inextensas; si inextensas, se falta al supuesto y se admite la opinión de los puntos inextensos; si extensas, son susceptibles de división, y así es menester o llegar a puntos indivisibles o continuar la división hasta lo infinito.

He observado que esta opinión, si bien no tan claramente favorable como la otra a la existencia real de los puntos geométricos, al fin viene a reconocer dicha realización. Las partes en que se divide el compuesto no se hacen con la división, sino que preexisten a la división; para que ésta sea posible es necesario que las partes existan; existen no porque se las puede dividir, sino que se las puede dividir porque existen. Esta opinión, pues, no admite expresamente la existencia de los puntos inextensos; pero admite que se puede caminar hacia ellos por toda una eternidad, no sólo en el orden ideal, sino también en el real, pues que la divisibilidad no se afirma de las ideas, sino de la materia misma.

Enhorabuena que nuestra experiencia tenga un límite en la división, pero la divisibilidad en sí misma no le tiene; un ser dotado de más medios que nosotros pudiera llevar la división más allá; en esta escala no hay límites, pues que en último recurso nos hallamos con Dios, cuyo poder infinito puede llevar la división hasta lo infinito, cuya inteligencia infinita ve

en un instante todas esas partes en que se haría la división.

Ahora bien: prescindiendo de las dificultades a que está sujeta una opinión que parece suponer la existencia de aquello que niega, preguntaré si toda la exactitud geométrica puede exigir más rigor que el que se halla en los puntos a los cuales llegaría la omnipotencia infinita, considerándola ejerciendo su acción divisora por toda una eternidad, o, en otros términos, en las partes vistas por la inteligencia infinita, en un ser infinitamente divisible. Esto no sólo satisface a nuestra imaginación y a nuestras ideas en lo tocante a exactitud, sino que parece ir más allá de lo que ellas alcanzan. La experiencia nos enseña que el *imaginar* un punto inextenso nos es imposible, y el *pensarlo* en el orden puramente intelectual no es más que concebir la posibilidad de esa divisibilidad infinita y colocarse de repente en el último extremo, extremo que sin duda distará mucho todavía de aquel en que se coloca, no la abstracción, sino la visión de la inteligencia infinita.

Si existe el punto geométrico, existe la línea geométrica, que no será más que una serie de los puntos inextensos; o, si no queremos reconocerles esta calidad, una serie de los extremos a que se acerca la división continuada hasta lo infinito. El conjunto de las líneas geométricas formará las superficies; el de éstas, los sólidos, hallándose acorde, así en su naturaleza como en su formación, el orden real con el ideal.

34. Esta teoría de la geometría realizada abraza todas las ciencias que tienen por objeto la naturaleza. Cuando se dice, por ejemplo, que la realidad no corresponde con exactitud a las teorías de la mecánica se habla con mucha impropiedad: debiera decirse más bien que no es la realidad la que falla, sino los medios de experimentarla; lo que se achaca a la realidad debiera achacarse a la limitación de nuestra experiencia.

El centro de gravedad en un cuerpo es el punto en el cual concurren todas las fuerzas de gravitación que se hallan en el mismo cuerpo. La mecánica supone este punto indivisible, y con arreglo a dicho supuesto establece y demuestra sus teoremas y plantea y resuelve sus problemas. Aquí cesa el mecánico y comienza el maquinista, que en la práctica no puede encontrar jamás ese riguroso centro de gravedad supuesto en la teoría. Las operaciones discuerdan de los principios, y es menester corregirlas apartándose de lo que éstos prescriben. ¿Y por qué? ¿Es que en la naturaleza no exista el centro de gravedad con toda la exactitud que la ciencia supone? No; el centro existe; no es él lo que falta, sino los medios de encontrarle. La naturaleza va tan allá como la ciencia, ni una ni otra se quedan atrás: lo que no puede seguir las son nuestros medios de experiencia.

El mecánico determina el punto indivisible en que está el centro de gravedad, suponiendo la superficie sin grueso, las líneas sin latitud y la longitud dividida en un punto designable en el espacio, pero sin extensión ninguna. A estas condiciones satisface cum-

plidamente la naturaleza: el punto existe; y la realidad no tiene la culpa de la limitación de nuestra experiencia. El punto existe admitiendo cualquiera de las dos opiniones arriba mencionadas. Ateniéndonos a la que está en favor de los puntos inextensos resulta, sin ninguna dificultad, existente el centro de gravedad, en toda su pureza científica. La otra no se atreve a tanto, pero viene a decirnos: «¿Veis esa molécula, ese pequeño globo de un diámetro infinitesimal, cuya pequeñez no alcanza a representarse la imaginación? Hacedle más pequeño dividiéndole por toda la eternidad en progresión geométrica decreciente, en la razón mayor que podáis concebir, y os iréis acercando siempre al centro de gravedad sin alcanzarle jamás; la naturaleza no os faltará nunca: el límite se retirará delante de vosotros, pero sabréis de cierto que os acercáis a él. Allá dentro de esa molécula está lo que buscáis; adelantad de continuo hacia su interior: no lo encontraréis, pero allí está.» No creo que la realidad en este caso desmerezca de la exactitud científica: la teoría mecánica ni imaginada ni concebida no va más allá.

35. Estas consideraciones dejan fuera de toda duda que la geometría en toda su exactitud, que las teorías en todo su rigor, existen en la naturaleza. Si fuésemos capaces de seguirla con nuestra experiencia, encontraríamos conforme el orden real con el ideal, y descubriríamos que cuando la experiencia está contra la teoría, con tal que ésta no sea errada, es porque la limitación de nuestros medios nos hace

prescindir de las condiciones impuestas por la misma teoría. El maquinista que construye un sistema de ruedas dentadas se ve precisado a corregir sus reglas teóricas a causa del roce y otras circunstancias procedentes de la materia en que construye: si le fuera posible ver de un golpe el seno de la naturaleza, descubriría en el roce, por ejemplo, un nuevo sistema de engranaje infinitesimal, confirmando con admirable exactitud las mismas reglas que una experiencia grosera le hacía creer desmentidas por la realidad.

36. Si el universo es admirable en sus moles de inmenso grandor, no lo es menos en sus partes de infinita pequeñez: estamos entre dos infinitos; y el débil hombre, que no alcanza ni al uno ni al otro, debe contentarse con sentirlos, esperando que una nueva existencia le aclare los arcanos en que ahora no divisa sino profundas tinieblas.

CAPITULO VI

Aclaraciones sobre la extensión

SUMARIO. — La extensión y los cuerpos. Más aclaraciones sobre la inseparabilidad de estas dos ideas. Si conocemos la esencia de la extensión.

37. Si la extensión es algo, como tenemos ya demostrado, ¿qué es?

En el cuerpo hallamos la extensión; en el espacio hallamos también la extensión, pues que en ambos hallamos lo que la constituye esencialmente: las dimensiones. La extensión de los cuerpos ¿es la misma que la del espacio?

Tengo a mi vista y en mi mano la pluma, en la que hay ciertamente extensión. Ella se mueve, y con ella su extensión se mueve también. Su movimiento se ejecuta en el espacio, que permanece inmóvil. En el instante A la extensión de la pluma se encuentra ocupando la parte A' del espacio; en el momento B la misma extensión de la pluma se halla ocupando la parte B' del espacio, distinta de la parte A'; luego ni la parte A' del espacio ni la parte B' se identifican con la extensión del cuerpo.

Esto parece tener toda la fuerza de una demostración, que para mayor claridad y generalidad reduciré a un silogismo. Las cosas que se separan o se pueden separar son distintas; es así que la extensión de los cuerpos se puede separar y se separa de cualquiera parte del espacio, luego la extensión de los cuerpos y la del espacio son cosas distintas. He dicho que este raciocinio parece tener toda la fuerza de una demostración; sin embargo, no deja de estar sujeto a graves dificultades; pero como éstas no se pueden entender sin haber analizado profundamente la idea del espacio, me reservo manifestar mi opinión para cuando trate este punto en los capítulos siguientes.

38. La extensión de un cuerpo ¿es el mismo cuerpo? Yo no concibo cuerpo sin extensión; pero esto no prueba que la extensión sea el mismo cuerpo. Mi espíritu ha adquirido el conocimiento de los cuerpos por medio de los sentidos: éstos me han dado o *despertado* la idea de la extensión, pero nada me han dicho sobre la íntima naturaleza del cuerpo que sentía.

En esos seres que llamamos cuerpos encontramos potencia para producir en nosotros impresiones muy distintas de la de extensión. De cosas de igual extensión recibimos impresiones muy diversas: hay, pues, en las mismas algo más que la extensión. Si no hubiese más que ésta, donde ella sería igual habría el mismo efecto: la experiencia nos enseña lo contrario.

Además, concebimos extensión en el puro espacio, y, no obstante, no concebimos cuerpo. Éste no

existe cuando no hay movilidad, y el espacio es inmóvil. No existe cuando no hay capacidad de producir impresiones, y la sola extensión del espacio no tiene esta capacidad.

Luego la simple idea de la extensión no contiene, ni aun en el estado de nuestros conocimientos, toda la idea del cuerpo. Ignoramos en qué consiste la esencia de éste; pero sabemos que entra en la idea que de él tenemos algo más que extensión.

39. Cuando se afirma que el cuerpo es inconcebible sin extensión no se quiere decir que la extensión sea la noción constitutiva de la esencia del cuerpo. Esta esencia nos es desconocida, y, por tanto, no podemos saber lo que entra o no en ella. He aquí el sentido razonable de esta inseparabilidad de las dos ideas: extensión y cuerpo. Como nosotros no tenemos conocimiento de los cuerpos *a priori*, y cuanto de ellos sabemos, incluso su existencia, lo recibimos de los sentidos, todo lo que pensamos o imaginamos sobre los cuerpos ha de suponer la que sirve de base a nuestras sensaciones. Esta base, como hemos visto más arriba, es la extensión: sin ella no sentimos, y sin ella, por consiguiente, el cuerpo deja de existir para nosotros o se reduce a un ser que no distinguimos de los demás.

Aclararé estas ideas. Si despojo a los cuerpos de la extensión, y les dejo sólo la naturaleza de un ser, causa de las impresiones que recibo, entonces este ser no se distingue para mí de un espíritu que me produjese los mismos efectos. Veo el papel, y me

causa la impresión de una superficie blanca. No cabe duda que Dios podría producir en mi espíritu la misma sensación sin que existiese ningún cuerpo. Entonces, suponiendo que yo supiera que a mi sensación no le corresponde un objeto externo extenso, y que sólo es causada por un ser que obra sobre mí, es evidente que en mi espíritu habría dos cosas: 1.^a El fenómeno de la sensación, el cual en todos los supuestos sería el mismo. 2.^a La idea del ser que me la produce, y en esta idea no habría más que la de un ser distinto de mí que obra sobre mí: tendría, con relación a lo externo, dos ideas: distinción y causalidad.

Ahora bien: a este papel le despojo de la extensión; ¿qué resta? Lo mismo que antes. 1.^o Un fenómeno interno atestiguado por mi conciencia. 2.^o La idea de un ser causa de este fenómeno. Nada más.

Yo no sé si esto será todavía un cuerpo; pero sé que en la idea del cuerpo, tal como me la formo, hago entrar algo más: sé que esto para mí no se distingue de los otros seres, y que si en su íntima naturaleza hay algo que le distinga de ellos, este algo me es desconocido (véase cap. I).

40. He aquí, pues, en qué sentido digo que la idea de extensión es para nosotros inseparable de la del cuerpo. Mas de esto no se infiere que estas cosas se identifiquen; y hasta, profundizando la materia, quizá se encontraría que, lejos de existir esta identidad, la extensión y el cuerpo son dos cosas enteramente distintas. Ya hemos visto que esto era cierto

refiriéndonos a la idea, lo que es un indicio de que lo propio sucede en la realidad.

41. Pocas ideas tenemos más claras que la de extensión geoméricamente considerada; toda tentativa para explicarla es inútil; con la simple intuición la conocemos mejor de lo que pudieran decirnos volúmenes enteros. Esta idea es en sí tan luminosa que sobre ella se funda un cuerpo de ciencia, el más extenso y evidente que posee la humanidad: la geometría. Luego hay razones para creer que conocemos la verdadera esencia de la extensión, considerada en sí misma; pues que conocemos sus propiedades *necesarias*, y con tal evidencia, que en ella estriba nuestro mayor edificio científico. Y, sin embargo, en esta idea no descubrimos ni impenetrabilidad ni ninguna de las propiedades del cuerpo; antes, por el contrario, vemos una capacidad indiferente para todas ellas. Concebimos tan fácilmente una extensión penetrable como impenetrable; vacía como llena; blanca como verde; con propiedades para ponerse en relación con nuestros órganos como sin ellas. Extensión concebimos en un cuerpo con disposición para afectar a otros, como en el puro espacio: en el sol, que ilumina y calienta el mundo, como en las vagas dimensiones de una inmensidad enteramente vacía.

CAPÍTULO VII

Espacio-nada

SUMARIO. — Importancia de las cuestiones sobre el espacio. Grandes dificultades. Se plantea la cuestión. En la nada no hay distancias. Razones contra los que las admiten, negando la realidad al espacio.

42. Por lo explicado en los capítulos anteriores se habrá podido notar que en las ideas de extensión se mezcla siempre la de espacio, y que cuando se quiere fijar la naturaleza *real* de aquélla se nos ofrecen también las cuestiones sobre la naturaleza de éste. No es posible explicar ninguna de las dos cosas si se deja en la obscuridad alguna de ellas; por lo mismo voy a ocuparme detenidamente en las cuestiones sobre el espacio, así bajo el aspecto ideal como el real, pues sólo de esta manera podremos proceder con alguna claridad al determinar la naturaleza de la extensión.

43. *El espacio.* He aquí uno de los profundos misterios que en el orden natural se ofrecen al flaco entendimiento del hombre. Cuanto más se ahonda

en él más obscuro se le encuentra: el espíritu se halla como sumergido en las mismas tinieblas que nos figuramos allá en los inmensos abismos de los espacios imaginarios. Ignora si lo que se le presenta son ilusiones o realidades. Por un momento le parece haber alcanzado la verdad, y luego descubre que ha estrechado en sus brazos una vana sombra. Forma discursos, que en otras materias tendría por concluyentes, y que no lo son en ésta, porque se hallan en oposición con otros que parecen concluyentes también. Diríase que se encuentra con el límite que a sus investigaciones le ha puesto el Criador, y que al empeñarse en traspasarle se desvanece, siente que sus fuerzas flaquean, que su vida se extingue, como la de todo viviente al salir del elemento que le es propio.

Cuando se ven algunos filósofos pasando ligeramente sobre las cuestiones relativas al espacio, y lisonjeándose de explicarlas en dos palabras, bien se puede asegurar que o no han meditado mucho sobre la dificultad que ellas encierran, o que, meditando, no la han comprendido. No procedieron así Descartes, Malebranche, Newton y Leibniz.

El profundizar este abismo insondable no es perder el tiempo en una discusión inútil; aun cuando no se llegue a encontrar lo que se busca, se obtiene un resultado muy provechoso, pues se tocan los límites señalados a nuestro espíritu. Es conveniente que conozcamos lo que se puede saber y lo que no; de este conocimiento saca la filosofía consideraciones muy elevadas y provechosas. Además, que, aun con pocas esperanzas de buen resultado, no es dable dejar sin

examen una idea que tan de cerca toca a la base de todos nuestros conocimientos relativos a los objetos corpóreos: la extensión. Algún motivo hay para investigar cuando todos los filósofos han investigado: ¿y qué sabemos si a largos siglos de esfuerzos les está reservada la luz como el galardón de la constancia?

44. ¿Qué es, pues, el espacio? ¿Es algo en la realidad? ¿Es sólo una idea? Si es una idea, ¿le corresponde un objeto en el mundo externo? ¿Es una pura ilusión? La palabra espacio ¿está vacía de sentido?

Si no sabemos lo que es el espacio, fijemos al menos el sentido de la palabra, que con esto fijaremos también en algún modo el estado de la cuestión. Por espacio entendemos la extensión en que imaginamos colocados los cuerpos: esa capacidad de contenerlos, a la que no atribuimos ninguna calidad de ellos, excepto la extensión misma.

Si suponemos un vaso herméticamente cerrado, cuyo interior quede vacío, reduciéndose a la nada cuanto en él se contiene y sin que de ningún modo se introduzca nada nuevo, aquella cavidad, aquella capacidad que resulta, y que, en nuestro modo de entender, puede ser llenada con un cuerpo, aquello es una parte del espacio. Imaginemos el mundo como un inmenso vaso en que están contenidos todos los cuerpos; vaciémosle de repente: he aquí una cavidad con espacio igual al universo. Figurémonos que más allá de los límites del mundo hay capacidad para otros

cuerpos: he aquí el espacio sin fin o imaginario.

El espacio se nos presenta a primera vista, si no como infinito, al menos como indefinido. Porque en cualquier punto donde concibamos colocado un cuerpo concebimos también que se puede mover: describiendo toda clase de líneas, tomando variedad de direcciones y alejándose indefinidamente del lugar en que se hallaba. Luego a esa capacidad, a esas dimensiones, no les imaginamos límite alguno. Luego el espacio se nos presenta como indefinido.

45. ¿Será el espacio un puro nada?

Asientan algunos que el espacio, prescindiendo de toda superficie de los cuerpos, y considerado como un simple intervalo, es un puro nada; admitiendo que con él solo puede verificarse el que dos cuerpos sean realmente distantes; y añaden además que, aun suponiendo todo el universo reducido a la nada, excepto un solo cuerpo, éste podría variar de lugar, moviéndose. Yo creo que esta opinión encierra contradicciones que difícilmente se pueden conciliar. Quien dice *extensión-nada* se contradice en los términos, y, sin embargo, a esto se reduce la opinión de que estamos hablando.

46. Si en un aposento se reduce a la nada todo lo que en él se contiene, parece que las paredes no pueden quedar distantes. La idea de distancia incluye la de un medio entre los objetos: la nada no puede ser un medio, es nada. Si el intervalo es nada, no hay distancia; éstas serán palabras vacías de sen-

tido. Decir que la nada puede tener propiedades es destruir todas las ideas, es afirmar la posibilidad del ser y no ser a un mismo tiempo, y subvertir, por consiguiente, el fundamento de los conocimientos humanos.

47. Decir que, aniquilándose todo lo contenido, queda un espacio negativo es jugar con las palabras y dejar en pie la misma dificultad. Este espacio negativo es algo o nada: si es algo, cae la opinión que combatimos; si nada, la dificultad permanece la misma.

48. Si se responde que, a pesar de no quedar nada entre las superficies, ellas, sin embargo, quedan con la capacidad de contener, observaré que esta capacidad no está en las superficies mismas, sino en la distancia respectiva; de lo contrario, dispuestas de cualquier modo las superficies conservarían siempre la misma capacidad, lo que es absurdo. No hemos, pues, adelantado un paso: falta explicar lo que es esa capacidad, esa distancia; la cuestión está intacta todavía.

49. Tal vez pudiera replicarse que, aniquilado lo contenido dentro de las superficies, no se destruye el volumen que forman, y en la idea de este volumen entra la de capacidad. Pero yo replicaré que la idea del volumen envuelve la de distancia; que si ésta no existe no hay volumen, y que no hay tal distancia si esta distancia es un puro nada,

50. Cavilando para soltar estas dificultades tan apremiadoras ocurre una respuesta especiosa a primera vista, pero que bien examinada es tan fútil como las demás. La distancia, pudiéramos decir, es una pura negación de contacto; la negación es un puro nada; luego con este nada tenemos lo que buscamos. Repito que esta solución es tan fútil como las demás, porque si la distancia no es más que la negación del contacto, no habrá distancias mayores o menores, todas serán iguales; pues que, en habiendo negación de contacto, ya habrá todo lo que puede haber. Lo mismo existe la negación del contacto entre dos superficies que disten entre sí una millonésima de línea como un millón de leguas. Esta negación, pues, nada explica, deja subsistente la misma dificultad.

51. Lejos de que la idea de distancia pueda explicarse por la de contacto, como su opuesta, por el contrario, la de contacto sólo puede explicarse por la de distancia. Si se pregunta en qué consiste la contigüidad de dos superficies, lo explicamos por la inmediación; decimos que se tocan porque no hay nada entre los dos, porque no hay distancia. En la idea de contacto no entran las calidades relativas a los sentidos, ni tampoco las de la acción que uno de los cuerpos contiguos puede ejercer sobre el otro, como, por ejemplo, el impulso o la compresión; la contigüidad es una idea negativa, puramente geométrica: no encierra nada más que negación de distancia. La contigüidad no tiene más ni menos; para ser todo lo que puede ser le basta el que no haya distancia; es

una verdadera negación. Dos cosas pueden ser más o menos distantes, pero no pueden tocarse más o menos, con respecto a unas mismas partes. Lo que sí puede haber es contacto en más puntos, pero no más contacto entre los mismos puntos.

52. Esforcemos más el argumento en favor de la realidad del espacio, en el supuesto de que se le atribuyan capacidad y distancias. Supongamos una esfera de dos pies de diámetro, enteramente vacía. Dentro no queda más que espacio: si el espacio es nada, no queda nada.

Pregunto ahora: En lo interior de la esfera vacía ¿es posible el movimiento? Parece indudable; nada se opone; hay un cuerpo movable; hay una extensión mayor que la del cuerpo; hay distancias que recorrer. Además, que si el movimiento no fuera posible sería imposible también que la esfera se llenase con ningún cuerpo después de estar vacía, ni que se vaciase en estando llena. Ni el vaciarse ni el llenarse puede hacerse sin movimiento de los cuerpos en lo interior de la esfera, y este movimiento no se hace de un cuerpo dentro de otro cuerpo, sino en el espacio: 1.º Porque los cuerpos son impenetrables. 2.º Porque, cuando se llena la esfera después de haber estado vacía, el cuerpo que entra no encuentra otro cuerpo, y el que sale cuando la esfera se vacía va recorriendo el espacio que abandona, en el cual nada hay sino él, y nada queda en saliendo él.

Luego, suponiendo una esfera vacía, dentro de ella puede haber movimiento. Ahora bien: si el espacio

contenido es un puro nada, el movimiento es nada también, y por lo mismo no existe. El movimiento ni puede existir ni concebirse sino recorriendo cierta distancia: en esto consiste su esencia; si la distancia es nada, no recorre nada; luego no hay movimiento. ¿Qué significará que el cuerpo haya recorrido la mitad del diámetro, o sea un pie? Si esto no es nada, no significará nada. Yo no sé qué se puede responder a estas razones, fundadas todas en aquel axioma: «La nada no tiene ninguna propiedad.»

53. Por grandes que sean las dificultades que se opongan a conceder al espacio una realidad, no alcanzo que puedan ser tan graves como las que militan contra su nada, en el supuesto de que se la quiera otorgar extensión. Aquéllas, como veremos luego, estriban más bien en ciertos inconvenientes nacidos de nuestra manera de concebir, que en razones fundadas en sólidos principios; cuando las que acabamos de proponer se apoyan en las ideas que sirven de base a todo conocimiento, en aquella proposición evidentísima: «La nada no tiene ninguna propiedad.» Si esta proposición no es admitida como axioma inconcuso, se arruinan todos los conocimientos humanos, incluso el principio de contradicción; pues contradicción evidente será que la nada tenga alguna propiedad, ni partes; que de la nada se pueda afirmar nada; que en la nada se pueda mover nada; que en la idea de la nada se pueda fundar una ciencia como la geometría; que a la nada se refieran todos los cálculos que se hacen sobre la naturaleza.

CAPÍTULO VIII

Opinión de Descartes y de Leibniz sobre el espacio

SUMARIO. — Doctrina de Descartes. Impugnación. Doctrina de Leibniz. Una observación sobre ella.

54. Si el espacio es algo, ¿qué es? He aquí otra dificultad sumamente grave: combatir a los adversarios ha sido fácil; sostener la posición que se escoja no lo será tanto.

¿Podría decirse que el espacio no es otra cosa que la extensión misma de los cuerpos, la cual, concebida en abstracto, nos da la idea de eso que llamamos espacio puro, y que la diversidad de puntos y posiciones no son más que modificaciones de la extensión?

Por lo pronto se echa de ver que si el espacio es la extensión misma de los cuerpos, donde no habrá cuerpo no habrá espacio. Luego el vacío es imposible. Esta consecuencia es inevitable.

Así han pensado dos filósofos tan insignes como Descartes y Leibniz; pero no sé por qué ambos han querido señalar al universo una extensión indefi-

nida. Es verdad que de esta suerte eludían la dificultad de los espacios que imaginamos más allá de los límites del universo; pues que si el universo no es limitado, no puede haber nada fuera de límites, y, por tanto, todo lo que podemos imaginar está dentro del universo. Pero no se trata de eludir las dificultades, sino de soltarlas; de que una opinión conduzca a eludir una dificultad nada resulta en pro de su solidez.

55. Según Descartes, la esencia del cuerpo consiste en la extensión; y como en el espacio concebimos por necesidad extensión, se sigue que cuerpo, extensión y espacio son tres cosas esencialmente idénticas. El vacío tal como suele concebirse, es decir, una extensión o espacio sin cuerpo, es cosa contradictoria; pues que equivale a suponer cuerpo, por lo mismo que se supone extensión, y no cuerpo, por lo mismo que se le supone quitado.

Descartes acepta hasta las últimas consecuencias de esta doctrina. Así, proponiéndose la dificultad fundada en que imaginamos que Dios podría quitar toda la materia contenida dentro de un vaso permaneciendo la misma figura del vaso, contesta resueltamente que esto es imposible. «Para que podamos, dice, corregir una opinión tan falsa observaremos que no hay enlace necesario entre el vaso y tal cuerpo que le llena; pero sí le hay tan absolutamente necesario entre la figura cóncava del vaso y la extensión que debe estar comprendida en esta concavidad; que no hay más repugnancia en concebir una montaña sin valle, que una tal concavidad sin la extensión que ella contie-

ne, y esta extensión sin alguna cosa extensa, a causa de que la nada, como se ha observado ya muchas veces, no puede tener extensión. Por cuya razón, si se nos pregunta qué sucedería en caso que Dios quitase todo el cuerpo que hay en un vaso, sin permitir que entrase otro, responderemos que los lados de este vaso se encontrarían tan cercanos que se tocarían inmediatamente. Porque es necesario que dos cuerpos se toquen cuando no hay nada entre ellos; pues habría contradicción en que estos dos cuerpos estuviesen apartados, es decir, que hubiese distancia del uno al otro y que esta distancia no fuese nada. La distancia es una propiedad de la extensión que no puede existir sin la extensión.» (*Principios de la filosofía*, parte 2.^a, § 18.)

56. Si Descartes se ciñese a argumentar que el espacio, pues que contiene verdaderas distancias, no puede ser un puro nada, su raciocinio parecería concluyente; pero cuando añade que el espacio es el cuerpo, por la razón de que el espacio es extensión, y la extensión constituye la esencia del cuerpo, asienta una cosa que no prueba. De que no concibamos o imaginemos cuerpo sin extensión, sólo se sigue que la extensión es una propiedad del cuerpo, sin la cual nosotros no le concebimos, mas no que sea su esencia. Para estar seguros de esto sería necesario que, así como tenemos la idea de la extensión, la tuviésemos también del cuerpo, para ver si entre ellas hay identidad. Mas de los cuerpos nada sabemos sino lo que experimentamos por los sentidos, sin que nos

haya sido dado el penetrar su íntima naturaleza.

¿De dónde nace la inseparabilidad de las ideas extensión y cuerpo? Nace de que la idea que tenemos del cuerpo es una idea confusa, pues la concebimos como una substancia que está en ciertas relaciones con nosotros y nos causa las impresiones que llamamos sensaciones. Y como, según hemos demostrado más arriba, la base de las sensaciones es la extensión, éste es el único conducto por el cual nosotros nos ponemos en relación con el cuerpo. Cuando esta base nos falta, porque prescindimos de ella, no nos queda del cuerpo más que una idea general de ser o de substancia, sin nada que le caracterice y le distinga de lo demás. Todo esto lo hallamos en el orden de nuestras ideas; pero no podemos inferir que en los cuerpos mismos no haya en realidad nada más que extensión.

57. Con el mismo raciocinio se destruye la opinión de la extensión indefinida o infinita. Desarrollando Descartes su doctrina sobre la idea de la extensión dice: «Sabremos también que este mundo, o la materia extensa que compone el universo, no tiene límites, porque dondequiera que nos propongamos fingirlos podemos imaginar más allá espacios indefinidamente extensos, que no sólo imaginamos, sino que concebimos ser tales, en efecto, como los imaginamos; de suerte que contienen un cuerpo indefinidamente extenso, porque la idea de la extensión que concebimos en todo espacio es la verdadera idea que debemos tener del cuerpo.» (Ibíd., parte 2.^a, § 21.)

En este pasaje, a más del error relativo a la esencia de los cuerpos, hay el tránsito gratuito de un orden puramente ideal, o más bien imaginario, a un orden real. Es cierto que dondequiera que yo imagine los límites del universo, como cerrándole con una inmensa bóveda, imagino todavía fuera de la bóveda nuevas inmensidades de espacio en que mi fantasía se sumerge; pero de esto inferir que la realidad es como yo la imagino no parece muy ajustado a las reglas de una sana lógica. Si esto es tan claro como supone Descartes; si es no sólo imaginación, sino concepción fundada en ideas claras y distintas, ¿cómo es que son muchos los filósofos que no ven en todo esto más que un juego de la imaginación?

58. Leibniz opina que el espacio es «una relación, un orden, no sólo entre las cosas existentes, sino también entre las posibles, como si ellas existiesen» (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, lib. 2.º, cap. XIII, § 17). Cree también que el vacío es imposible, mas no se funda en la razón de Descartes. He aquí sus palabras:

«*Philalethes*. Los que toman la materia y la extensión por una misma cosa pretenden que las paredes interiores de un cuerpo cóncavo y vacío se tocarían; pero el espacio que hay entre dos cuerpos basta para impedir su contacto mutuo.

»*Theophilo*. Yo opino de la misma manera, porque, aunque no admita vacío, distingo la materia de la extensión, y confieso que, si hubiese vacío en una esfera, no por esto se tocarían los polos opuestos. Pe-

ro yo creo que este caso no lo admite la perfección divina.» (Ibíd., § 21.)

59. Me parece que Leibniz comete en este pasaje una petición de principio. Dice que en el caso supuesto las paredes no se tocarían, porque el espacio que hay entre ellas basta a impedirlo; pero esto es cabalmente lo que se ha de probar: la existencia real de este espacio. Esto es lo que niega Descartes.

60. Comparando las opiniones de Descartes y Leibniz se puede notar que ambos convienen en negar al espacio una realidad distinta de los cuerpos, pero fundando su dictamen en razones muy diferentes. Descartes pone la esencia del cuerpo en la extensión: donde hay extensión hay cuerpo; donde hay espacio hay extensión; por consiguiente, no hay ni puede haber vacío. Leibniz no cree intrínsecamente absurda una capacidad vacía, y si no la admite, es porque, en su concepto, repugna a la perfección divina. Los dos ilustres filósofos llegaban a un mismo punto partiendo de principios muy diversos: Descartes estaba en razones metafísicas, fundadas en la esencia de las cosas; Leibniz no se apoya en la esencia absoluta, sino en sus relaciones con la perfección divina. La capacidad vacía no era contradictoria en sentir de Leibniz sino en cuanto se oponía al optimismo.

61. Como quiera, es bien notable que tres filósofos tan insignes como Aristóteles, Descartes y Leibniz hayan estado de acuerdo en negar la exis-

tencia de esa capacidad que se llama espacio, considerada como un ser distinto de los cuerpos y con posibilidad de existir sin ellos. La diversidad de sus opiniones sólo prueba que en el fondo de la cuestión hay una dificultad algo más grave de lo que parecen creer algunos ideólogos, que con tanta facilidad explican la idea del espacio y su generación como si se tratase de cosas muy sencillas.

CAPÍTULO IX

Opinión de los que atribuyen al espacio una naturaleza distinta de los cuerpos

SUMARIO. — Insubsistencia de un argumento que se le objeta. Verdadera dificultad en contra.

62. Por las consideraciones que preceden parece poco menos que demostrada la contradicción que encierra un espacio-nada. Si es una capacidad, con dimensiones que se pueden medir realmente, tiene verdaderas propiedades, y, por tanto, no es un puro nada. Nosotros tenemos idea del espacio; en ella se funda toda una ciencia tan cierta, tan evidente como la geometría; esta idea nos es necesaria también para concebir el movimiento. A esta idea no puede corresponder un mero nada.

¿El espacio será algo distinto de la extensión misma de los cuerpos? A la opinión que esto sostiene suele objetársele que el espacio ha de ser o cuerpo o espíritu; que si no es cuerpo, será espíritu, lo que es contradictorio, porque lo esencialmente compuesto de partes, como el espacio, no puede ser simple como el espíritu.

Razones fuertes militan contra la opinión que atribuye al espacio una naturaleza distinta de la del cuerpo, pero no creo que lo sea mucho la que acabo de proponer, pues en negando la disyuntiva todo el argumento queda arruinado. ¿Cómo se prueba que no haya medio entre cuerpo y espíritu? De ninguna manera. Además, no conocemos la esencia del cuerpo, tampoco la del espíritu; ¿y nos arrogaremos el derecho de afirmar que no existe nada en el universo que no sea uno de estos extremos cuya naturaleza nos es desconocida?

63. Se replicará que no hay medio entre lo simple y compuesto, como no le hay entre el sí y el no; y que, por tanto, no hay medio entre el cuerpo que es compuesto y el espíritu que es simple. Conviengo en que no hay medio entre lo simple y lo compuesto, y que cuanto existe es uno u otro; pero no en que todo lo compuesto sea cuerpo, ni todo lo simple espíritu.

Esta proposición: «Todo cuerpo es compuesto», no es idéntica a esta otra: «Todo compuesto es cuerpo.» Luego puede haber compuestos que no sean cuerpos. La composición, el tener partes, es una propiedad del cuerpo; mas esto no constituye su esencia, o al menos nosotros lo ignoramos. De lo contrario, sería preciso abrazar la opinión de Descartes, de que la esencia del cuerpo la constituye la extensión. ¿Qué sabemos sobre si puede haber cosas que tengan partes y no sean cuerpo?

64. Adviértase que el estado mismo de la cuestión nos hacía suponer el espacio como substancia, es decir, subsistente por sí mismo, independientemente de la inherencia a otro ser; por lo mismo, habiendo soltado la dificultad en este supuesto, lo queda en el caso más difícil, y, por consiguiente, en todos. Además, que suponiendo el espacio distinto del cuerpo, y, sin embargo, verdadera realidad, sería indispensable suponerle substancia, pues no estaría inherente a nada.

65. Para explicar lo que he dicho de que por ser una cosa simple no es necesario que sea espíritu observaré que: «todo espíritu es simple» no es lo mismo que «todo simple es espíritu». La simplicidad es necesaria al espíritu, mas no constituye su esencia. La idea de simple expresa la negación de partes, y la esencia del espíritu no puede consistir en una negación.

66. Contra la opinión que atribuye al espacio una naturaleza distinta del cuerpo, haciéndole una substancia extensa, tampoco parece valer el argumento de los que de ahí quisieran deducir su infinidad; porque, aun en este supuesto, no hay ningún inconveniente en señalarle un límite. ¿Qué hay entonces más allá? Nada. Nosotros concebimos todavía una vaga extensión, pero la imaginación no es la realidad. También imaginamos lo mismo refiriéndonos a una época que nos figuramos anterior a la creación del mundo: si, pues, la imaginación pro-

base algo en favor de la infinidad del mundo, probaría también en favor de su eternidad.

Y aquí recordaré que los argumentos con que he combatido el espacio-nada no estriban en lo que nosotros imaginamos, sino en que es imposible que la nada sea extensión, ni tenga ninguna propiedad. Ésta es la razón capital con que he impugnado a los que pretenden ser posible que se conciban y existan las propiedades que se atribuyen al espacio, y que, sin embargo, el espacio sea un puro nada.

CAPÍTULO X

Opinión de los que creen que el espacio es la inmensidad de Dios

SUMARIO. — Doctrina de Clarke. Impugnación. Consecuencias peligrosas. Newton. Opinión de Leibniz. Una observación.

67. Abrumados por tan graves dificultades algunos filósofos, no pudiendo conciliar con la nada esa realidad que se nos ofrece en el espacio, ni tampoco concebir en ninguna cosa criada la inmovilidad, infinidad y perpetuidad que en el espacio imaginamos, han dicho que el espacio era la misma inmensidad de Dios. Esto a primera vista parece una absurda extravagancia; pero, si bien demostraremos luego la falsedad de esta opinión, es necesario hacer justicia no sólo a la recta intención de los que la han sostenido y sanas explicaciones de que procuraban echar mano, sino también al motivo que los llevó a tal extremidad, que por cierto, aunque nada sólido, no es tampoco despreciable.

68. He aquí cómo se puede discurrir en pro de dicha opinión. El espacio es algo. Antes que Dios

criase el mundo el espacio existía. No es posible concebir que los cuerpos existan sin espacio en que se extiendan. Antes de que existan concebimos esa capacidad en que pueden colocarse; luego el espacio es eterno. No hay movimiento sin espacio, y en el primer instante de ser criados los cuerpos se pudieron mover y se movieron. Aunque no suponemos más que un solo cuerpo en el mundo, podría moverse, y este movimiento podría prolongarse hasta lo infinito. Luego el espacio es infinito. Si Dios anonadase todo el universo, menos un cuerpo solo, este cuerpo también se podría mover en todas direcciones, prolongadas hasta lo infinito. Si después fuese reducido a la nada el cuerpo único, quedaría la extensión en que se movía: en ella podrían crearse nuevos cuerpos, nuevos mundos. Luego el espacio es indestructible. Un ser eterno, infinito, indestructible, no puede ser criado; luego el espacio es increado. Luego es Dios mismo. Luego ha de ser Dios en cuanto nosotros lo concebimos con relación a la extensión; luego el espacio es la inmensidad de Dios. La inmensidad es aquel atributo por el cual Dios está en todas partes: este atributo es el que dice relación a la extensión. El espacio, pues, será la inmensidad de Dios. Adoptada esta teoría no hay inconveniente en hacer el espacio infinito, eterno, indestructible.

69. Esta opinión tiene en contra de sí el que destruye la simplicidad de Dios. Si el espacio es una propiedad de Dios, es Dios mismo, pues todo lo que hay en Dios es Dios. Luego, siendo el espacio

esencialmente extenso, Dios será extenso también.

Clarke vió la fuerza de este argumento, fuerza que, además, le hacían sentir los argumentos de su adversario Leibniz; pero responde a él de una manera muy débil. Dice que el espacio tiene partes, mas no separables. Luego, sean como fueren, las tiene. Es cierto que en la idea del espacio distinguimos las partes sin separarlas; pero las concebimos realmente en él, y sin ellas no concebimos el espacio. En este supuesto, ¿a qué se reducirán las pruebas en favor de la inmaterialidad del alma? Si la sabiduría infinita pudiera ser extensa, ¿por qué no podría serlo con mucha más razón el alma humana?

Empujado por su idea favorita, llegó Clarke a escribir lo que no era de esperar de un hombre como él. «En cuestiones de esta naturaleza, dice, cuando se habla de partes se entienden *partes separables*, compuestas y desunidas, tales como las de la materia, que por esta razón es siempre un compuesto y no una substancia simple. La materia no es una sola substancia, sino un compuesto de substancias. Por esto, *en mi concepto, la materia es incapaz de pensamiento*. Esta incapacidad no le viene de la extensión, sino de que sus partes son substancias distintas, desunidas e independientes las unas de las otras.» (Fragmento de una carta.) Esta explicación tiende a arruinar la simplicidad del ser pensante, pues que por simplicidad siempre se ha entendido la absoluta carencia de partes, no de tal o cual especie de partes. La inseparabilidad no destruye la existencia de las partes, sólo afirma la fuerza de su cohesión.

70. También sería de temer que esta doctrina abriese la puerta al panteísmo. Al mismo Clarke se le objetó ya el que con ella se hacía a Dios alma del mundo; y aunque se defendió de este cargo, no obstante siempre queda en pie una dificultad, que no se le propuso y que, sin embargo, no deja de ser grave. Si no hay inconveniente en decir que Dios es el espacio, o que el espacio es una propiedad de Dios, ¿qué se opone a que digamos que Dios es el mundo o que el mundo es una propiedad de Dios? Si el mundo es extenso, también lo es el espacio; si, pues, Dios y espacio no son cosas contradictorias en un mismo ser, ¿por qué lo serán Dios y el universo?

Dice Clarke que los cuerpos están compuestos de diferentes substancias; pero ¿se sabe de los cuerpos otra cosa sino que son extensos y que nos producen ciertas impresiones? Claro es que no. Pues entonces, no repugnando a Dios la extensión, y mucho menos la causalidad de las impresiones, no habría inconveniente en decir que lo que Clarke llama substancias distintas no son más que partes, o si se quiere propiedades, de la substancia infinita. Newton llegó a decir que el espacio era el sensorio de Dios; y aunque Clarke sostiene contra Leibniz que la expresión de Newton tenía un sentido muy racional, pues no era más que una comparación, no obstante, el filósofo alemán insiste de tal suerte sobre este cargo, que bien se deja conocer le había hecho malísimo efecto una palabra semejante.

71. Todo lo que sea mezclar a Dios con la naturaleza, o ponerle en comunicación perenne con ella, excepto con actos purísimos de entendimiento y voluntad, nos lleva a una pendiente sumamente resbaladiza, en la cual es difícil no precipitarse hasta el fondo, y en ese fondo está el panteísmo, que no es más que una fase del ateísmo.

NOTA.—Leibniz y Clarke sostuvieron sobre el espacio una polémica muy interesante, de la cual voy a presentar algunas muestras. Leibniz había escrito una carta a S. A. R. madama la princesa de Gales, en la que, recordando el dicho de Newton de que el espacio es el órgano de que Dios se sirve para sentir las cosas, arguye contra esta opinión, y observa que si Dios para sentir las cosas ha menester de algún medio, no dependen enteramente de Él y no son producidas por Él.

Contestación de Clarke :

«El caballero Newton no dice que el espacio sea el órgano de que Dios se sirve para percibir las cosas, ni que Dios tenga necesidad de ningún medio para percibir las; por el contrario, dice que, estando Dios presente en todas partes, percibe las cosas por su presencia inmediata en todo el espacio donde ellas están, sin intervención ni auxilio de ningún órgano ni medio. Para hacer esto más inteligible lo aclara con una comparación, diciendo que, así como el alma, por estar presente a las imágenes que se forman en el cerebro por medio de los órganos de los sentidos, ve estas imágenes como si fueran las cosas mismas que ellas representan, del mismo modo Dios lo ve todo por su presencia inmediata, estando actualmente presente a las cosas mismas, a todas las que existen en el universo, como el alma está presente a todas las imágenes que se forman en el cerebro. Newton considera el cerebro y los órganos de los sentidos como el medio por el cual se forman las imágenes, mas no como el medio por el cual el alma ve o percibe las imágenes cuando están formadas; y en el universo no considera las cosas como si fueran imágenes formadas por un cierto medio o por órganos, sino como cosas rea-

les que el mismo Dios ha hecho y que ve en todos los lugares donde se hallan, sin intervención de ningún medio. Esto es todo lo que Newton ha querido significar por la comparación de que se vale cuando supone que el espacio infinito es, por decirlo así, el sensorio, *sensorium*, del ser que está presente en todas partes.»

Réplica de Leibniz :

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

»Se supone que la presencia del alma basta para que perciba lo que pasa en el cerebro ; pero esto es precisamente lo que el P. Malebranche y toda la escuela cartesiana niegan, y con razón. Algo más se requiere que la sola presencia para que una cosa represente lo que pasa en otra. Para esto se necesita alguna comunicación explicable, algún modo de influencia. El espacio, según Newton, está íntimamente presente al cuerpo que contiene y está comensurado con él. ¿Se sigue por ventura de esto que el espacio perciba lo que pasa en el cuerpo y que se acuerde de ello cuando el cuerpo se ha retirado? Además, que, siendo el alma indivisible, su presencia inmediata, que podríamos imaginar en el cuerpo, no sería sino en un punto. ¿Cómo podría percibir lo que se hace fuera de este punto? Yo pretendo ser el primero que ha explicado cómo el alma percibe lo que pasa en el cuerpo.

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

Respuesta de Clarke :

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

»No se ha supuesto nunca que la presencia del alma basta para la percepción ; sólo se ha dicho que esta presencia es necesaria para que el alma perciba : si el alma no estuviese presente a las imágenes de las cosas percibidas, no podría percibir las ; pero su presencia no basta, si ella no es una substancia viviente. Las substancias inanimadas, aunque presentes, no perciben nada ; y una substancia viviente no es capaz de percepción sino en el lugar donde está presente, ya lo esté a las cosas mismas, como Dios a todo el universo, ya a las imágenes de las cosas, como el alma en su sensorio. Es imposible que una cosa obre, o que algún sujeto obre sobre ella, en un lugar donde la misma no está ; así como es imposible que esté en un lugar donde no está. Aunque el alma sea indivisible, no se sigue que esté presente en un solo punto ; el espacio finito o infinito es absolutamente indivisible, hasta por el pensamiento ; porque no se puede imaginar que sus partes se separen la una de la otra sin imaginar que ellas salen, por decirlo así, de sí mismas ; y, sin embargo, el espacio no es un solo punto.

»Dios no percibe las cosas por su simple presencia ni porque obra sobre ellas, sino porque está, no sólo presente en todas partes, sino que es un ser viviente e inteligente. Lo mismo debe decirse del alma en su pequeña esfera : percibe las imágenes a las cuales está presente, y no podría percibir las sin estarlo ; pero la percepción no la tiene por su simple presencia, sino porque es una substancia viviente.»

Réplica de Leibniz :

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

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

»Para refutar la imaginación de los que toman al espacio por una substancia o al menos por algún ser absoluto tengo muchas demostraciones ; pero ahora sólo quiero valermé de la indicada por la misma oportunidad. Digo, pues, que si el espacio fuera un ser absoluto, sucedería algo de que no se podría señalar razón suficiente, lo que es nuestro axioma. He aquí la prueba : El espacio es alguna cosa uniforme absolutamente ; y si se prescinde de las cosas situadas en él, uno de los puntos del espacio no se diferencia en nada del otro. Síguese de aquí, supuesto que el espacio sea alguna cosa en sí mismo fuera del orden de los cuerpos, que es imposible que haya una razón por la cual Dios, guardando las mismas situaciones de los cuerpos entre ellos, haya colocado los cuerpos en el espacio de esta manera y no de otra, y porque no lo ha puesto todo al revés, cambiando, por ejemplo, el oriente en occidente. Pero si el espacio no es más que este orden o relación, y no es sin los cuerpos otra cosa que la posibilidad de colocarlos, estos dos estados, el uno tal cual es ahora y el otro supuesto al revés, no se diferenciarían ; esta diferencia sólo se halla en la suposición quimérica de la realidad de un espacio en sí mismo...

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

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

»Dios no está presente a las cosas por situación, sino por esencia ; su presencia se manifiesta por su operación inmediata.»

Respuesta de Clarke :

«Es indudable que nada existe sin que haya razón suficiente de su existencia, y que nada existe de una manera más bien que de otra sin una razón suficiente para esta manera de existir ; pero en cuanto a las cosas indiferentes en sí mismas, la *simple voluntad* es una razón suficiente para darles la existencia o para hacerlas existir de una cierta manera, y esta voluntad no necesita ser determinada por una causa extraña...

.....

»El espacio no es una substancia, ni un ser eterno e infinito, sino una propiedad o una consecuencia de la existencia de un ser infinito y eterno; el espacio infinito es la inmensidad, pero la inmensidad no es Dios (1), luego el espacio infinito no es Dios. Lo que aquí se dice de las partes del espacio no es una dificultad: el espacio infinito es absoluta y esencialmente indivisible; y es una contradicción en los términos el suponer que sea dividido, porque sería preciso que hubiese un espacio entre las partes que se suponen divididas, lo que es suponer que el espacio es dividido y no dividido a un mismo tiempo (2)...

»No se trata de saber lo que Goclenio (3) entiende por la palabra *sensorium*, sino el significado que el caballero Newton dió a esta palabra; si Goclenio cree que el ojo, la oreja u otro cualquiera órgano de los sentidos es el sensorio, se engaña. Además que, cuando un autor emplea un término del arte y declara el sentido que le da, ¿para qué buscar el que le hayan atribuído otros escritores? Scapula traduce la palabra de que hablamos por *domicilium*, es decir, lugar donde el alma reside.»

Réplica de Leibniz:

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

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

(1) En esta proposición, o Clarke se expresa con inexactitud y obscuridad, o incurre en error. La inmensidad de Dios es Dios mismo; todo atributo de Dios es el mismo Dios.

(2) Aquí Clarke confunde la división con la separación. Véase lo que digo en los capítulos X y XI de este libro.

(3) Goclenio es el autor de un Diccionario filosófico citado por Leibniz.

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

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

»*Sensorio* ha significado siempre el órgano de la sensación : la glándula pineal sería, según Descartes, el sensorio en la acepción que le da Scapula.

»En esta materia no hay expresión menos conveniente que la que atribuye a Dios un sensorio : parece que le hace alma del mundo ; y será difícil explicar el uso que hace Newton de esta palabra, en un sentido que le pueda justificar.»

Respuesta de Clarke :

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

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

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

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

»Los infinitos no se componen de finitos, sino, como los

finitos, se componen de infinitésimos. Ya he manifestado más arriba en qué sentido puede decirse que el espacio tiene partes y que no las tiene. Las partes, en el sentido que se da a esta palabra cuando se la aplica a los cuerpos, son separables, compuestas, desunidas, independientes las unas de las otras y capaces de movimiento. Pero, aunque la imaginación pueda en algún modo concebir partes en el espacio infinito, sin embargo, como estas partes, impropriamente dichas, quedan esencialmente inmóviles e inseparables las unas de las otras, se sigue que el espacio es esencialmente simple y absolutamente indivisible» (1).

Réplica de Leibniz :

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

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

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

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

»Además, los espacios, ora están vacíos, ora llenos ; luego habrá en la esencia de Dios partes, ora vacías, ora llenas, y por consiguiente sujetas a un cambio perpetuo. Los

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

cuerpos, llenando el espacio, llenarían una parte de la esencia de Dios, y serían conmensurados con ella; y en la suposición de un vacío, una parte de la esencia de Dios estará en el recipiente; este Dios con partes se parecerá mucho al Dios de los estoicos, que era el universo todo entero, considerado como un animal divino...

»La inmensidad de Dios hace que Dios esté en todos los espacios; si Dios está en el espacio, ¿cómo puede decirse que el espacio está en Dios, o que es su propiedad? Se dice que la propiedad está en el sujeto; pero ¿quién ha oído jamás que el sujeto esté en su propiedad?

»Como yo había objetado que el espacio tiene partes, se busca un eufugio, alejándose de la significación usual de los términos, porque estas partes no son separables, y no podrían apartarse las unas de las otras por escisión; pero basta que el espacio tenga partes, sean éstas separables o no, y se las puede asignar en el espacio, ya por los cuerpos que están en él, ya por las líneas y superficies que se pueden tirar. Se alega la excusa de que no se ha dicho que el espacio fuera el sensorio de Dios, sino *como* su sensorio. Parece que lo uno es tan poco conveniente e inteligible como lo otro...

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

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

CAPÍTULO XI

Opinión de Fenelon

SUMARIO. — Un pasaje notable. Una doctrina de los teólogos sobre las perfecciones de Dios. Se examina la doctrina de Fenelon. Es inadmisibile. Duda sobre el verdadero sentido de sus palabras.

72. La opinión de Clarke tiene mucha semejanza con la de Fenelon, quien en su *Tratado de la existencia y atributos de Dios* explica el de la inmensidad, de una manera que a primera vista sorprende. Dice así: «Después de haber considerado la eternidad y la inmutabilidad de Dios, que son una misma cosa, debo examinar su inmensidad. Siendo por sí mismo, es soberanamente, y siendo soberanamente, tiene todo ser en sí; teniendo todo ser en sí, tiene sin duda la extensión; la extensión es una manera de ser de que yo tengo idea. Ya he visto que mis ideas sobre las esencias de las cosas son grados reales del ser, que existen actualmente en Dios, y son posibles fuera de Él, porque Él mismo los puede producir; luego la extensión existe en Dios, y Él no puede producirla afuera sino porque la tiene encerrada en la plenitud de su ser.»

Hasta cierto punto las palabras de Fenelon pueden ser interpretadas en un sentido que no rechaza el común de los teólogos. Distinguen éstos dos clases de perfecciones: unas que no envuelven ninguna imperfección, como la sabiduría, la santidad, la justicia; otras que envuelven alguna imperfección, como, por ejemplo, las que pertenecen a los cuerpos, la extensión, la figura, etc. Las primeras, que también se llaman perfecciones *simpliciter*, se hallan en Dios *formaliter*, esto es, tales como ellas son, pues que su naturaleza propia no incluye imperfección de ninguna clase, y, por consiguiente, puestas en Dios, ni disminuyen ni afean su perfección infinita; las segundas, que también se llaman perfecciones *secundum quid*, están en Dios, no *formaliter*, porque la imperfección que envuelven repugna a la perfección infinita, sino *virtualiter eminenter*, esto es, que todo cuanto ellas encierran de perfección, de ser, se encuentra en Dios, perfección infinita, ser infinito; que por esta razón Dios las puede producir en lo exterior con su omnipotencia creadora; pero en cuanto preexisten en el ser infinito están depuradas de toda limitación, de toda imperfección, e identificadas con la esencia infinita, tienen un modo de ser muy superior a lo que son en realidad, lo que se ha expresado con la palabra *eminenter*. Entre estas perfecciones *secundum quid* se ha contado siempre la extensión.

73. Si el ilustre arzobispo de Cambray se ciñese a este sentido, nada tendríamos que observar con respecto a su doctrina; pero las palabras que siguen

parecen indicar que se inclinaba a la opinión de los que afirman que el espacio es la misma inmensidad de Dios. «¿Por qué, pues, continúa, no le llamo extenso y corpóreo? Porque hay muchísima diferencia, como yo lo he notado, entre atribuir a Dios todo lo positivo de la extensión y atribuírsela con un límite o una negación: *quien pone la extensión sin límites cambia la extensión en inmensidad*; quien pone la extensión con un límite hace la naturaleza corpórea.» Por estas palabras se podría creer que Fernelon no distingue dos modos de ser de la extensión, como lo hacen los teólogos, y que atribuye a Dios todo lo positivo de la extensión, sólo que se la da sin límite. De esto parece resultar que Dios es propiamente extenso, bien que con extensión infinita. Con todo el respeto que se merece la ilustre sombra de uno de los primeros ornamentos de la Iglesia católica, de uno de los hombres más grandes de los tiempos modernos, me atrevo a decir que semejante opinión no me parece sostenible. Un Dios propiamente extenso, aunque fuera con extensión infinita, no es Dios; lo extenso es esencialmente compuesto; Dios es esencialmente simple: éstas son cosas contradictorias.

74. Pero oigamos al ilustre Prelado que continúa exponiendo y defendiendo su opinión de la manera siguiente: «Desde que no ponéis límite a la extensión le quitáis la figura, la divisibilidad, el movimiento, la impenetrabilidad. La figura, porque ésta no es más que una manera de ser limitado por una

superficie; la divisibilidad, porque lo que es infinito, como hemos visto ya, no puede ser disminuído, y, por consiguiente, ni dividido, *ni compuesto*, ni divisible; el movimiento, porque si suponéis un todo que no tiene ni partes ni límites, no puede moverse de su lugar, pues que no puede haber un lugar fuera del verdadero infinito: tampoco puede cambiarse el arreglo en la situación de *sus partes*, *pues que no siendo compuesto no las tiene*; la impenetrabilidad, en fin, porque la impenetrabilidad es inconcebible si no se conciben dos cuerpos limitados, de los cuales el uno no es el otro y no puede ocupar el mismo espacio que el otro. Estos dos cuerpos no existen en la extensión infinita e indivisible; luego en ella no hay impenetrabilidad. Asentados estos principios se sigue que todo lo positivo de la extensión se halla en Dios, sin que sea ni figurado, ni capaz de movimiento, ni divisible, ni impenetrable, ni palpable, ni mensurable.»

Por este pasaje se ve con toda claridad que Fanelon estaba muy lejos de imaginar un Dios compuesto, un Dios con partes; repetidas veces, y en pocas líneas, lo niega terminantemente, como era de esperar de su alta penetración y pureza de doctrinas. Pero esto, que deja en salvo la rectitud de intención, no satisface las condiciones de la exactitud filosófica. Por de pronto confieso ingenuamente que, si la extensión se ha de tomar en el sentido propio, no concibo cómo el quitarle los límites le quita también las partes; por el contrario, me parece que una extensión infinita tendrá partes infinitas. Si es infinita, no tendrá figura, porque en la idea de figura se encierra la

de límite; pero si es extensión verdadera, será como un fondo inmenso en que se podrán trazar todas las figuras imaginables. Ella en sí no tendrá ninguna figura propia; pero será el recipiente de todas las figuras, el piélago inagotable de donde todas surgirán. Lo que en ella se trace estará en ella; los puntos con que las figuras se terminen en ella estarán. ¿Quién no ve en esto las partes, la composición? La extensión infinita será incapaz de figura, no por su carencia de partes, no por su simplicidad, sino por sus partes infinitas, por su composición infinita.

Convengo en que una extensión infinita no será divisible, si por dividir entendemos separar, porque en aquella inmensa plenitud todo estaría en su puesto con una fijeza infinita. Así nos imaginamos el espacio, con sus partes inmóviles, lugar de todo movimiento; con sus partes inseparables, campo de todas las separaciones; pero no se trata de separación, sino de división; si hay extensión verdadera, será divisible: concebimos el espacio con sus partes inseparables, pero divisibles, pues que las medimos, las contamos, y, con respecto a ellas, nos formamos idea de la magnitud, distancia y movimiento de los cuerpos.

75. Estas reflexiones tan obvias y tan concluyentes no podían ocultarse a la penetración del ilustre filósofo, que parece preferir la inconsecuencia o la obscuridad del lenguaje a los fatales corolarios que emanan de su primera proposición. Había dicho sin rodeos ni restricciones que todo lo positivo de la extensión se hallaba en Dios, excepto el límite; había

afirmado que la extensión con límite era corpórea, y que para convertir la extensión en inmensidad bastaba quitarle el límite; por consiguiente, atribuía a Dios extensión verdadera, bien que infinita; y luego, queriendo explicar y robustecer su doctrina, nos dice que esa extensión no tiene partes. ¿Qué es una extensión sin partes? ¿Hay quien pueda concebirla? ¿La extensión no envuelve por necesidad un orden de cosas de las cuales las unas están fuera de las otras? Así se ha entendido siempre; hablar, pues, de una extensión sin partes es hablar de una extensión impropriamente dicha; cuando se habla de semejante extensión no basta decir que no tiene límites, es necesario añadir que es de otra naturaleza; que la palabra extensión se toma en un sentido totalmente diverso. Así parece conocerlo, a pesar de la obscuridad de las anteriores palabras, cuando se levanta en alas de su religión y de su genio, y continúa: «Dios no está en ningún lugar, ni en ningún tiempo; porque su ser absoluto e infinito no tiene *ninguna relación a los lugares y a los tiempos*, que no son más que límites y restricciones del ser. Preguntar si está más allá del universo, si excede de las extremidades de éste en longitud, latitud y profundidad, es proponer una cuestión tan absurda como el preguntar si era antes que el mundo fuese y si será cuando el mundo no sea. Así como en Dios no puede haber pasado ni futuro, no puede haber ni más acá ni más allá; la permanencia excluye toda medida de sucesión, la inmensidad excluye toda medida de extensión; no ha sido, no será, es; no está aquí, no está allá, no está

más allá de ningún límite: *es* absolutamente; todas las expresiones que le refieren a algún término, que le fijan en algún lugar, son impropias e indecentes. ¿Dónde está pues? Él es; y es de tal modo, que es preciso guardarse de preguntar dónde; lo que no es sino a medias, con límites, es de tal modo una cierta cosa, que no es sino esta misma cosa; pero Dios no es precisamente una cosa singular y restringida, es todo, es el ser, o para decirlo mejor, diciéndolo más sencillamente, *Él es*; cuantas menos palabras se dicen de Él más cosas se expresan: *es*; guardaos de añadir nada.»

76. En estas magníficas palabras, y otras que pueden leerse en el lugar citado, la elevación y el grandor de ideas sobre Dios y su inmensidad hacen olvidar las dificultades contra la primera proposición, que, si no es falta o inexacta, no está expresada con toda la claridad deseable. Por esto no me atrevo a sostener que su opinión coincida con la de Clarke, ya que en el elocuente escritor, el cristiano y el poeta parece que rectifican al filósofo.

CAPÍTULO XII

Se explica en qué consiste el espacio

SUMARIO. — Análisis de la generación de su idea. Algunas proposiciones en que se resume la doctrina. Incertidumbre inseparable de estas materias.

77. Ya hemos visto que no está fundada en razón la opinión de Descartes, que confunde enteramente el espacio con el cuerpo, haciendo consistir la esencia de éste en la extensión misma, y afirmando que dondequiera que concebimos espacio allí hay cuerpo. Pero tal vez se acercaría más a la verdad quien dijese que, en efecto, el espacio no es más que la extensión misma de los cuerpos, prescindiendo de que constituya o no la esencia de ellos y negando además su infinitud.

78. Examinemos esta opinión. Analizando la generación de la idea del espacio se encuentra que no es más que la idea de la extensión en abstracto. Si tengo ante mis ojos una naranja, puedo llegar por medio de abstracciones a la idea de una extensión pura, igual a la de la naranja. Para esto comen-

zaré por prescindir de su color, sabor, olor, blandura o dureza y de cuanto pueda afectar mis sentidos. Entonces no me queda más que un ser extenso, el cual, si le despojo de la movilidad, se reduce a una porción de espacio igual al volumen de la naranja.

Claro es que estas abstracciones puedo hacerlas sobre el universo entero, lo que me dará la idea de todo el espacio en que está el universo.

79. Aquí voy a soltar una dificultad que se puede oponer a esta explicación de la idea del espacio, y me aprovecharé de la oportunidad para aclarar algún tanto el origen de la idea de un espacio infinito, o sea el espacio imaginario.

La dificultad es la siguiente: Formando la idea de un volumen de espacio por la simple abstracción de las calidades que acompañan a la extensión no se concibe más espacio que un volumen igual al del cuerpo sobre el cual se ha hecho la abstracción. Luego la abstracción hecha sobre una naranja no nos dará más que un volumen de espacio igual al de una naranja; así como la hecha sobre el universo no nos dará más que un volumen de espacio igual al que concebamos en el universo. Pero de esto jamás resultará la idea de un espacio sin límites, cual se nos ofrece siempre que pensamos en el espacio considerado en sí mismo.

Solución: Abstrayendo prescindimos de lo particular y nos elevamos a lo común. Si en el oro hago abstracción de las propiedades que le constituyen oro, y atiendo únicamente a las que posee como

metal, me quedo con una idea mucho más lata, la de *metal*, que conviene no sólo al oro, sino también a todos los demás metales. Con la abstracción he borrado el límite que separaba el oro de los demás metales y me he formado una idea que se extiende a todos, que no especifica ni excluye ninguno. Si de la idea de metal abstraigo lo que le constituye metal, y me atengo únicamente a lo que le constituye *mineral*, he borrado otro límite, y la idea es más general todavía. Y si, subiendo por la misma escala, paso sucesivamente por la idea de inorgánico, cuerpo, substancia, hasta la de *ser*, habré llegado a un punto en que la idea se extiende a todo (1).

Con esto se echa de ver que la abstracción lleva a la generalización, borrando sucesivamente los límites que distinguen y como que separan los objetos. Aplicando esta doctrina a las abstracciones sobre los cuerpos encontraremos la razón de la ilimitabilidad de la idea del espacio.

Cuando, hechas las abstracciones sobre la naranja, me quedo únicamente con la idea de *su* extensión, no he llevado todavía la abstracción al más alto punto posible, porque no concibo aún la extensión en sí misma, sino la extensión de la naranja: concibo *su* extensión, no *la* extensión. Pero si prescindo de ese *su*; si me atengo a la extensión en sí misma, entonces la idea de figura se desvanece, la extensión se dilata indefinidamente; me es imposible señalarle

(1) Prescindo ahora de lo que suele observarse sobre el diferente modo con que la idea de ser es aplicable a Dios y a las criaturas.

ningún término, porque todo límite me daría una extensión determinada, una extensión particular, no la extensión en sí misma. Entonces se retiran, por decirlo así, las fronteras del universo; pues por grande que éste sea, en llegando a un límite, nos ofrece una extensión particular, no la misma extensión. He aquí cómo parece que se engendra en nosotros la idea de los espacios imaginarios.

80. Esto que se ha explicado con el simple orden del entendimiento lo podemos confirmar con la observación de los fenómenos de la imaginación. Cuando *imagino* la extensión de una naranja le imagino un límite, de este o aquel color, de esta o aquellas calidades, pues no cabe imaginar figura sin líneas que la terminen. Este límite en nuestra imaginación es distinto en algo de la extensión que encierra y de la extensión de que separa lo encerrado; pues si no se nos presentase con alguna cosa característica, no podríamos imaginarle como límite, no llenaría su objeto, que es hacernos distinguir aquello que limita. Luego la abstracción no es completa, pues en la imaginación hay todavía una cosa muy determinada, que son las líneas que constituyen el límite. Borrada estos límites, y la imaginación se dilata, y a medida que los límites se retiran, ella se dilata más, hasta sumirse en una especie de abismo tenebroso, sin fin, como nos imaginamos más allá del universo.

Aclararé esta explicación con un ejemplo muy sencillo. Nuestra imaginación se parece a un encerado en que está pintada una figura. Cuando en el ence-

rado vemos la línea blanca que forma la figura vemos también la figura; pero si borramos la línea nos quedamos con la figura uniforme de todo el encerado. Y si suponemos que se retiran indefinidamente las líneas que terminan el encerado, buscaremos en vano una figura; no tendremos más que una superficie negra que se va extendiendo indefinidamente. He aquí con bastante semejanza el modo con que nace la imaginación de un espacio sin fin.

81. Cuando pedimos la idea de la extensión en abstracto, y sin embargo terminada, pedimos una cosa contradictoria. El límite quita a la extensión la generalidad; la generalidad destruye el límite. No cabe, pues, idea abstracta de extensión con límite. Luego, concibiendo la extensión en toda su abstracción, concebiremos la extensión sin límite; y esforzándose la imaginación en seguir al entendimiento imaginará un espacio indefinido.

82. Resumiendo esta doctrina y deduciendo sus consecuencias podríamos decir:

1.º Que el espacio no es más que la extensión misma de los cuerpos.

2.º Que la idea del espacio es la idea de la extensión.

3.º Que las diferentes partes concebidas en el espacio son las ideas de extensiones particulares, en las que no hemos prescindido de sus límites.

4.º Que la idea del espacio infinito es la idea

de la extensión en toda su generalidad, y, por tanto, prescindiendo del límite.

5.º Que la imaginación de un espacio indefinido nace necesariamente del esfuerzo de la imaginación que destruye los límites, siguiendo la marcha generalizadora del entendimiento.

6.º Que donde no hay cuerpo no hay espacio.

7.º Que lo que se llama distancia no es otra cosa que la interposición de un cuerpo.

8.º Que en desapareciendo todo cuerpo intermedio no hay distancia; hay, pues, inmediación, hay contacto, por necesidad absoluta.

9.º Que si existiesen dos cuerpos solos en el universo, es metafísicamente imposible que disten entre sí.

10.º Que el vacío, grande o pequeño, coacervado o diseminado, es absolutamente imposible.

83. Éstas son las consecuencias que se deducen de la doctrina expuesta en este capítulo. Si el lector me pregunta lo que pienso sobre ellas y el principio en que estriban, confesaré ingenuamente que, si bien el principio me parece verdadero y las consecuencias legítimas, no obstante, la extrañeza de algunas de ellas, y todavía más las de otras que haré notar en lo sucesivo, me infunden sospechas de que en el principio se oculta algún error, o que el raciocinio con que se infieren las consecuencias adolece de algún vicio que no es fácil notar. Así, más bien presento una serie de conjeturas y de raciocinios para apoyarlas, que no una opinión bien determinada. Con

esto comprenderá el lector lo que quiero significar por la palabra *demostración*, cuando en lo sucesivo la vea empleada repetidas veces, al tratarse de la deducción de algunas consecuencias sumamente extrañas, bien que dignas, en mi concepto, de llamar la atención. Digo esto, no sólo para explicar lo que pasa en mi espíritu, sino también para prevenir al lector contra la excesiva confianza en estas materias, sea cual fuere la opinión que se adopte.* Antes de comenzar las investigaciones sobre el espacio ya hice notar que en estas cuestiones se ofrecen argumentos en opuesto sentido, que al parecer son igualmente concluyentes, lo que indica que la razón humana toca a sus límites, y hace sospechar que la investigación sale de la esfera a que está ceñido el espíritu, por alguna condición primaria de su naturaleza.

Sea como fuere, prosigamos conjeturando, y, ya que no podamos traspasar ciertos límites, ejercitemos el entendimiento recorriéndolos en toda su extensión. Así, cuando nos hallamos sobre un terreno elevado, circuído de insondables abismos, nos complacemos en dar vueltas por la circunferencia, mirando la inmensa profundidad que hay bajo nuestros pies.

Voy ahora a deducir otros resultados, soltando en cuanto alcance las dificultades que se ofrezcan, y haciendo algunas aplicaciones cuya inmensa trascendencia produce incertidumbre e inspira timidez.

CAPÍTULO XIII

Nuevas dificultades

SUMARIO. — La extensión y el lugar. Qué es el cambio de lugar. Un cuerpo solo no puede moverse. El movimiento es esencialmente relativo. Demostración *a priori* de la imposibilidad de ciertas figuras en un cuerpo solo. Una superficie geométrica perfecta.

84. Si el espacio no es más que la extensión misma de los cuerpos, se seguirá que la extensión carecerá de recipiente, es decir, que no tendrá lugar donde colocarse. Esto parece hallarse en contradicción con nuestras ideas más comunes; pues, por lo mismo que concebimos una cosa extensa, concebimos también la necesidad de un lugar igual a ella en que pueda caber y situarse.

Esta dificultad, a primera vista muy grave, se desvanece muy fácilmente negando que toda cosa extensa necesite un lugar distinto de ella en que colocarse. ¿Qué es este lugar? Es una extensión en que ella cabe. Ahora bien: esta extensión o lugar ¿ha menester a su vez otra extensión en que colocarse o no? Si lo primero, diré lo mismo del nuevo lugar en que se coloque el primer lugar, y así hasta lo infinito. Esto

es evidentemente imposible, y, por tanto, deberemos convenir en que es falso que toda extensión necesite otra extensión en que colocarse. Así como la extensión del espacio no habría menester de otra extensión, del mismo modo la extensión de los cuerpos no necesitará el espacio: no hay ninguna diferencia entre los dos casos; luego la necesidad de un lugar para toda extensión es una cosa imaginaria que la razón contradice. Luego la extensión puede existir en sí misma, luego no hay inconveniente en que la de los cuerpos exista de este modo.

85. ¿Qué será, pues, en tal caso el cambiar de lugar? No otra cosa sino el cambiar los cuerpos de posición respectiva. Así se explica el movimiento.

Supónganse tres cuerpos A, B, C, situados en el espacio: sus distancias respectivas no son más que los otros cuerpos interpuestos. El cambio que produzca una nueva posición será el movimiento.

86. Luego un cuerpo solo no puede moverse. Porque el movimiento encierra por necesidad el correr distancia, y no hay distancia cuando no hay más que un cuerpo.

Este resultado a primera vista parece absurdo, por contrariar nuestro modo de sentir e imaginar; no obstante, si examinamos con atención ese mismo modo de imaginar y sentir, veremos que los fenómenos de nuestro espíritu se hallan de acuerdo con esta teoría.

El movimiento para nosotros no significa nada, no

es sentido, no es percibido de ningún modo, cuando no le podemos referir a la posición de diferentes cuerpos entre sí. Si recorremos un canal encerrados en un gabinete de la barca que nos lleva, nos movemos realmente, sin que lo sintamos de ningún modo. Sólo conocemos este movimiento cuando, mirando los objetos exteriores, vemos que hay una continua alteración. Aun en este caso el movimiento nos parece no estar en nosotros, sino en los objetos que nos rodean; de suerte que el mismo, mismísimo fenómeno se verificaría, con respecto a nosotros, moviéndose la barca sola y permaneciendo inmóviles los objetos, que estando ella inmóvil y moviéndose los objetos, con tal que el movimiento de éstos se combinase cual conviene (véase lib. 2.º, cap. XV).

Luego, si se quita el sacudimiento, que es lo único que nos haría conocer algún movimiento propio, no distinguimos si somos nosotros quien se mueve o si son los objetos, siendo de notar que naturalmente nos inclinamos a referir el movimiento a ellos, más bien que a nosotros. Cuando nos alejamos de un puerto sabemos bien que no es el puerto lo que se aleja, y, no obstante, la ilusión es completa, el puerto huye.

De esto se infiere que el movimiento no es más para nosotros que el cambio de posición respectiva de los cuerpos. Si no hubiésemos experimentado este cambio, no tendríamos idea de movimiento. Así es que nada niega la posibilidad de que los fenómenos del movimiento diurno se nos presenten los mismos, sea que el cielo gire alrededor de nosotros de oriente

a occidente, sea que la tierra gire sobre su eje de occidente a oriente.

Luego el movimiento de un cuerpo solo es una pura ilusión, y, por consiguiente, nada prueba el argumento que en él se funda contra la doctrina explicada sobre el espacio.

De aquí se infiere también que, considerado el universo entero como un solo cuerpo, no es móvil y que todos sus movimientos se verifican sólo en su interior.

87. Pero una de las consecuencias más curiosas y extrañas que resultan de esta teoría es la demostración *a priori* de que el universo no puede estar terminado sino de cierto modo, excluyéndose una muchedumbre de figuras porque le repugnan esencialmente.

En efecto: según la doctrina que precede, un cuerpo solo no podría tener ninguna de las partes de su superficie en disposición tal que la línea más corta de un punto a otro cualquiera pasase por fuera del cuerpo. Ese *fuera*, existiendo el cuerpo enteramente solo, sería un puro nada; luego en él no hay distancias que puedan ser medidas por líneas. Con esto se excluyen una muchedumbre de figuras irregulares y encontramos la regularidad geométrica brotando en cierto modo una idea metafísica.

Se infiere de lo dicho que un cuerpo con ángulos entrantes, existiendo solo, es un absurdo. Porque su figura exige que el punto A, vértice de un ángulo saliente, diste del punto D, vértice de otro ángulo, la distancia AD. Esta distancia no puede existir, porque

donde no hay cuerpo no hay distancia. Luego existiría y no existiría la distancia a un mismo tiempo, lo que es contradictorio.

Tenemos, pues, que este cuerpo solo es un absurdo, en no llenándose el volumen indicado por las capacidades contenidas en los ángulos entrantes.

Con el resultado anterior concuerda de un modo particular lo que notamos en la naturaleza, la cual parece inclinarse a terminarlo todo por líneas y superficies curvas. Curvas son las órbitas de los astros, y superficies curvas terminan también los astros mismos. Es verdad que las grandes irregularidades que se notan en la superficie de ellos parecen destruir la conjetura; pero es necesario advertir que en estas irregularidades no está el límite de su figura, sino en la atmósfera que los rodea, y que siendo un flúido no las tendrá.

88. Aquí se ofrece otra consecuencia bastante extraña, y es que estamos precisados a admitir la existencia de una superficie geométrica perfecta, y esto *a priori*.

Si donde no hay cuerpo la distancia es metafísicamente imposible, esto se verificará así en las grandes como en las pequeñas, aun en las infinitésimas, por cuya razón se ha dicho que era imposible todo vacío diseminado. Ahora bien; es evidente que una superficie no es perfecta si en ella hay puntos que salen más que otros; de suerte que se va acercando más a la perfección geométrica cuanto menos salen. Si, pues, ninguno puede salir, resultará realizada la su-

perficie geométrica. Es así que, por lo demostrado, la superficie última del universo se halla en este caso; luego resulta lo que nos proponemos demostrar.

Hemos demostrado que era imposible que la última superficie tuviese la forma exterior con ángulos entrantes. Luego será también imposible que la tenga con prominencias, aun las más pequeñas. La diferencia está en el más y en el menos, lo que no destruye la imposibilidad metafísica. Luego es absolutamente necesario que en la última superficie desaparezcan todos los ángulos entrantes, aun los infinitésimos. Lo que dará una superficie geométrica perfecta.

CAPÍTULO XIV

Otra consecuencia importantísima

SUMARIO. — Demostración *a priori* de la gravitación universal. No basta para explicar la existencia del movimiento ni su regularidad.

89. Voy por fin a sacar la última consecuencia, notable por lo trascendental y que parece digna de ser examinada con detenimiento por los que hacen marchar de frente sus estudios físicos y metafísicos. Hela aquí:

La existencia de la gravitación universal es demostrable *a priori*.

Demostración: La gravitación universal es una ley de la naturaleza por la cual unos cuerpos se dirigen hacia otros (prescindimos ahora del modo). Esta dirección es metafísicamente necesaria si se supone que donde no hay cuerpo no hay distancia. Porque en este caso no pueden existir dos cuerpos separados: la ley de contigüidad es una necesidad metafísica; y, por consiguiente, la aproximación incesante de unos cuerpos a otros es una perenne obediencia a esta necesidad.

La velocidad de la aproximación estará en razón

de la velocidad con que se aparta el medio. El límite de la velocidad de este movimiento es la relación del espacio con un instante indivisible, cual podemos imaginarlo si Dios anonadase de repente el cuerpo intermedio.

Como las moles sólidas que vemos rodar sobre nuestras cabezas estarían en tal caso sumergidas en un flúido si éste, por su naturaleza, se presta mucho a cambiar de posición, resulta que los astros han de estar sujetos a la ley de aproximación, porque el intermedio que los separa se retira incesantemente en varias direcciones. Si supusiéramos, pues, este flúido enteramente inmóvil, cesaría la necesidad metafísica de la aproximación.

90. Esta teoría parece conducir a explicar el mecanismo del universo por simples leyes geométricas, haciendo desaparecer lo que se llamó primero calidades ocultas y después fuerzas.

Si bien no hay dificultad en explicar por ideas metafísicas y geométricas el hecho mismo de la gravitación, en cuanto significa tan sólo la tendencia de los cuerpos a aproximarse, las hay, y muy grandes, en determinar por este orden de ideas las condiciones a que se halla sometida la gravitación.

91. Si el movimiento de aproximación dependiera sólo del medio, a desiguales medios seguiría desigualdad de movimiento. ¿Y cómo se calcula, cómo se gradúa esta desigualdad, en medios no sujetos a nuestra observación?

92. A más de esta dificultad hay otra todavía más grave, cual es el que los cuerpos que se moverían en un medio no tendrían direcciones fijas, sino que éstas variarían con la variedad de la dirección del medio. Si la gravitación del cuerpo A hacia el cuerpo B depende únicamente del movimiento con que su medio se retira, tendremos que la gravitación no será por la recta AB, sino que seguirá las ondulaciones descritas por el medio. Lo que es contra la experiencia.

93. De estas consideraciones resulta que, aun cuando la gravitación naciese naturalmente de la posición misma de los cuerpos, esta necesidad no produciría el orden si los resultados de ella no estuviesen sometidos a ciertas leyes. Y, por tanto, los fenómenos de la naturaleza, aunque radicados en cierto modo en una necesidad, supuesta la existencia y posición de los cuerpos, serían de suyo contingentes en lo relativo a la aplicación y desarrollo de esta misma necesidad.

94. Profundizando más esta materia se descubre que la tendencia a la aproximación, aun supuesta necesaria, no sería bastante para engendrar el movimiento ni tampoco para conservarle. En efecto: siempre que un cuerpo se retirase sería necesario que otro le siguiese, para no interrumpir la contigüidad; pero como estando todo lleno no habría ninguna razón para que ningún cuerpo se apartase de otro, no habría tampoco ninguna causa de movimiento. De lo que se infiere que las ideas geométricas no bastan para expli-

car el origen del movimiento, sino que es necesario encontrar su causa en otra parte. Si la contigüidad es una necesidad metafísica, supuesta la existencia de los cuerpos, se seguirá que, moviéndose el cuerpo A en un sentido cualquiera, se han de mover también los contiguos, B, C; pero si suponemos que la contigüidad existe ya, no hay ninguna razón por que el A comience a moverse; luego no hay tampoco ninguna razón para que haya movimiento en los B, C.

En un instante cualquiera, aun supuesto el movimiento, la contigüidad o el lleno existirán, pues el estado de la cuestión supone que esta condición nunca falta como metafísicamente necesaria; luego nunca habrá razón para que el movimiento prosiga, pues en todos los instantes imaginables no habrá motivo para que continúe. El movimiento del cuerpo A arrastrará el cuerpo B; éste, el C, y así sucesivamente. Si el movimiento del cuerpo A no tiene otro origen que la necesidad de que se continúe con B, tampoco el de C podrá tener otro origen sino su contigüidad con B; si el movimiento se hace únicamente para no interrumpirla, se infiere que, existiendo ella siempre, como absolutamente necesaria, no habrá ninguna razón para que el movimiento comience, o comenzado dure.

95. Las leyes de la naturaleza no pueden, pues, explicarse por ideas geométricas y metafísicas, aunque se suponga que la aproximación es una necesidad intrínseca de los cuerpos. En cualquier supuesto es necesario buscar fuera de la materia una causa superior que imprima, regularice y conserve el movimiento.

CAPÍTULO XV

Ilusión de los puntos fijos en el espacio

SUMARIO. — Se examina la fijeza de los cuatro puntos cardinales. Todas las situaciones en un lugar son ideas relativas. Si Dios podría dar movimiento a un cuerpo solo. Explicación. El vacío. Opinión de Descartes y de Leibniz. Ventajas de hacer consistir la idea del espacio en la de extensión abstracta o generalizada.

96. No siendo el espacio otra cosa que la extensión misma de los cuerpos, y, por tanto, no existiendo espacio donde no existen cuerpos, se sigue que esa extensión que concebimos distinta de ellos, con dimensiones fijas, con puntos fijos, inmóvil en sí, y receptáculo de todo lo que se mueve, es una pura ilusión, a la cual nada corresponde en la realidad.

Para aclarar más esta doctrina y soltar al propio tiempo algunas dificultades que contra ella se ofrecen es necesario analizar la idea de fijeza que tenemos con respecto al espacio. Como en el mundo se nos presentan algunos puntos inmóviles, con respecto a los cuales concebimos las direcciones, se engendra en nuestro ánimo la idea de fijeza de dichos puntos, y con relación a ellos y por causa de ellos nos imaginamos la fijeza, la inmovilidad, como una de las pro-

piedades que distinguen a ese receptáculo ideal que apellidamos espacio. Los cuatro puntos cardinales del mundo: oriente, occidente, norte y sur, han debido comenzar naturalmente por producir esta idea de fijeza. Sin embargo, no será difícil manifestar que no hay tal fijeza y que la idea de ella es una pura ilusión.

97. Comencemos por destruir la fijeza de oriente y occidente. En primer lugar, suponiendo a la tierra un movimiento diurno de rotación sobre su eje, como en la actualidad se lo suponen los astrónomos, los puntos de oriente y occidente, lejos de ser fijos, cambian incesantemente para todos los lugares de la tierra. Así, suponiendo un observador en A, punto de la tierra, su oriente será el punto B y su occidente el punto C. Si la tierra gira sobre su eje, el oriente y occidente del observador corresponderán sucesivamente a los *m, n, p, q*, etc., en el confín que imaginamos como la bóveda celeste. Luego, aun suponiendo esta bóveda fija, el oriente y el occidente no significan nada fijo.

Si se negase el movimiento de rotación de la tierra, las apariencias serían las mismas que si, en efecto, la rotación existiese; y, por tanto, nunca se puede decir más sino que la fijeza es una apariencia. Además, suponiendo la tierra en quietud y el cielo en rotación, todavía es más imposible señalar los puntos fijos de oriente y occidente, porque en tal caso los mismos puntos del cielo a que los referíamos estarían en continuo movimiento.

Lo repito: todo esto son meras apariencias: el hombre que nada sepa sobre la esfericidad de la tierra, y que se la imagine como un plano, si camina de occidente a oriente, creerá que los dos puntos permanecen inmóviles, no obstante de que cambian incesantemente; se imagina que va dejando siempre a su espalda el lugar de donde salió, no obstante de que, en habiendo recorrido la circunferencia de la tierra, se volvería a encontrar en él.

98. El norte y el sur parecen ofrecer más dificultad por razón de su fijeza en cuanto a nosotros; pero tampoco sería difícil manifestar que no hay en dicha fijeza nada absoluto, y que lo más que puede decirse es que hay una fijeza aparente. Sean N y S los polos norte y sur. Si imaginamos que giran a un mismo tiempo la tierra y la bóveda celeste de sur a norte, es claro que la fijeza de los puntos NS no existirá, y, sin embargo, el observador A creerá que todo continúa fijo, porque las apariencias serán absolutamente las mismas.

Para un observador que camina del ecuador hacia un polo, éste se levanta de continuo sobre el horizonte; para otro que permanece en un mismo lugar, el polo está quieto.

Aun para un mismo lugar de la tierra cambia la altura del polo, por la variación del ángulo formado por el plano de la eclíptica con el plano del ecuador; variación que, según unos, es de 48" por siglo, y, según otros, 0",521 por año, lo que da 52",1 por siglo.

99. Resulta de estas observaciones que en la situación de los cuerpos no hay nada absoluto, que todo es relativo; que un cuerpo puede existir solo, pero que la situación entonces no existe, porque es una idea puramente relativa, y no hay relación cuando falta punto de comparación; que absolutamente hablando no hay *arriba* ni *abajo*, y que, aun cuando imaginemos esos puntos como fijos, esa imaginación no es más que la comparación que hacemos entre dos puntos: siendo *abajo*, aquel hacia el cual gravitamos, y *arriba*, el opuesto; como se ve en los antípodas, que llaman *abajo* lo que nosotros *arriba*, y *arriba* lo que nosotros *abajo*.

100. Sin puntos a los cuales se refiera la dirección es imposible la dirección. Luego las direcciones sin la existencia de los cuerpos son cosas puramente ideales; luego un cuerpo solo tampoco las tendría fuera de su propia extensión.

101. Contra esta explicación se presenta una dificultad, a primera vista muy grave, pero que en realidad vale muy poco. Si existiese un cuerpo solo, ¿podría Dios darle movimiento? Negarlo parece una limitación de la omnipotencia; concederlo es destruir todo lo que se ha dicho contra el espacio distinto de los cuerpos.

Esta dificultad saca su gravedad aparente de una confusión de ideas, efecto de no comprenderse bien el estado de la cuestión. Para soltarla preguntaré a quien me la proponga: ¿El movimiento de que se tra-

ta es *intrínsecamente imposible* o no? Si lo es, no hay inconveniente en decir que Dios no lo puede hacer, pues que la omnipotencia no se extiende a cosas contradictorias; si se me dice que no es imposible, entonces volvemos a las cuestiones sobre la naturaleza del espacio, y hay que examinar si las razones en que se ha probado dicha imposibilidad son verdaderas o no.

Las cuestiones relativas a la omnipotencia no son de este lugar; su resolución es un simple corolario de la resolución principal. Si se demuestra la imposibilidad, el decir que no lo puede la omnipotencia no es limitarla; así como no se limita cuando se afirma que no puede hacer que un triángulo sea un círculo. Si la imposibilidad no se demuestra, entonces no entra para nada la cuestión de la omnipotencia.

102. El argumento fundado en la existencia del vacío tampoco destruye la doctrina establecida. Los físicos lo admiten generalmente y lo suponen necesario para explicar el movimiento, la condensación, la rarefacción y otros fenómenos de la naturaleza. A esto responderé lo siguiente:

1.º Descartes y Leibniz son votos en materia de física tanto experimental como trascendental, y, sin embargo, no admitieron vacío.

2.º La observación no puede consignar en ninguna parte la existencia del vacío, ya porque el diseminado ocuparía espacios tan diminutos que no los alcanzaría ningún instrumento, ya porque la observación no puede ejercerse sino sobre lo que afecta nues-

tros sentidos, y a esto quizás no llegan algunos cuerpos por su excesiva tenuidad.

3.º Nada se puede resolver de cierto sobre las modificaciones íntimas de la materia, en el movimiento y en la condensación y rarefacción, sin conocer los elementos de que ella se compone.

4.º Así como no se comprende bien ni la infinita divisibilidad ni la composición de un extenso con puntos inextensos, no es extraño que no se comprendan los fenómenos que parecen incompatibles con la negación del vacío.

5.º La existencia del vacío es una cuestión metafísica que está fuera de las regiones de la experiencia y que, por tanto, en nada afecta el sistema de las ciencias de observación.

103. Haciendo consistir la idea del espacio en la de extensión abstracta o generalizada conciliamos todo lo que en ella se nos presenta de necesario, de absoluto, de infinito, con su realidad objetiva. Esta realidad es la extensión misma de las cosas; la necesidad, la infinidad no se encuentran en las cosas mismas, sino en la idea abstracta. Los objetos en sí están ceñidos a la esfera de la realidad, y, por tanto, a la limitación, a la contingencia; la objetividad de la idea abstracta comprende lo existente y lo posible, y, por consiguiente, no tiene límites, ni está sometida a ninguna contingencia.

CAPÍTULO XVI

Observaciones sobre la opinión de Kant

SUMARIO. — Doctrina de este filósofo. Confusión de ideas. No hizo el descubrimiento que él se figura. Pruebas. No debemos confundir la imaginación del espacio con su idea. Límites de estas dos cosas. Ejemplos.

104. Ya hemos visto que la extensión considerada en nosotros sale de los límites de las sensaciones; es una verdadera idea: es base de algunas sensaciones, y es al propio tiempo una idea pura. En cuanto se refiere a la sensación, es como el fundamento de nuestras facultades sensitivas; en cuanto idea, es la raíz de la geometría. Esta distinción es importante, y nos servirá luego para apreciar en su justo valor la opinión de Kant sobre el espacio.

105. Más o menos, todas nuestras sensaciones se ligan con la extensión; bien que considerando la sensación *a priori*, independientemente de todo hábito y completamente aislada, parece que sólo las de la vista y del tacto están necesariamente ligadas con un objeto extenso. Un viviente que careciera de estos dos sentidos no parece que debiera estar privado de recibir las impresiones del oído y del olor; quizás

tampoco del sabor, porque si bien es verdad que con las sensaciones del paladar van siempre unidas las del tacto, como duro, blando, caliente, frío, etc., etc., también es cierto que estas sensaciones son enteramente distintas de la del sabor, y no tenemos ninguna razón para asegurar que no puedan separarse.

106. La extensión, considerada en nosotros, o sea en su intuición, puede ser mirada como una condición necesaria de nuestras facultades sensitivas; Kant vió esta verdad, pero la exagera cuando niega al espacio una realidad objetiva, afirmando que no es más que una condición subjetiva *a priori* para que puedan recibirse las impresiones: la forma de los fenómenos, esto es, de las apariencias, pero nada en la realidad. Ya he dicho que el espacio como distinto de los cuerpos es nada; pero el objeto de la idea del espacio es la misma extensión de los cuerpos; o mejor, esta extensión es el fundamento de donde sacamos la idea general del espacio, y ella a su vez queda también comprendida en la idea general.

107. Decir, como Kant, que el espacio es la forma bajo la cual se nos presentan los fenómenos, y que es una condición subjetiva necesaria para la percepción de ellos, equivale a decir que los fenómenos, presentándose como extensos, necesitan que el espíritu sea capaz de percibir la extensión, lo que es mucha verdad; pero nada explica sobre la naturaleza de la idea del espacio ni en sí ni en su objeto. «El espacio, dice Kant, no es un concepto empírico deriva-

do de las intuiciones exteriores, pues para que ciertas sensaciones sean referidas a objetos externos, es decir, a alguna cosa que está en un lugar diferente del que yo ocupo, y hasta para que yo pueda representarme las cosas como exteriores unas a otras, esto es, no sólo como diferentes, sino como ocupando lugares distintos, la representación del espacio debe estar ya puesta en principio. De donde se sigue que la representación del espacio no puede derivarse de las relaciones del fenómeno exterior por la experiencia, y que, antes bien, la experiencia misma no es jamás posible sino por esta representación.» (*Estética trascendental*, sección I.^a)

108. Aquí hay una confusión de ideas que conviene aclarar. ¿Qué se necesita para el fenómeno de la sensación de lo extenso? Adviértase que no trato de la apreciación de las dimensiones, sino simplemente de la extensión representada, sea como fuere. Para este fenómeno no veo yo que se necesite nada *a priori*, a no ser que se entienda la facultad de sentir, la que en efecto existe *a priori*, es decir, que es un hecho primitivo de nuestra alma en sus relaciones con la organización del cuerpo que le está unido, y de los demás que le rodean. Bajo ciertas condiciones de nuestra organización y de los cuerpos que la afectan, el alma recibe las impresiones de ver o tocar y con ellas la de la extensión. Ésta no se presenta en abstracto, ni como separada de las demás sensaciones que la acompañan, sino en confuso con ellas. El alma no reflexiona entonces para considerar lo uno puesto aquí, lo

otro allá, lo demás acullá, sino que tiene una intuición de esta disposición de las partes, nada más. Mientras el hecho se limita a la pura sensación, es común al sabio, al ignorante, al adulto, al niño y hasta a todos los animales. Esto no necesita nada *a priori*, si por tal no se entiende la facultad de sentir, lo que, no significando otra cosa sino que un ser para sentir es necesario que tenga la facultad de sentir, no se debe anunciar como un descubrimiento filosófico.

109. No hay tal descubrimiento en la doctrina de Kant sobre el espacio; no hay más que, por una parte, la consignación de un hecho muy sabido y, por otra, la renovación del idealismo. La consignación de un hecho muy sabido: pues a esto equivale el hacer notar que la intuición del espacio es una condición subjetiva necesaria para que podamos percibir las cosas unas *fuera* de otras. La renovación del idealismo: en cuanto se niega a esta extensión toda realidad, considerando las cosas y su disposición en el espacio como puros *fenómenos*, o sea meras apariencias. La parte de observación es verdadera en el fondo, porque, en efecto, nos es imposible percibir la exterioridad de las cosas entre sí, y con respecto a nosotros, sin la intuición del espacio; pero tal vez no está expresada con bastante exactitud, porque esta intuición del espacio es la misma percepción de la exterioridad; y, por consiguiente, más bien debiera decirse que la intuición del espacio y esta percepción son cosas idénticas, que no que la primera sea una condición indispensable para la segunda.

110. Anteriormente a las impresiones no hay semejante intuición; y reflexionando bien sobre ella, en cuanto es pura intuición, y separada de los conceptos intelectuales, no es concebible sin andar acompañada de alguna representación de los cinco sentidos. Imaginémonos el espacio puro, sin ninguna de estas representaciones, sin dejarle siquiera esa vaguedad sombría que fingimos en las regiones de más allá del universo; ¿qué nos resta? La imaginación se encuentra sin objeto: la intuición cesa; y sólo nos quedan los conceptos puramente intelectuales, que nos formamos de la extensión; las ideas de un orden de seres posibles, la afirmación o la negación de la existencia de este orden, según sean las opiniones que profesemos sobre la realidad o no realidad del espacio.

111. Es claro que de una serie de puras sensaciones nada resulta general, nada que pueda servir de fundamento a una ciencia. Son un conjunto de fenómenos que dejarán huella en la memoria del ser sensible, que se enlazarán de cierto modo, para que, en repitiéndose la representación del uno, se excite la del otro; pero no darán ningún resultado general que sirva de fundamento a la geometría. El perro habrá visto a un hombre que se inclinaba hacia el suelo, que después se movía y le arrojaba una piedra, y a consecuencia habrá experimentado una sensación dolorosa; cuando vea, pues, a otro hombre en la actitud de inclinarse, y en seguida tomando el ademán de la otra vez, echará a correr; porque en-

lazadas en su memoria las sensaciones de inclinarse, del ademán y del dolor, se excitará la tercera con la presencia de las dos primeras, y el instinto de preservarse del daño le inspirará la fuga.

112. Cuando estas sensaciones se hallan en un ser inteligente excitan otros fenómenos internos, distintos de la mera intuición sensitiva. Sea que en nuestro espíritu se hallen las ideas generales, sea que se formen con el auxilio de la sensación, lo cierto es que se desarrollan en presencia de ella. Así, en el caso presente, no sólo tenemos la intuición sensitiva de la extensión, sino que percibimos algo común a todas las cosas extensas: la extensión deja de ser un objeto particular y pasa a ser como una forma general aplicable a todas las cosas extensas. Entonces ya no hay la intuición de lo extenso, hay la percepción de la extensión en sí; entonces comienza la reflexión sobre la idea y su consiguiente descomposición, de lo cual brotan como fecundos gérmenes algunos principios, que se desarrollan hasta lo infinito, formando ese inmenso árbol de ciencia que se apellida geometría.

113. El tránsito de la sensación a la idea, de lo contingente a lo necesario, del hecho particular a la ciencia general, ofrece importantes consideraciones sobre el origen y naturaleza de las ideas y elevado carácter del espíritu humano.

Kant parece haber confundido la imaginación del espacio con la idea; a pesar de sus esfuerzos analí-

ticos, no ha profundizado tanto como él se figura cuando considera el espacio como un receptáculo de los fenómenos; ésta, repito, es una idea muy común; sólo que Kant le ha destruído la objetividad, haciendo del espacio una condición puramente subjetiva. Según este filósofo, el mundo es el conjunto de las apariencias que se presentan a nuestro espíritu; y así como nos imaginamos en lo externo un receptáculo sin límites que lo contenga todo y no sea nada de lo contenido, así él ha colocado en nuestro interior el espacio, como una condición preliminar, como una forma de los fenómenos, como una capacidad en la cual los pudiéramos distribuir y ordenar.

114. En esto ha confundido Kant la imaginación vaga con la idea. He aquí los límites de estas cosas. Vemos un objeto: tenemos la sensación y la intuición de la extensión. El espacio percibido o sentido es, en este caso, la extensión misma sentida. Imaginamos muchos objetos extensos y una capacidad en que todo está contenido. Ella se nos presenta en nuestra imaginación como la inmensidad de las regiones etéreas, como abismos insondables, como regiones tenebrosas, más allá de los límites de la creación. Hasta aquí no hay idea, no hay más que imaginación, nacida de que, al comenzar a ver los cuerpos, no vemos el aire que los rodea, y la transparencia de éste nos permite ver objetos lejanos, y así desde nuestra infancia nos acostumbramos a imaginar una capacidad vacía, donde están situados todos los cuerpos y distinta de ellos.

Hasta aquí no hay idea del espacio, no hay sino imaginación de él; especie de idea sensible, tosca, común probablemente al hombre y al bruto. La verdadera idea, la digna únicamente de este nombre, es la que tiene el espíritu cuando concibe la extensión en sí misma, sin ninguna mezcla de sensación, y que es como la semilla de toda la ciencia geométrica.

115. Y aquí es menester observar que la palabra representación, aplicada a las ideas puramente intelectuales, debe ser tomada en sentido metafórico, a no ser que eliminemos de su significado todo cuanto se puede referir al orden sensible. Por las ideas conocemos los objetos, pero no se nos representan los objetos. La representación propiamente dicha no tiene lugar sino en la imaginación, que por necesidad se refiere a cosas sensibles. Si demuestro las propiedades del triángulo, claro es que le conozco, que tengo una idea de él; pero esta idea no es aquella representación interior que se me ofrece como en un encerado. Esta representación la tiene todo el mundo, la tienen los mismos irracionales, y, sin embargo, no se puede decir que los brutos tengan idea del triángulo. Aquella representación es igualmente perfecta en todos; no hay en ella más y menos; quien se imagina tres líneas, cerrando un área, posee la representación del triángulo con tanta perfección como Arquímedes, lo que no puede verificarse de la misma idea del triángulo, que evidentemente es susceptible de muchos grados de perfección.

116. La representación del triángulo está siempre limitada a cierto tamaño y figura. Cuando imaginamos un triángulo se nos ofrecen sus lados con tal o cual extensión y sus ángulos más o menos grandes. La imaginación, al representársele un triángulo obtusángulo, ve una cosa muy diferente de uno rectángulo o acutángulo; mas la idea del triángulo en sí no está sujeta ni a tamaños ni a figuras particulares: se extiende a todas las figuras triangulares de todos los tamaños. La idea general de triángulo prescinde, por necesidad, de todas las especies de triángulos; y la imaginación del triángulo es por necesidad la representación de un triángulo de tal o cual especie. Luego la representación y la idea son cosas muy diversas, aun refiriéndose a objetos sensibles.

117. Lo propio sucede con el espacio. La representación de él no es su idea. En esa representación se nos ofrece siempre algo determinado: una claridad como la del aire iluminado por el sol; una neblina como la del mismo aire en una noche tenebrosa. En la idea no hay nada de esto: cuando se raciocina sobre la extensión, sobre las distancias, no debe entrar nada de esto.

La idea del espacio es una, las representaciones son muchas; la idea es común al ciego como al que tiene vista, para ambos es igualmente el fundamento de la geometría; pero la representación es muy diferente en ellos. El que tiene vista se representa el espacio como una reproducción confusa de las sensa-

ciones de este sentido; el ciego sólo se le puede representar como una repetición confusa de las sensaciones del tacto.

La representación del espacio es sólo indefinida, y esto progresivamente: la imaginación recorre un espacio tras de otro, pero no se representa de un golpe un espacio sin límites: esto le es imposible; si se esfuerza por lograrlo, le sucede lo mismo que a la vista si quisiera abarcar un objeto sin fin. La imaginación es una especie de vista interior, se extiende hasta cierto punto; pero allí encuentra un término. Puede, es verdad, retirar este término y dilatarse más allá, pero sucesivamente, y siempre con la condición de encontrar otro. El espacio no se le representa infinito, sino indefinido; es decir, que, después de un límite dado, encuentra todavía más espacio, sin que nunca alcance a imaginar una totalidad infinita. Lo contrario sucede en la idea: instantáneamente concebimos lo que se entiende por espacio infinito; disputamos desde luego sobre su posibilidad o imposibilidad, le distinguimos perfectamente del indefinido, preguntando de éste si en realidad tiene límites o no, llamándole finito en el primer caso e infinito en el segundo. Vemos en la palabra indefinido la expresión de la impotencia de encontrar límites; pero distinguimos muy bien entre el existir esos límites y el ser encontrados. Con lo cual se ve que la idea nos ofrece cosas muy diferentes de la representación.

El mirar el espacio como una simple condición de la sensibilidad es confundir los dos aspectos bajo los cuales se debe considerar la extensión: como

base de las sensaciones y como idea; como el campo de todas las representaciones sensibles y como el origen de la geometría. Repetidas veces he insistido sobre esta distinción, y no me cansaré de recordarla, porque en ella se encuentra la línea que separa el orden sensible del orden intelectual puro, las sensaciones, de las ideas.

CAPÍTULO XVII

Inutilidad de la doctrina de Kant para resolver el problema de la posibilidad de la experiencia

SUMARIO. — Sus tendencias al idealismo. Da origen al sistema de Fichte. Kant en contradicción con algunos de sus discípulos en materia de idealismo.

118. Creo que la *Estética trascendental*, o sea la teoría de la sensibilidad, de Kant, no es bastante trascendental, pues se ciñe demasiado a la parte empírica y no se eleva a la altura que su título hacía esperar. El problema de la posibilidad de la experiencia, que Kant se proponía resolver, o queda absolutamente intacto con su doctrina, o está resuelto en un sentido rigurosamente idealista. Queda intacto, si nos atenemos a la parte de observación, pues no se hace más que repetir lo que ya sabíamos, consignándose el hecho de la percepción de la *exterioridad* de las cosas; está resuelto en un sentido rigurosamente idealista, en cuanto estas cosas son consideradas sólo como fenómenos o apariencias.

119. El espacio puramente subjetivo, o no explica nada sobre los problemas del mundo externo,

o los niega, negando toda realidad. ¿Qué adelanta la filosofía con afirmar que el espacio es una condición puramente subjetiva? Antes de Kant ¿se ignoraba, por ventura, que teníamos la percepción de la exterioridad de los fenómenos? No, por cierto: la dificultad no estaba en la existencia de esta percepción atestiguada por el sentido íntimo, sino en su valor para inferir la existencia de un mundo externo, en sus relaciones con él; la dificultad estaba, no en la parte subjetiva de la percepción, sino en la objetiva.

120. Decir que no hay más en esta percepción que una condición de subjetividad es cortar el nudo en vez de desatarle; no es explicar el modo de la posibilidad de la experiencia, sino negar la posibilidad de esta experiencia.

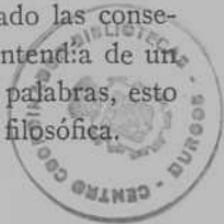
¿Qué significa la experiencia si no hay más que lo subjetivo? Enhorabuena que haya el *fenómeno* de la objetividad, es decir, la *apariencia*; pero entonces la naturaleza no es más que pura apariencia, y a nuestras percepciones experimentales no corresponde nada en la realidad. Tenemos, pues, reducida la experiencia a la percepción de las apariencias; y como aun esta misma experiencia, puramente fenomenal, no es posible sino por una condición puramente subjetiva, la intuición del espacio, tendremos que toda la experiencia se refunde en lo puramente subjetivo, y nos hallamos en el sistema de Fichte, admitiendo el *yo* como el hecho primitivo, cuyo desarrollo constituye el universo. Así, el sistema de Kant da origen al de Fichte; el discípulo no hace

más que sacar la consecuencia de los principios de su maestro.

121. Para la mayor inteligencia del enlace de dichas doctrinas reflexionemos sobre el sistema de Kant. Si el espacio no es más que una cosa puramente subjetiva, una condición de la sensibilidad y de la posibilidad de la experiencia, se sigue que el espíritu, lejos de recibir nada del objeto, hace todo lo que hay en el objeto, o más bien lo que consideramos en él. Las cosas en sí no son extensas, sino que la extensión es una forma de que las reviste el espíritu: a la manera que no son coloradas, ni sabrosas, ni olorosas, ni sonoras, sino en cuanto trasladamos a ellas lo que sólo está en nosotros. Reducido todo a meras apariencias, no queda en lo externo ni aun el principio de causalidad de la extensión subjetiva; el espíritu no la recibe, la da a los objetos. Éstos no son más que fenómenos, y, por consiguiente, el alma no ve nada más que lo que hay en ella, ni conoce otro mundo que el que ella misma construye: así vemos surgir del *yo* el mundo real, o más bien, este mundo real no es más que el ideal construido por el mismo espíritu. En este supuesto las leyes de la naturaleza son las leyes de nuestro mismo espíritu, y en vez de que debamos buscar en aquélla los seres, tipo de nuestras ideas, debemos mirar a éstas como el principio generador de todo lo que existe o parece existir; y las leyes del universo no serán más que las condiciones subjetivas del *yo* aplicadas a los fenómenos.

122. Algunos discípulos de Kant no se asustan con las consecuencias idealistas; las comparaciones de que se valen para exponer su doctrina indican que las aceptan sin sobresalto. Si se aplica un sello a un pedazo de cera blanda, el sello se grabará en la cera; si suponemos al sello capaz de percepción, verá en la cera la marca propia y atribuirá al objeto lo que él mismo le ha dado. Si un vaso lleno de agua fuese capaz de percepción, atribuiría al agua la forma, que en realidad no es más que la forma del vaso mismo, del cual se comunica al agua. De una manera semejante el alma construye el mundo externo, aplicándole sus sellos y sus formas, y creyendo luego que le viene a ella de fuera lo que de ella misma se ha comunicado a lo de fuera.

123. Menester es confesar que Kant, en la segunda edición de su *Critica de la razón pura*, rechaza las consecuencias indicadas y combate expresamente el idealismo. Hasta qué punto contradiga la segunda edición a la primera no hay necesidad de examinarlo aquí; sólo observaré que esta contradicción le ha sido echada en cara al filósofo alemán, y que en su primera edición se hallan palabras tan terminantes en favor del idealismo, que no deja uno de sorprenderse cuando en la segunda se encuentra con el mismo autor combatiendo vigorosamente el sistema de los idealistas. Como quiera, me basta haber manifestado las consecuencias de la doctrina; si el autor la entendió de un modo diferente del que expresaban sus palabras, esto es una cuestión más bien personal que filosófica.



NOTA. — Para que el lector forme concepto cabal de la opinión de Kant sobre el espacio, y juzgue por sí mismo de si hay o no la contradicción indicada, pongo a continuación algunos pasajes del autor :

«El concepto trascendental de los fenómenos (1) en el espacio es una advertencia crítica de que, en general, *nada* de lo percibido en el espacio *es una cosa en sí*; que el espacio es, además, una forma de las cosas, que tal vez les sería propia si fuesen consideradas en sí mismas, pero que los objetos en sí nos son completamente desconocidos ; y que lo que llamamos *objetos exteriores no es otra cosa que las representaciones puras de nuestra sensibilidad*, cuya forma es el espacio y cuyo correlativo verdadero, es decir, la cosa en sí misma es por esta razón totalmente desconocida y lo será siempre, pero sobre la cual no se interroga jamás a la experiencia.» (*Estética trascendental*, sec. I.^o)

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

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

He aquí cómo se defiende Kant de la nota de idealismo : «Cuando digo que en el espacio y el tiempo la intuición de los objetos exteriores y la del espíritu representan estas dos cosas tales como ellas afectan nuestros sentidos, *no quiero decir que los objetos sean una pura apariencia*; porque en

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

el fenómeno los objetos y hasta las propiedades que nosotros les atribuímos son siempre consideradas como alguna cosa dada realmente; sino que como esta calidad de ser dada depende únicamente de la manera de percibir del sujeto en su relación con el objeto dado, este objeto como fenómeno es diferente de sí mismo, como objeto en sí. *Yo no digo que los cuerpos parezcan simplemente* que son exteriores, o que mi alma *parezca simplemente* haberme sido dada en mi conciencia: cuando yo afirmo que la calidad del espacio y del tiempo (conforme a la cual yo pongo el cuerpo y el alma como siendo la condición de su existencia) existe únicamente en mi modo de intuición y no en los objetos en sí mismos, caería en error si convirtiese en pura apariencia lo que debo tomar por un fenómeno; pero esto no tiene lugar si se admite mi principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles. Por el contrario, si se atribuye una realidad objetiva a todas esas formas de las representaciones sensibles, no se puede evitar el que todo se convierta en pura apariencia; porque si se considera el espacio y el tiempo como calidades que deban hallarse, en cuanto a su posibilidad, en las cosas en sí, y se reflexiona sobre los absurdos en que entonces se cae, pues que dos cosas infinitas que no pueden ser substancias ni nada inherente a las substancias, y que son, no obstante, alguna cosa existente y hasta la condición necesaria de la existencia de todas las cosas, subsistirían todavía aun cuando todo lo demás fuese anonadado, en tal caso no se puede reprender al excelente Berkeley de haber reducido los cuerpos a una mera apariencia.» (Ibíd., 2.^a edición.)

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

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

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

CAPÍTULO XVIII

El problema de la experiencia sensible

SUMARIO. — En qué consiste el problema de la experiencia. Cinco problemas de la estética trascendental. Se resuelven los cuatro primeros. Se plantea el último.

124. El gran problema de la filosofía no está en explicar la posibilidad de la experiencia, sino en señalar la razón de la conciencia de la experiencia en cuanto experiencia. Ésta en sí es un hecho de nuestra alma, atestiguado por el sentido íntimo; pero el *saber* que este hecho es de experiencia es una cosa muy distinta de la misma experiencia, pues que con saber esto hacemos el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo, refiriendo a lo exterior lo que experimentamos en lo interior.

Referimos los objetos a diferentes puntos del espacio; los consideramos unos fuera de otros: decir que este instinto de referencia es una condición de nuestro sujeto y de la experiencia sensible es consignar un hecho estéril. La dificultad está en saber por qué tenemos el instinto de semejante referencia; por qué la representación de una extensión se halla

en nuestra alma; por qué esa extensión subjetiva que reside en un ser simple se ha de ofrecer a nuestra percepción como la imagen de una cosa exterior realmente extensa.

125. La estética trascendental puede proponerse los problemas siguientes:

1.º Explicar lo que es la representación subjetiva de la extensión, prescindiendo absolutamente de toda objetividad.

2.º Por qué esta representación se halla en nuestra alma.

3.º Por qué un ser uno ha de contener en sí la representación de la multiplicidad, y un ser inextenso, la de la extensión.

4.º Por qué pasamos de la extensión ideal a la real.

5.º Determinar hasta qué punto se puede aplicar a la extensión lo que se dice de las demás sensaciones, a las cuales se las considera como fenómenos de nuestra alma, sin objeto *semejante* en lo exterior y sin más correspondencia con el mundo externo que la relación de efectos a causas.

126. ¿Qué es la representación subjetiva de la extensión, prescindiendo de toda objetividad? Un hecho de nuestra alma: no cabe más explicación; quien lo tenga sabe lo que es; quien no lo tenga, no; exceptuando las inteligencias superiores, las cuales podrán conocer lo que es dicha representación sin experimentarla tal como nosotros.

127. No alcanzo que se pueda explicar el por qué se halla en nuestra alma la representación de la extensión; tanto valdría preguntar por qué somos inteligentes y sensibles. Para nosotros no hay otra razón *a priori* sino que tales nos ha hecho el Criador. Dicha representación se puede hallar en nosotros, y se halla en efecto, pues que así lo experimentamos; pero esa experiencia interna es el límite de la filosofía: más arriba no hay nada para nosotros que sea objeto de observación inmediata. El raciocinio nos lleva al descubrimiento de una causa que nos ha criado; mas no a un fenómeno raíz del fenómeno de la experiencia.

128. ¿Por qué un ser uno ha de contener la representación de la multiplicidad, y un ser inextenso la de la extensión? Esto equivale a plantear el problema de la inteligencia, que, por lo mismo que es inteligencia, es una y simple, y capaz de percibir la multiplicidad y la composición.

129. ¿Por qué pasamos de la extensión ideal a la real? Por un impulso natural irresistible, confirmado con el asentimiento de la razón, como lo he demostrado en el tomo I [vol. XVI], y también en éste, al tratar de la objetividad de las sensaciones.

130. De los cinco problemas nos falta resolver el último: determinar hasta qué punto se puede aplicar a la extensión lo que se dice de las demás sensaciones, a las cuales se las considera como fenómenos

de nuestra alma, sin objeto *semejante* en lo exterior y sin más correspondencia con el mundo externo que la relación de efectos a causas.

131. Según se resuelva este último problema, queda resuelta la cuestión en pro o en contra de los idealistas. Si es aplicable a la extensión lo que se dice de las demás sensaciones, el idealismo triunfa; el mundo real, si existe, es un ser que nada tiene de parecido a lo que nosotros pensamos.

Por lo dicho al tratar de las sensaciones (lib. 2.º, caps. VII, VIII y IX, y lib. 3.º, cap. IV) resulta probado que la extensión es una cosa real, independiente de nuestras sensaciones; y además llevo explicado (lib. 2.º, cap. VIII, y lib. 3.º, cap. VI) que nos representa la multiplicidad y la continuidad: esto basta para combatir el idealismo, como y también para que se entienda hasta cierto punto en qué consiste la extensión; pero como en los citados lugares no se había analizado aún la idea del espacio íntimamente ligada con la de extensión, no ha sido posible entrar en otro linaje de consideraciones en que, elevándose sobre el orden fenomenal, se mire a la extensión bajo un aspecto trascendental, examinándola en sí, prescindiendo de todas sus relaciones con el mundo de las apariencias. Esto es lo que me propongo hacer en los capítulos siguientes.

132. Entramos en un terreno sumamente escabroso: se trata de distinguir en las cosas lo que tienen de aparente de lo que encierran de real; el entendi-

miento, que en nosotros siempre anda acompañado de representaciones sensibles, debe prescindir de ellas, lo que equivale a ponerse en cierta lucha con una condición a que se halla sometido naturalmente en el ejercicio de sus funciones.

CAPÍTULO XIX

Consideraciones sobre la extensión abstraída de los fenómenos

SUMARIO. — La extensión no es ninguno de los seres que entran en la cosa extensa. Análisis de la extensión. Qué es la continuidad. Inutilidad de las definiciones con que se acostumbra explicarla. La extensión fenomenal y la extensión geométrica. Conjeturas. Doctrina de Santo Tomás sobre las representaciones sensibles.

133. Lo extenso no es un ser solo, sino un conjunto de seres; la extensión contiene por necesidad partes, unas fuera de otras, y, por consiguiente, distintas; la unión entre ellas no es la identidad; por lo mismo que se unen, se suponen distintas, porque nada se une consigo mismo.

Según esto, parece que la extensión en sí misma, y como distinta de las cosas extensas, no es nada; fingir la extensión como un ser cuya naturaleza propia se puede investigar es entregarse a un juego de imaginación.

La extensión no se identifica con ninguno de los seres unidos considerado en particular; más bien parece el *resultado* de su unión. Esto se verifica, ya

supongamos la extensión engendrada por puntos inextensos o por puntos extensos, pero divisibles hasta lo infinito. Si se suponen puntos inextensos, es evidente que la extensión no es ellos, pues que extenso e inextenso son cosas contradictorias. Si se los supone extensos, tampoco se identifican con la extensión, porque ésta incluye la idea de un todo, y ningún todo es idéntico con ninguna de sus partes: en una línea de cuatro pies de extensión no hay identidad entre la misma línea y cada una de sus partes igual a un pie. Así como consideramos estas partes de un pie, podemos fingirlas de una pulgada y dividir las hasta lo infinito; en ningún caso se verificará que una parte sea igual con otra de las menores de que se compone; luego ninguna extensión es idéntica con los seres extensos tomados en particular.

134. Envolviéndose en la idea de extensión la de multiplicidad parece que la extensión debe mirarse, no como un ser en sí, sino como un resultado de la unión de muchos seres; pero ¿qué es semejante resultado? Es lo que llamamos continuidad; ya hemos visto (lib. 2.^o, cap. VIII) que para constituir la extensión no basta la multiplicidad. Ésta entra en la idea de número, y, sin embargo, el número no nos representa una cosa extensa. Concebimos también un conjunto de actos, de facultades, de actividades, de substancias, de seres de varias clases, sin que concibamos extensión, no obstante de que en dichos conceptos entra la multiplicidad.

135. Luego la continuidad es necesaria para completar la idea de la extensión. ¿Qué es la continuidad? El estar unas partes fuera de otras, pero juntas. Mas ¿qué significa *fuera*, qué significa *juntas*? Dentro y fuera, junto y separado, implican extensión; presuponen lo mismo que se quiere explicar; la cosa definida entra en la definición bajo el mismo concepto que necesita ser definida. Precisamente, cuando se busca lo que es la continuidad de la extensión se pregunta qué es el estar dentro y fuera, y junto y separado.

136. Conviene no olvidar esta observación para no satisfacerse con las explicaciones que se hallan en casi todos los libros. Definir la extensión por las palabras *dentro* y *fuera* no es decir nada bajo el aspecto filosófico; es expresar con distintas palabras una misma cosa. Sin duda que, si se trata de consignar simplemente el fenómeno, es lo más sencillo emplear este lenguaje; pero la filosofía queda muy poco satisfecha. Ésta es una explicación práctica, mas no especulativa. Lo propio se puede decir de la definición de la extensión por el espacio o los lugares. ¿Qué es la extensión? La ocupación de un lugar. Pero ¿qué es el lugar? Una porción del espacio terminado por ciertas superficies. ¿Qué es el espacio? Esa extensión en que consideramos colocados los cuerpos, o la capacidad de recibirlos. Pero, aun dando por supuesta la existencia del espacio como una cosa absoluta, ¿qué es en los mismos cuerpos la capacidad para llenar el espacio? ¿Quién no ve que se explica una

cosa por sí misma, que hay un círculo de que no se sale? La extensión del espacio se explica por la capacidad de *recibir*; la extensión de los cuerpos, por la capacidad de *llenar*: siempre queda intacta la idea de extensión; no se la define; se la expresa con distintas palabras que significan una misma cosa.

Con suponer la existencia del espacio como una cosa absoluta, nada se adelanta; pero, además, esta suposición es enteramente gratuita. El tomar la extensión del espacio como un término de referencia por el cual se pueda explicar la extensión de los cuerpos equivale también a presuponer hallado lo que se ha de buscar.

Si estas palabras: dentro y fuera, queremos explicarlas refiriéndonos a distintos puntos designados o designables en el espacio, incurrimos en el mismo error, definimos la cosa por sí propia, porque la misma dificultad tenemos con respecto al espacio para saber lo que es dentro y fuera, y junto y separado, o contiguo y distante. Si suponemos, pues, la extensión del espacio como una cosa absoluta, y con respecto a ella pretendemos explicar las demás extensiones, nos hacemos la ilusión más completa: se trata de explicar la extensión en sí misma, la del espacio necesita ser explicada como las demás; presuponerla es dar por resuelta la cuestión que se ha de resolver.

137. La extensión con respecto a sus dimensiones parece independiente de la cosa extensa, en un mismo lugar. Con absoluta fijeza puede presentárenos una extensión con idénticas dimensiones, a

pesar del cambio continuo de la cosa extensa. Si suponemos el tránsito de una serie de objetos por un campo visual fijo, las cosas extensas varían sin cesar y la extensión es la misma. Supongamos un lienzo que va corriéndose detrás de una ventana que tenemos a la vista: la cosa extensa es diferente de continuo, pues que la parte del lienzo que vemos en el instante A es distinta de la que vemos en el instante B; y, sin embargo, la extensión en sus dimensiones no ha variado. Esto en cuanto a las superficies; no es difícil aplicar la misma doctrina a los volúmenes. Un lugar puede llenarse sucesivamente de infinitas materias, permaneciendo el mismo volumen de su capacidad. En la identidad de la extensión concebida no tienen ninguna parte las paredes del vaso, porque en el mismo lugar que éste ocupa pueden colocarse infinitos vasos de la misma extensión; el aire circunvecino, u otro cuerpo cualquiera que rodee las paredes del vaso, tampoco tiene nada que ver con la identidad de la extensión, porque ese aire puede cambiarse, y en efecto se cambia continuamente, sin que el volumen se altere.

138. La fijeza de las dimensiones, no obstante la variedad de los objetos, nada prueba en favor de la subjetividad pura de la extensión, aun cuando se supongan indiscernibles los objetos que han variado; de lo contrario resultaría que la variedad de dimensiones probaría en favor de la objetividad de ellas, y, por consiguiente, el argumento se retorcería contra los adversarios con la misma fuerza. Esta fijeza

nos indica que hay objetos distintos que pueden producir una impresión semejante, y que nos podemos formar idea de una dimensión determinada o de una figura prescindiendo del objeto particular a que corresponde o puede corresponder. Nadie duda de que la representación de las dimensiones esté en nosotros, sin necesidad de referirla a nada en particular; la cuestión está en si dichas dimensiones están realizadas, y cuál es su naturaleza, independientemente de sus relaciones con nosotros.

139. Si admitimos que la continuidad concebida no tiene objeto externo, ni en el espacio puro ni en los cuerpos, ¿a qué se reduce el mundo corpóreo? A un conjunto de seres que de un modo u otro ejercen su acción sobre nuestro ser y en cierto orden.

Adviértase que las dificultades que se objetan contra la continuidad fenomenal realizada no se deshacen apelando a las necesidades de la organización corpórea del ser sensible. Quien dijese: ¿Cómo podrán los seres externos ejercer acción sobre nosotros, si ellos en sí no tienen la continuidad con que se nos presentan? ¿Cómo podrán influir sobre nuestros órganos?, manifestaría que no ha comprendido el estado de la cuestión; porque es evidente que si despojamos al mundo externo de la continuidad real, dejándole sólo la fenomenal, quedará privada de ella nuestra misma organización, que no es más que una parte de este mismo universo. Hay aquí una relación recíproca, una especie de paralelismo de fenómenos y realidades que se explican y se completan recíproca-

mente. Si el universo es un conjunto de seres que obran sobre nosotros en cierto orden, nuestra organización será otro conjunto de seres que recibirá la influencia en el mismo orden; o no se explica, pues, ninguna de las dos cosas, o explicada la una se explica la otra; con tal que este orden sea fijo y constante, y la correspondencia la misma, nada se altera, sea cual fuere la hipótesis adoptada para la explicación del fenómeno.

140. Téngase también en cuenta que en esta parte de la filosofía lo que se trata de conocer es la realidad, sujetándola a la condición de explicar el fenómeno, y no ponerse en contradicción con el orden de nuestras ideas.

Se podría objetar a los que quiten al mundo externo las calidades fenomenales o aparentes de la continuidad, el que destruyen la geometría que se funda en la idea del continuo fenomenal; pero esta dificultad claudica por su base, porque supone que la idea geométrica es fenomenal, cuando es trascendental. Ya hemos visto que la idea de extensión no es una sensación, sino una idea pura, y que las representaciones imaginarias en que se sensibiliza no son la idea, sino formas de que la misma idea se reviste.

141. Toda extensión fenomenal se nos presenta con cierta magnitud, y la geometría prescinde de toda magnitud. Los teoremas y problemas se refieren a las figuras en general, prescindiendo absolutamente

del tamaño, y cuando éste entra en consideración es únicamente en cuanto relativo. En triángulos de bases iguales, los de *mayor* altura serán *mayores* en superficie; aquí la palabra *mayor* se refiere al tamaño, es verdad; pero no a ningún tamaño absoluto, sino puramente relativo: se trata, más bien que de la magnitud, de la *relación* de las magnitudes. Así el teorema se verificará, sea que se hable de triángulos de una extensión inmensa, como de triángulos infinitesimales. Luego la geometría prescinde absolutamente de las magnitudes consideradas como fenómenos, y sólo se sirve de ellas en cuanto la representación sensible puede auxiliar a la percepción intelectual.

142. Ésta es una verdad importante que se evidenciará más y más al combatir el sistema de Condillac en el tratado de las ideas, donde manifestaré que ni aun las que tenemos de los cuerpos son ni pueden ser una sensación transformada. Según estos principios, la geometría es la ciencia de un orden de seres, la cual sensibiliza sus ideas puras en una representación fenomenal. Esta representación es necesaria, supuesto que la ciencia geométrica se halla en un ser sometido a este fenómeno; pero en sí, y considerada la ciencia en toda su pureza, no ha menester dicha representación.

143. Para que no parezca tan extraña esta doctrina, y se presente más aceptable, preguntaré si los espíritus puros poseen la ciencia geométrica; es cierto que sí, de lo contrario sería menester inferir que

Dios, el autor del universo, a quien con profunda verdad se ha llamado el gran geómetra, no conoce la geometría. Ahora bien; ¿tiene Dios esas representaciones con que nosotros imaginamos la extensión? No; estas representaciones son una especie de continuación de la sensibilidad, que no se halla en Dios; son el ejercicio del sentido interno, que no se halla en Dios. Éstas son las representaciones a que llama Santo Tomás *phantasmata*, las cuales, según el mismo santo Doctor, no se hallan ni en Dios, ni en ningún espíritu puro, ni aun en el alma separada del cuerpo. Luego es posible, y existe en realidad, la ciencia geométrica sin la representación sensible; luego no hay inconveniente en distinguir dos extensiones: una fenomenal, otra real, sin que por esto se destruyan ni la realidad ni el fenómeno, con tal que se deje entre los dos la debida correspondencia; con tal que el hilo que enlaza nuestro ser con los otros seres no se rompa, poniendo en contradicción las condiciones de nuestra naturaleza con las de los objetos que se le ofrecen.

NOTA. — Los escolásticos separaban siempre con mucho cuidado el orden sensible del inteligible. No es Kant el primero que ha descubierto las fronteras que separan el mundo inteligible del sensible; las cosas en sí como objetos de un entendimiento puro, *noumena*, como él las llama, y las cosas en cuanto representadas en la intuición sensible, *phenomena*. Las representaciones sensibles tan lejos estaban de bastar a la inteligencia, según la opinión de los escolásticos, que antes bien se les negaba el carácter de inteligibles. El entendimiento podía conocer las cosas sensibles, pero le era necesario abstraerlas de las condiciones materiales; por su limitación había menester la intuición de los

objetos en representaciones sensibles : *conversio ad phantasmata*; pero esas intuiciones no eran el acto intelectual, sino una condición necesaria para su ejercicio. De esta teoría dimanó la del *entendimiento agente*, de que se han reído algunos con sobrada ligereza. Esta hipótesis, sea cual fuere su valor intrínseco, tiene en su apoyo consideraciones de gran peso, si, prescindiendo de las formas con que se la ha expresado, se atiende tan sólo a su profundidad ideológica.

Al leer algunos pasajes de la *Lógica trascendental* de Kant sobre los fenómenos y los nóúmenos, sobre la intuición sensible necesaria en los conceptos puros, sobre la distinción entre éstos y aquélla, sobre los mundos sensible e inteligible, correspondientes a las facultades sensitivas e intelectuales, se podría sospechar que el filósofo alemán había leído a los escolásticos. No importa que él se aparte de las doctrinas de las escuelas : los autores que nos ilustran no son sólo aquellos cuyas opiniones profesamos.

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

(Pars 1.^a, quaest. 79, art. 3.) «Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia, *formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu*; sequebatur, quod naturae, seu formae rerum sensibilibus quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu : sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu per abstractionem specierum a *conditionibus materialibus*. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.»

(Pars 1.^a, quaest. 79, art. 4.) «Ad cuius evidentiam considerandum est, quod supra animam intellectivam humanam, necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat...

.....

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

(Pars 1.^a, quaest. 84, art. 1.) «Etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in uno sensibilibus, quam in altero; puta cum in uno est albedo intensior, in alio remisor, ut cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum, forma sensibilis alio modo est in re, quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilibus absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter, et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora, *cognitione immateriali, universali et necessaria.*»

(Pars 1.^a, quaest. 84, art. 6.) «Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non autem ita quod intellectualis operatio causetur, ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit, sed illud superius, et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus quod *facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu*, per modum abstractionis cuiusdam. Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis, et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.»

CAPÍTULO XX

Si hay magnitudes absolutas

SUMARIO. — Consideraciones sobre la fijeza de las medidas. Variedad de la visión. Ojos microscópicos. Inutilidad del tacto para la medida fija. Ejemplo. Acuerdo del arte y de la ciencia.

144. Se hará más verosímil la doctrina que precede si se atiende a que todas las percepciones puramente intelectuales sobre la extensión se reducen al conocimiento de orden y de relaciones. A los ojos de la ciencia, ni aun geométrica, parece que nada hay absoluto: lo absoluto en todo lo tocante a la extensión es una imaginación grosera que la observación de los mismos fenómenos basta a destruir.

En el orden de las apariencias no hay ninguna magnitud absoluta, todas son relativas; ni aun nosotros nos formamos idea de una magnitud sino con respecto a otra que nos sirve de medida. Lo que es absoluto es el número, no la extensión: la magnitud es absoluta en cuanto numerada, mas no en sí misma. En una superficie de cuatro pies cuadrados se encierran dos ideas: el número de las partes a que se re-

fiere y la clase de estas partes; el número es una idea fija, pero la clase de estas partes es puramente relativa. Procuraré hacerlo sensible.

145. Cuando digo una superficie de cuatro pies cuadrados, el número cuatro es una idea simple, fija, que no se altera por nada; pero cuando quiero saber lo que es el pie cuadrado no puedo explicarlo sino por relaciones. Se me pregunta qué es un pie cuadrado, y no sé qué responder, sino apelando a la comparación del pie cuadrado con la vara cuadrada o con la pulgada cuadrada; pero entonces se me puede replicar qué es la pulgada cuadrada, qué es la vara cuadrada, y me veo precisado otra vez a recurrir a otras medidas mayores o menores, por ejemplo, a millas cuadradas o a líneas cuadradas. ¿Dónde encontraré la magnitud fija? En ninguna parte. Ensayémoslo.

146. Esta medida fija ¿será alguna dimensión de mi cuerpo? ¿La mano, el pie, el codo? Pero, ¿quién no ve que las dimensiones de mi cuerpo no son la medida universal, y que todos los hombres podrían tener igual pretensión? ¿Quién no ve que las dimensiones de un miembro, aun en un mismo individuo, están sujetas a mil mudanzas más o menos perceptibles? ¿Se tomará por medida fija el radio de la tierra, por ejemplo, o de un cuerpo celeste? Pero, ninguna preferencia merece el uno sobre el otro. Nadie ignora que los astrónomos toman a veces por unidad el radio de la tierra, otras el de su órbita. Y, además, si suponemos que estos radios hubiesen sido mayores o me-

nores, ¿no podríamos tomarlos igualmente por medida? El preferirlos a otros objetos es porque los suponemos constantes; de la propia suerte que formamos las medidas de metal o de otra materia permanente para que no se nos alteren con facilidad.

Esas magnitudes aun los mismos astrónomos las consideran como puramente relativas; pues que una misma la tienen por infinita o por infinitésima, según el punto de vista bajo el cual la consideran; el radio de la órbita terrestre es infinito si se le compara con una pequeña desigualdad de la superficie de la tierra, y es una cantidad infinitamente pequeña si se le compara con la distancia de las estrellas fijas.

De esas mismas medidas que consideramos constantes no nos formamos idea sino refiriéndolas a medidas manuales. ¿Qué nos representa la magnitud del radio terrestre si no sabemos en cuántos millones de metros está valuado? Y a su vez, ¿qué nos representa el metro si no le referimos a alguna cosa constante?

147. Hay algo absoluto en las magnitudes, se podría objetar; un pie, por ejemplo, es esta longitud que vemos o tocamos, nada más ni menos; la superficie de una vara cuadrada es esto mismo que vemos y tocamos, nada más ni menos; y lo mismo podríamos aplicar a los volúmenes. No hay necesidad de buscar en otra parte lo que se nos presenta en la intuición sensible de una manera tan clara. Esta objeción supone que en la intuición hay algo fijo y constante, lo que es falso. Apelemos a la experiencia.

Probablemente los hombres ven las magnitudes con mucha variedad según la disposición de sus ojos. Por de pronto nadie ignora que esto sucede cuando median ciertas distancias, pues que el uno ve con toda claridad lo que el otro ni siquiera divisa; para el uno es superficie lo que para otro no llega a ser ni un punto. Todos experimentamos a cada paso la gran variedad de magnitud en los objetos cuando nos ponemos o quitamos los anteojos, o los tomamos de diferente graduación. Luego en la magnitud fenomenal no hay nada fijo, todo está sujeto a mudanzas continuas.

Si tuviéramos los ojos microscópicos, los objetos que ahora nos son invisibles se nos presentarían de grandes dimensiones; y como la perfección microscópica puede continuarse hasta lo infinito, no es absurdo suponer que hay animales a quienes lo que para nosotros es invisible se les presenta como de dimensiones mayores que el radio de la tierra. La construcción del ojo podría suponerse en un sentido inverso, y como también en este caso la progresión podría llevarse hasta lo infinito, tal magnitud, que para nosotros es inmensa, podría ser todavía invisible. Para ese ojo de visión colosal el globo de la tierra sería quizás un átomo imperceptible; ¿y no es esto lo que sucede con sólo suponer la distancia? Moles de inmenso grandor, ¿no se nos presentan como pequeñísimos puntos luminosos en la bóveda del firmamento?

148. De estas consideraciones resulta con toda evidencia que en la magnitud visual no hay nada ab-

soluto, que todo es relativo, dependiendo del hábito, de la construcción del órgano y de otras circunstancias el que los objetos se nos ofrezcan mayores o menores. Reflexionando sobre esta materia se observa que la variedad en las apariencias es altamente filosófica, pues que no se descubre ninguna relación necesaria entre el tamaño del órgano y el del objeto. ¿Qué tiene que ver una superficie de pocas líneas, como es nuestra retina, con la magnitud de las superficies que en ella se pintan?

149. Si de la vista pasamos al tacto, no encontraremos más motivos para establecer la fijeza de la magnitud fenomenal. Este sentido nos da idea de las magnitudes por el tiempo que gastamos en recorrerlas y la velocidad de nuestro movimiento; las ideas de tiempo y de velocidad son también relativas, y ellas a su vez se refieren al espacio recorrido. Cuando tratamos de medir la velocidad decimos que es el espacio dividido por el tiempo; si nos proponemos medir el tiempo decimos que es el espacio dividido por la velocidad, y si tratamos de medir el espacio decimos que es la velocidad multiplicada por el tiempo. He aquí un conjunto de ideas y de cosas correlativas; las unas no pueden medirse sin las otras, y su medida resulta del conjunto de sus relaciones. Esto, ¿qué indica? Indica que en esas ideas no hay nada absoluto, que todo es relativo, pues tienen el carácter de toda relación, la cual queda incompleta o más bien nula, cuando le falta el término a que se ordena.

150. Si quisiéramos determinar estas medidas por la impresión que el movimiento nos causa, tampoco conseguiríamos nada. Por ejemplo, si nos propusiéramos determinar el grado de velocidad por la agitación que sentimos en nuestro cuerpo, tendríamos que la medida sería diferente según lo fuera la agitación; ¿y quién ignora que esta agitación depende de las mayores o menores fuerzas del que se agita y muy particularmente de su magnitud? El tierno niño, a quien su padre lleva de la mano, ha de andar corriendo cuando su padre no ha hecho más que tomar un paso acelerado.

Para hacer sensible la imposibilidad de la medida fija por medio de las impresiones comparemos el movimiento de un caballo con el de un animal microscópico. El caballo adelantará una vara con un movimiento que apenas se le habrá hecho sensible; para recorrer la misma distancia el animal microscópico tendrá que desplegar toda su actividad y correr quizás un día entero. El caballo no habría creído moverse de su lugar, y el pobre animalillo se encontraría por la noche sumamente fatigado, como quien ha hecho una larguísima jornada; comparad ahora el movimiento del caballo con el de esos gigantes de la fábula que para escalar el cielo ponían una montaña sobre otra, y veréis que lo que para el caballo es una larga carrera no será más para el gigante que un pequeño movimiento de piernas.

151. En este punto parece que el arte está de acuerdo con la ciencia. En el arte el tamaño no signifi-

ca nada; lo único a que se atiende es la proporción, o sea la relación. Un retrato de finísima miniatura nos representa la persona con igual viveza que otro de dimensiones naturales. Aplíquese el mismo principio a la variedad de los objetos abrazados por el arte; en ninguno se notará que el pensamiento artístico se refiera directamente a la magnitud; la proporción, lo *relativo*, es todo; lo absoluto no es nada. Así vemos trasladado el sistema de las relaciones al orden de las apariencias, en cuanto afectan las facultades susceptibles de placer, armonizándose de una manera admirable la razón con el sentimiento, de la propia suerte que habíamos encontrado armonizados el entendimiento y el sentido.

CAPÍTULO XXI

Inteligibilidad pura del mundo extenso

SUMARIO. — La realidad y las apariencias. Qué es el mundo corpóreo a los ojos de un espíritu puro. Dos geometrías. La pura y la empírica. La geometría pura es separable de la sensible. Qué es la extensión despojada de toda forma sensible. Por qué se nos hace difícil el concebir la inteligibilidad pura del mundo corpóreo. Insuficiencia de la geometría. Necesidad de la metafísica. Insuficiencia de la filosofía que reduce al mundo a movimientos y figuras.

152. Los objetos en sí no cambian de naturaleza por la diversidad de apariencias que produzcan en uno o muchos sujetos. Un polígono que rueda con velocidad nos parece una circunferencia; los astros se nos ofrecen como pequeñas moles, y considerando diferentes clases de objetos podríamos notar que, según son las circunstancias, hay mucha variedad de apariencias. La naturaleza de un ser no está en lo que parece, sino en lo que es. Supongamos que en el universo no hubiese ningún ser sensitivo; no parecería a nadie lo que ahora, en el orden de la sensibilidad; pues faltando los seres sensitivos faltarían sus representaciones: entonces ¿qué sería el mundo? He aquí un gran problema de metafísica.

153. Un espíritu puro, que siempre se le ha de suponer existente, pues aun cuando se anonadasen todos los finitos siempre quedaría el infinito, que es Dios, conocería el mundo extenso *tal como es en sí*, y no tendría las representaciones sensibles que nosotros tenemos, ni externas ni internas. Esto es cierto, a no ser que queramos atribuir imaginación y sensibilidad a los espíritus puros y hasta al mismo Dios.

En este supuesto, pregunto: ¿Qué conocería del mundo externo ese espíritu puro? O, hablando con más propiedad, ¿qué conoce, ya que ese espíritu existe y con inteligencia infinita?

154. Lo que este espíritu conoce del mundo externo, aquello es el mundo, porque este espíritu es infalible. Ahora bien: este espíritu no conoce bajo ninguna forma sensible; luego el mundo es inteligible sin ninguna de las formas de la sensibilidad, luego puede ser objeto de una inteligencia pura.

En lo dicho no hay dificultad por lo que toca a las sensaciones: bástanos decir que el espíritu puro conoce perfectamente el principio de causalidad que reside en los objetos, productor de las impresiones que experimentamos. Esto se concibe bien sin que sea necesario atribuir al espíritu inteligente ninguna sensación de la cosa entendida.

No es tan fácil explicar lo que sucede con la extensión. Porque si decimos que sólo conoce el principio de causalidad de la representación subjetiva de lo extenso, resulta que en los objetos no hay la verdadera extensión, pues que, viendo él todo lo que hay,

si no la ve, no la hay. Estamos, pues, en el idealismo de Berkeley: un mundo externo sin extensión no es el mundo tal como lo reputa el sentido común: es el mundo de los idealistas. Por el contrario, si afirmamos que conoce la extensión, entonces parece que le atribuimos la representación sensible, pues que la extensión representada parece envolver la representación sensible. ¿Qué es una extensión sin líneas, superficies y figuras? Y estos objetos, tales como los entendemos nosotros, son sensibles; si dichas palabras se toman en otra acepción, entonces la extensión del mundo será también de otra especie, no será nada de lo que nos figuramos; será una cosa de que no tenemos idea; y henos aquí otra vez cayendo en el idealismo.

155. Para soltar esta dificultad, en efecto muy apremiadora, no hay otro medio que recordar la distinción, que tanto he recomendado, entre la extensión-sensación y la extensión-idea. La primera no puede ser subjetiva sino para un ser sensible; la segunda puede serlo, y lo es, para un ser puramente intelectual. La extensión-sensación es una cosa subjetiva, es una apariencia; su objeto existe en la realidad, pero sin incluir en su esencia nada más que lo necesario para producir la sensación. La extensión-idea será también subjetiva, pero tendrá un objeto real, que le corresponderá para satisfacer todas las condiciones que se hallan en la idea.

156. Según esta teoría, ¿resultan dos geometrías? Es menester distinguir. La geometría científica, la

ideal pura, será la misma, salva la diferencia de los entendimientos que la posean. Pero, a pesar de estas diferencias, lo que será verdad para la una lo será para la otra. La geometría empírica, o sea la parte representativa de la geometría, será diferente: nosotros tenemos idea de la nuestra, no de las demás.

157. Para comprender mejor esta distinción conviene notar que en nosotros mismos podemos observar dos partes en la geometría: la una es la puramente científica, la otra de representación sensible; en aquélla está el enlace de las ideas; en ésta, las imágenes, los casos particulares, en que sensibilizamos las ideas; en aquélla el fondo, en ésta la forma. Pero, no obstante la diferencia de estas dos cosas, no nos es posible separarlas del todo: la idea geométrica no puede estar sin la representación sensible; nos es preciso entender *per conversionem ad phantasmata*, como decían los escolásticos. Así, pues, los dos órdenes geométricos, el sensible y el intelectual, aunque diferentes, van siempre juntos en nosotros: ya porque la idea geométrica pura ha nacido de la sensible o la ha necesitado para despertarse; ya también porque quizás ésta es una condición primitiva, necesaria, impuesta a nuestro espíritu por lo mismo que está unido a un cuerpo.

158. Así se explica cómo la geometría pura es separable de la sensible, y cómo no hay inconveniente en admitirla en los seres intelectuales puros, sin mezcla de ninguna de las formas bajo las cuales el ser sensible se representa la idea geométrica.

159. En tal caso ¿qué será la extensión en sí, despojada de toda forma sensible? Aquí conviene todavía aclarar algunas ideas. Cuando se trata de extensión despojada de formas sensibles no se entiende privarla de su capacidad para ser *sentida*; sólo se quiere prescindir de esta capacidad en sus relaciones con el ser sensible. Así la extensión queda reducida, no a un espacio imaginario, no a un ser infinito y eterno, sino a un orden de seres, al conjunto de sus relaciones constantes, sometidas a leyes necesarias. Esto en sí ¿qué es? No lo sé. Pero sé que existe esta relación constante y esas leyes necesarias: esto lo sé en cuanto a la realidad, por la experiencia, que así me lo atestigua; en cuanto a la posibilidad, lo conozco por el testimonio de mis ideas, que con su enlace arrancan mi asenso por medio de su evidencia intrínseca.

160. Esta evidencia se refiere a un aspecto del objeto, es verdad; en el objeto hay muchas cosas que yo no conozco, es verdad también; pero esto sólo prueba que nuestra ciencia es incompleta, no que sea ilusoria ni falsa.

161. La inteligibilidad pura del mundo sensible se nos hace difícil de concebir, ya porque nuestras ideas andan siempre acompañadas de representaciones de la imaginación, ya también porque nos proponemos explicarlo todo por medio de simples adiciones o subtracciones de partes, como si todos los problemas del universo se pudiesen reducir a expre-

siones de líneas, superficies y volúmenes. La geometría representa un gran papel en todo lo concerniente a la apreciación de los fenómenos de la naturaleza; pero en queriendo penetrar en la esencia de las cosas es preciso dejar la geometría y armarse con la metafísica.

No hay filosofía más seductora que la que reduce el mundo a movimientos y figuras, pero tampoco la hay más superficial; apenas se ha reflexionado un poco sobre la realidad de las cosas, cuando ya se descubre la insuficiencia de semejante sistema. Entonces se descubre que, si la imaginación está satisfecha, no lo está el entendimiento; y ¡cosa notable! como que el entendimiento toma una noble venganza de las ilusiones que le hacía su infiel compañera, cuando al obligarla a fijarse sobre los objetos, la envuelve en un piélago de tinieblas y contradicciones. Los que se han burlado de las formas, de los actos, de las fuerzas y de otras palabras semejantes, empleadas con más o menos exactitud en diferentes escuelas, debieran haber considerado que aun en el mundo físico hay algo más de lo que está sujeto a nuestros sentidos, y que los mismos fenómenos que se nos ofrecen en el campo sensible no se explican por meras representaciones sensibles. La física no es completa si no pide sus luces a la metafísica.

La mejor prueba de lo que acabo de decir la encontraremos en el capítulo siguiente, donde veremos a la imaginación enredada en sus propias representaciones.

CAPÍTULO XXII

La divisibilidad infinita

SUMARIO. — Argumentos en contra. El cuerpo matemático y el cuerpo natural. Insuficiencia de esta distinción para resolver la dificultad.

162. La divisibilidad de la materia es el secreto que atormenta la filosofía. La materia es divisible, por lo mismo que es extensa, y no hay extensión sin partes. Éstas o serán extensas o no; si lo son, serán otra vez divisibles; si no lo son, serán simples; y resultará que en la división de la materia hemos de llegar a puntos inextensos.

Si se quiere evitar esta última consecuencia, es preciso apelar a la divisibilidad hasta lo infinito, bien que este recurso más bien parece un medio de eludir la dificultad, que no una verdadera solución. Ya indiqué en otra parte (cap. V) que con la divisibilidad hasta lo infinito se suponía, al parecer, lo mismo que se negaba. La división no hace las partes, sino que las supone: una cosa simple no puede dividirse; luego en el compuesto divisible hasta lo infinito preexisten las partes en que puede hacerse la división.

Imaginémonos que Dios con su infinito poder hace toda la división posible; ¿se agotará la divisibilidad? Si se dice que no, parece que se ponen límites a la omnipotencia; si se dice que sí, habremos llegado a los puntos simples, pues de lo contrario no habría sido agotada la divisibilidad.

Aun suponiendo que Dios no ejecuta esta división, es cierto que con su inteligencia infinita ve todas las partes en que el compuesto es divisible: estas partes han de ser simples, pues de lo contrario la inteligencia infinita no vería el límite de la divisibilidad. Si se responde que este límite no existe, y, por consiguiente, no puede ser visto, replicaré que entonces se ha de admitir un número infinito de partes en cada porción de materia: en tal caso no hay límite en la divisibilidad, porque el número de partes es inagotable; pero este número infinito, tal como sea, será visto por la inteligencia infinita, y también serán conocidas todas estas partes tales como sean. Queda, pues, la misma dificultad: o son simples o compuestas; si son simples, la opinión que combatimos ha venido a parar a los puntos inextensos; si compuestas, echaremos mano del mismo argumento: serán otra vez divisibles. Resultará, pues, un nuevo número infinito en cada una de las partes del primer número infinito; pero como esta serie de infinidades será conocida siempre por la inteligencia infinita, es necesario llegar a los puntos simples, o decir que la inteligencia infinita no conoce todo lo que hay en la materia.

Con replicar que las partes no son actuales, sino posibles, no se deshace la dificultad. En primer lugar,

partes posibles ya son partes existentes, pues que si no hay partes reales, hay simplicidad real y, por consiguiente, indivisibilidad. Además, si son posibles, pueden hacerse existentes, si interviene un poder infinito; en tal caso, ¿qué son esas partes? ¿Son extensas o inextensas? Volvemos a la misma dificultad.

163. Dicen algunos que la cantidad matemática, o el cuerpo matemáticamente considerado, es divisible hasta lo infinito; mas no los cuerpos naturales, a causa de que en éstos la forma natural exige una cantidad determinada. Ésta era una explicación que se daba en las escuelas, pero desde luego se echa de ver que se afirman sin bastante fundamento esas formas naturales que exigen una cierta cantidad, más allá de la cual no se puede hacer la división. Esto no puede constar ni *a priori* ni *a posteriori*: no *a priori*, porque no conocemos la esencia de los cuerpos para decir que hay un punto en el cual termina la divisibilidad, por no consentirla la forma natural; no *a posteriori*, porque los medios de observación de que podemos disponer son demasiado groseros para que podamos alcanzar el último límite de la división, y encontrarnos con una parte que no la consienta. Además, que en llegando a esta cantidad, de la cual no puede pasar la división, nos hallamos con una cantidad verdadera, pues tal se la supone; si es cantidad, es extensa; luego tiene partes; luego es divisible; luego no parece que haya ninguna forma natural que pueda poner límite a la división.

164. La distinción entre el cuerpo matemático y el natural no parece admisible en lo tocante a la divisibilidad: ésta resulta de la naturaleza de la extensión misma, la cual se halla realmente en los cuerpos naturales, como idealmente en el cuerpo matemático. Decir que en el cuerpo natural las partes no se hallan en acto, sino en potencia, puede significar dos cosas: que no están actualmente separadas o que no son distintas; el no estar separadas no da ni quita nada para la división, pues que ésta puede concebirse sin separar las partes; si se quiere significar que éstas no son distintas entre sí, en tal caso la división es imposible, porque la división no se puede ni siquiera concebir cuando no hay cosas distintas.

165. Parece que se ha excogitado la mencionada distinción por no verse en la precisión de admitir la divisibilidad infinita en los cuerpos naturales. Reflexionando sobre este punto se echa de ver que, habiendo la dificultad con respecto a los cuerpos matemáticos, el misterio filosófico subsiste por entero. Este misterio se cifra en que no se puede señalar un límite a la división mientras hay algo extenso, y en que, si para señalar este límite se llega a puntos simples, entonces no hay medio para reconstituir la extensión. Por manera que la dificultad surge de la misma naturaleza de las cosas extensas, ya sean concebidas, ya realizadas; y el orden real no puede menos de resentirse de todos los inconvenientes del ideal. Si con puntos inextensos no se puede constituir la extensión pensada, tampoco se podrá constituir la extensión

verdadera; y si la extensión pensada no es susceptible de límites en su división hasta llegar a puntos simples, lo propio sucederá con la verdadera: naciendo estos inconvenientes de la misma esencia de la extensión, son inseparables de ella.

CAPÍTULO XXIII

Los puntos inextensos

SUMARIO. — Dos argumentos en contra. Uno en pro fundado en consideraciones matemáticas. Réplica. Insubsistencia del que se funda en la paridad del número engendrado por la unidad.

166. Contra la existencia de los puntos inextensos militan dos razones poderosas: primera, el que se los ha de suponer en número infinito, pues no parece posible de otro modo el llegar a lo simple partiendo de lo extenso; segunda, que, aun suponiéndolos en número infinito, son incapaces de dar por resultado la extensión. Estas dos razones son tan poderosas que hacen excusables todas las cavilaciones en sentido contrario; pues por más extrañas que parezcan dejan de serlo cuando se las compara con la extrañeza de que con lo simple se haya de formar lo extenso, y que en una porción cualquiera de materia haya de haber un número infinito de partes.

167. No parece que se pueda llegar a puntos inextensos sino pasando por una división infinita: lo inextenso es cero en el orden de la extensión, y en

una progresión geométrica decreciente no se llega a cero sino continuándola hasta lo infinito. Lo que nos dice el cálculo matemático nos lo hace sensible la imaginación. Dondequiera que hay dos partes unidas hay una cara por la cual se tocan, y otra en lo exterior que no está en contacto. Separando la interior de la exterior nos encontramos con dos nuevas caras: una en contacto y otra no. Continuando la división nos sucederá siempre lo mismo; luego para llegar a lo inextenso hemos de pasar por una serie infinita, lo que en otros términos equivale a decir que no llegaremos jamás. Por manera que, para continuar la división hasta lo infinito, nos vemos precisados a suponer partes infinitas y, por tanto, la existencia de un número infinito actual. Desde el momento que suponemos existente este número infinito, parece que se nos convierte en finito, pues que vemos ya un término a la división, y sobre todo vemos números mayores que él. Supongamos que este número infinito de partes se encuentra en una pulgada cúbica: yo digo que hay números mayores que este supuesto infinito; por ejemplo, el de un pie cúbico, que contendrá 1.728 veces el llamado infinito contenido en la pulgada cúbica.

Así resulta que la opinión de los puntos inextensos, queriendo evitar la división infinita, viene a caer en ella; como sus adversarios, proponiéndose huir de los puntos inextensos, parece que al fin llegan a reconocer su existencia. La imaginación se pierde y el entendimiento se confunde.

168. La otra dificultad no es menos inextricable: supongamos que hemos llegado a los puntos inextensos, ¿cómo reconstituimos la extensión? Lo inextenso no tiene dimensiones; luego, por más que se sumen puntos inextensos, no formaremos ninguna extensión. Imaginémonos que se reúnen dos puntos: como ni uno ni otro ocupan ningún lugar, tampoco lo llenarán ambos juntos. No puede decirse que se compenetren, pues no hay penetración cuando no hay extensión; lo que se debe decir es que, siendo todos cero en el orden de la extensión, su suma, por grande que sea el número de los sumandos, no llegará a formar nada extenso.

169. Aquí ocurre una dificultad: es cierto que una suma de ceros sólo da por resultado cero; pero es cosa admitida entre los matemáticos que ciertas expresiones iguales a cero pueden dar por producto una cantidad finita si se las multiplica por otra infinita:

$$0 + 0 + 0 + 0 + N \times 0 = 0;$$

pero si tenemos $\frac{0}{M} = 0$, y multiplicamos la expresión

por $\frac{M}{0} = \infty$, resultará

$$\frac{0}{M} \times \frac{M}{0} = \frac{0 \times M}{M \times 0} = \frac{0}{0},$$

que puede ser igual a una cantidad finita cualquiera, que expresaremos por A. Así se demuestra aun con los solos principios del álgebra elemental; y pasando

a la sublime tenemos $\frac{dz}{dx} = \frac{0}{0} = B$, expresando B

el coeficiente diferencial, que puede ser un valor finito. Estas doctrinas matemáticas ¿pueden servir para explicar la generación de lo extenso partiendo de puntos inextensos? Creo que no.

Desde luego salta a los ojos que, no siendo la multiplicación más que una adición abreviada, si una adición infinita de ceros no puede dar más que cero, tampoco podrá resultar otra cosa de la multiplicación, aunque sea infinito el otro factor. ¿Por qué, pues, los resultados matemáticos nos dicen lo contrario? No es verdad que haya semejante contradicción; sólo es aparente. En la multiplicación de lo infinitésimo por lo infinito se puede obtener por producto una cantidad finita, porque lo infinitésimo no se considera como un verdadero cero, sino como una cantidad menor que todas las imaginables, pero que todavía es algo. Desde el momento que se faltase a esta condición todas las operaciones serían absurdas, pues versarían sobre un puro nada. ¿Diremos por esto que las expresiones $\frac{dz}{dx} = \frac{o}{o}$ sean tan sólo aproximativas? No, porque expresan la relación del límite del decremento, de la cual se verifica que es igual a B sólo cuando las diferenciales son iguales a cero; pero como el geómetra no considera más que el límite en sí mismo, salta por todos los intervalos del decremento, y se coloca desde luego en el punto donde está la verdadera exactitud. ¿Por qué, pues, se opera sobre estas cantidades? Porque las operaciones son una especie de lenguaje algebraico que marcan el camino que se ha seguido en los cálculos y re-

cuerdan el enlace del límite con la cantidad a que se refiere.

170. De la unidad, que no es número, resulta el número. ¿Por qué de los puntos sin extensión no puede resultar la extensión? La disparidad es grande. En lo inextenso, como tal, no entra más que la idea negativa de la extensión; pero en la unidad, si bien está negado el número, la negación no constituye su naturaleza, nadie ha definido jamás a la unidad «la negación del número», y todos definimos lo inextenso «lo que no tiene extensión». La unidad es un ser cualquiera tomado en general, no considerando en él división; el número es un conjunto de unidades; luego en la idea de número entra la de unidad, de un ser *indiviso*, no siendo más el número que la repetición de esta unidad. Todo número se resuelve en la unidad; por lo mismo que es número, la contiene de una manera determinada; lo extenso no puede resolverse en lo inextenso sino procediendo hasta lo infinito, o haciéndose la descomposición de alguna manera que nosotros no alcanzamos.

CAPÍTULO XXIV

Una conjetura sobre la noción trascendental de la extensión

SUMARIO. — Una equivocación que se padece en las investigaciones sobre los primeros elementos de la extensión. Se indica una conjetura sobre la verdadera naturaleza de la continuidad. Se explica si el mundo externo es tal como nosotros lo imaginamos. Acuerdo de la teoría con la realidad. Por qué se nos ha dado la intuición sensible.

171. Los argumentos que militan tanto en pro como en contra de los puntos inextensos y de la infinita divisibilidad de la materia parecen todos concluyentes; de suerte que el entendimiento, como que recela haberse encontrado con demostraciones contradictorias, cree descubrir absurdos en la divisibilidad infinita: absurdos, si le señala límites; absurdos, si niega los puntos inextensos; absurdos, si los admite. Cuando ataca la opinión contraria se siente invencible; pero su fuerza se convierte en profunda debilidad tan pronto como quiere establecer y defender la propia. Y, sin embargo, la razón no puede contradecirse: dos demostraciones contradictorias serían la contradicción de la razón misma y equi-

valdrían a su ruina completa; la contradicción, pues, no existe ni puede existir sino en la apariencia. Pero ¿dónde está el nudo? ¿Cómo se desata? ¿Quién puede lisonjearse de conseguirlo? La excesiva confianza en este punto sería un seguro indicio de que no se comprende el estado de la cuestión, y la vanidad quedaría castigada, resultando convencida de ignorante. Con estas salvedades permítaseme emitir algunas observaciones sobre esta cuestión misteriosa.

172. Me inclino a creer que en las investigaciones sobre los primeros elementos de la materia se padece una equivocación que imposibilita para llegar al resultado. Se busca si la extensión puede resultar de puntos inextensos, y el método que se emplea consiste en imaginarlos aproximados y ver si con ellos puede llenarse alguna parte del espacio. Esto en mi juicio equivale a querer que la negación corresponda a la afirmación. El punto inextenso nada nos representa determinado, sino la negación de la extensión; cuando le exigimos, pues, que junto con otros ocupe el espacio, le exigimos que siendo inextenso sea extenso. Parece que hay aquí un juego de la imaginación que nos hace presuponer la extensión en el mismo acto en que pretendemos asistir a su generación primitiva. El espacio, tal como le concebimos, es una verdadera extensión; y, según llevo manifestado, es la idea de la extensión en toda su generalidad: fingir, pues, que lo inextenso ha de llenar el espacio es exigir a la no extensión que se convierta en extensión. Es verdad que esto es lo que preci-

samente se pide y que por lo mismo aquí está todo el punto de la dificultad; pero la equivocación parece consistir en que esta dificultad se la quiere resolver por el simple método de yuxtaposición, y que, por consiguiente, se exige de los puntos inextensos una cosa evidentemente contradictoria.

173. Para saber cómo se engendra la extensión sería necesario poderse despojar de todas las representaciones sensibles, de todas las ideas, que más o menos estén afectadas por el fenómeno, y poder trasladarse a la contemplación de la misma realidad con ojo tan simple, con mirada tan penetrante, como un espíritu puro; sería necesario que todas las ideas geométricas pudiesen despojarse de las formas fenomenales, o sea de todas las representaciones de la imaginación, y ofrecerse al entendimiento depuradas de todo lo que las mezcla con el orden sensible; sería necesario saber hasta qué punto la extensión, la continuidad real, está acorde con la fenomenal, esto es, eliminar del objeto percibido todo lo que tiene relación con el sujeto que le percibe.

174. Ya vimos que en la extensión se encontraban dos cosas: multiplicidad y continuidad; tocante a la primera no se ofrece ninguna dificultad en que resulte de los puntos inextensos; con tal que haya varias unidades, resulta el número, sean aquéllas simples o compuestas. El secreto está en la continuidad, en eso que la intuición sensible nos presenta tan claro como la base de las representaciones de la imaginación,

y que, sin embargo, enreda al entendimiento con lazos inextricables. Quizás podría decirse que la continuidad, prescindiendo de la representación sensible y considerada únicamente en el orden trascendental, esto es, en su realidad, tal como puede ofrecerse a un espíritu puro, no es más que la relación constante de muchos seres, los cuales son de tal naturaleza que pueden producir en el ser sensitivo el fenómeno que llamamos representación, y ser percibidos en esa intuición que es como su recipiente y que se llama representación del espacio.

Con esta hipótesis la extensión en el mundo externo es real, no sólo como un principio de causalidad de nuestras impresiones, sino como un objeto sometido a las relaciones necesarias que nosotros concebimos.

175. Pero entonces se preguntará: ¿El mundo externo es tal como nosotros lo imaginamos? A esto conviene responder observando que, con arreglo a lo que se ha dicho al tratar de las sensaciones, es menester despojarle de lo que éstas tienen de subjetivo y que por una inocente ilusión convertimos en objetivo, y que en cuanto a la extensión existe efectivamente fuera de nosotros, independiente de nuestras sensaciones, pero que, considerada en sí misma, no tiene nada de lo que éstas le atribuyen, sino lo que percibe el entendimiento puro, sin la mezcla de ninguna representación sensible.

176. No parece que hay ningún inconveniente en admitir esta teoría, que a un tiempo afirma la realidad del mundo corpóreo y disipa las dificultades del más acendrado idealismo. Para presentar en pocas palabras mi opinión diré que la extensión en sí misma, el universo todo en sí mismo, es tal como Dios lo conoce, y en el conocimiento de Dios no se mezcla ninguna de estas representaciones sensibles de que anda siempre acompañada nuestra flaca percepción. En tal caso lo que resta de positivo en la extensión es la multiplicidad con cierto orden constante. La continuidad en sí no es más que este orden, y en cuanto representada sensiblemente en nosotros es un fenómeno puramente subjetivo que no afecta a la realidad.

177. Hasta se puede señalar una razón por que se nos haya dado la intuición sensible. Nuestra alma está unida a un cuerpo organizado, es decir, a un conjunto de seres ligados con relación constante entre sí y con los demás cuerpos del universo. Para que la armonía no se quebrantase y el alma que presidía la organización pudiese ejercer sus funciones de la manera conveniente, era necesario que tuviese una representación continua de ese conjunto de relaciones del cuerpo propio y de los extraños. Esta representación debía ser simultánea e independiente de las combinaciones intelectuales, pues que sin esto no era posible el ejercicio de las facultades animales con la prontitud y perseverancia que exige la satisfacción de las necesidades de la vida. Por esta razón se habrá

dado a todos los seres sensibles, aun a los destituídos de razón, esa intuición de la extensión o del espacio, que viene a ser en el viviente como un campo sin límites, donde se retratan las diferentes partes del universo.

CAPÍTULO XXV

Armonía del orden real, fenomenal e ideal

SUMARIO. — Distinción entre la realidad y el fenómeno. Doctrina de las escuelas. Esencia y accidentes de los cuerpos. Paralelismo de los fenómenos con la realidad. Su relación constante. En qué consiste. Aplicaciones.

178. En el mundo externo podemos considerar dos naturalezas: una real, otra fenomenal; la primera es propia, absoluta; la segunda es relativa al ser que percibe el fenómeno; por la primera el mundo *es*; por la segunda *aparece*. Un ser intelectual puro conoce lo que el mundo *es*; un ser sensible experimenta lo que *aparece*. En nosotros mismos podemos notar esta dualidad: en cuanto sensibles experimentamos el fenómeno; en cuanto inteligentes, ya que no conocemos la realidad, nos esforzamos en columbrarla por medio de raciocinios y conjeturas.

179. El mundo externo en su naturaleza real, prescindiendo absolutamente de la fenomenal, no es una ilusión. Su existencia nos es conocida no sólo por los fenómenos, sino también por los principios del

entendimiento puro, superiores a todo lo individual y contingente. Dichos principios, apoyados en los datos de la experiencia, esto es, en las sensaciones cuya existencia nos atestigua el sentido íntimo, nos aseguran de que la objetividad de las sensaciones, o sea la realidad de un mundo externo, es una verdad.

180. Esta distinción entre lo esencial y lo accidental, y entre lo absoluto y lo relativo, era conocida en las escuelas. La extensión no era considerada como la esencia de los cuerpos, sino como un accidente; las relaciones de los cuerpos con nuestros sentidos no se fundaban inmediatamente en la esencia, sino en los accidentes. La esencia de los cuerpos la constituían la materia y la forma substancial unidas: la materia recibiendo la forma, y la forma actuando la materia. Ni la materia ni la forma substancial eran inmediatamente perceptibles para el sentido, pues que esta percepción necesitaba la determinación de la figura y otros accidentes, distintos de la esencia del cuerpo.

Así es que distinguían los escolásticos objetos sensibles de tres clases: propio, común y por accidente: *proprium, commune et per accidens*. El propio es el que se ofrece inmediatamente al sentido y no es percibido sino por uno solo: el color, el sonido, el olor y el sabor. El común es el que es percibido por varios sentidos, como la figura, la cual es objeto de la vista y del tacto. El accidental, o *per accidens*, es el que no es percibido directamente por ningún sentido, que está oculto bajo las calidades sensibles y se nos

descubre por medio de éstas, como las substancias. Lo sensible *per accidens* está enlazado con las calidades sensibles; pero éstas no lo ofrecen al entendimiento como una imagen el original, sino como un signo la cosa significada. De aquí es que a lo sensible *per accidens* no se le suponían las emisiones de especies para reducir al acto a la facultad sensitiva: era más bien inteligible que sensible.

181. En el universo corpóreo, considerado *en su esencia*, no hay necesidad de suponer nada que sea semejante a la representación sensible, pero sí es necesario suponer una correspondencia entre el objeto y la idea; de otro modo sería menester admitir que las verdades geométricas pueden ser desmentidas por la experiencia.

182. Aunque la extensión no sea más que un orden de seres de que nosotros no podemos formar perfecto concepto, por no sernos dable depurar las ideas de toda forma sensible, este orden ha de corresponder a nuestras ideas y aun a nuestras representaciones sensibles, en cuanto es necesario para comprobar la verdad de las ideas. Es evidente que el orden fenomenal, aunque distinto del real, está, sin embargo, ligado con él y depende del mismo, por leyes constantes; si suponemos que no hay un paralelismo entre la realidad y el fenómeno, y que en aquélla no hay todas las condiciones necesarias para satisfacer las exigencias de éste, no habrá ninguna razón porque los fenómenos estén sometidos a leyes constantes y no

sufram en nuestra experiencia perturbaciones continuas. No suponiendo una correspondencia fija y constante entre la realidad y la apariencia, el mundo para nosotros se convierte en un caos, y se nos hace imposible toda experiencia constantemente ordenada.

183. Desarrolvamos la observación que precede. Una de las proposiciones elementales de la geometría dice: Los ángulos opuestos al vértice son iguales. Para demostrar su verdad necesito la intuición interna de dos líneas que se cortan prolongándose por ambos lados; pero la proposición geométrica no se ciñe a ninguna de aquellas intuiciones particulares, sino que se extiende a todas las imaginables, sin ningún límite en su número, sin ninguna determinación en cuanto a la medida de los ángulos, ni a la longitud de las líneas, ni a su posición en el espacio. He aquí la idea pura abarcando infinitos casos, cuando la intuición sensible no representa más que uno solo, si se trata de un mismo tiempo, y varios aisladamente, si se trata de representaciones sucesivas. El entendimiento no se limita a afirmar esta relación entre las ideas, sino que aplica lo mismo a la realidad, y dice: Dondequiera que se realicen las condiciones de este orden ideal se verificará en el real lo mismo que estoy viendo en mis ideas; y si estas condiciones no se realizan con toda exactitud, en proporción de ésta se verificará más o menos la relación expresada: cuanto más delicadas sean las líneas reales que se corten, cuanto más se aproximen a la perfección en cuanto a ser rec-

tas, tanto más aproximadamente se verificará la relación de la igualdad de los ángulos. Este convencimiento se funda en el principio de contradicción, el cual resultaría falso si la proposición no se verificase; y se halla confirmado por la experiencia, en cuanto ésta puede alcanzar de algún modo las condiciones puestas en el orden ideal.

184. Ahora bien: en la realidad ¿qué es lo que corresponde a dicha proposición? Una línea existente o real será un orden de seres; dos líneas que se corten serán dos órdenes de seres, con una relación determinada; el ángulo será el resultado de esta relación, o mejor la relación misma, y la igualdad del ángulo opuesto será la correspondencia de estas relaciones en razón de igualdad, por la continuación del mismo orden en otro sentido. Este conjunto de relaciones entre los órdenes de los seres y la correspondencia de estos órdenes entre sí será lo que corresponde en la realidad a la idea geométrica pura, o bien a la idea separada de toda representación sensible. Con tal que las relaciones de la idea tengan sus objetos correspondientes en las relaciones de la realidad, la geometría existe no sólo en el orden ideal, sino también en el real. Como el fenómeno, o sea la representación sensible, está sometido a las mismas condiciones que la idea, habiendo también en el orden de los fenómenos ciertas relaciones en la misma razón que en la idea y en el hecho, tendremos acordados la idea, el fenómeno y la realidad, y explicado por qué el orden intelectual se confirma con la experien-

cia y ésta a su vez recibe con toda seguridad la dirección de aquél.

185. Esta armonía ha de tener una causa; es menester buscar un principio donde se pueda encontrar la razón suficiente de ese acuerdo admirable entre cosas tan distintas, y aquí surgen nuevos problemas que por una parte abruman el entendimiento y por otra lo ensanchan y le alientan, con el grandioso espectáculo que ofrecen a su vista y el campo inmenso que le brindan a recorrer.

CAPÍTULO XXVI

Carácter de las relaciones del orden real con el fenomenal

SUMARIO. — Estas relaciones no son de necesidad intrínseca. Aplicaciones. Necesidad de distinguir entre el orden intelectual puro y el sensible.

186. El acuerdo de la idea, del fenómeno y de la realidad ¿es necesario, esto es, fundado en la esencia de las cosas, o ha sido establecido libremente por la voluntad del Criador?

Si el mundo no tuviese más realidad que la expresada por la representación sensible; si las apariencias contuviesen una copia exacta de la esencia íntima de las cosas, sería menester decir que este acuerdo es inalterable, que las cosas no son más que lo que parecen, y que, en el supuesto que existan, han de ser tales como parecen, y esto por absoluta necesidad, pues que ninguna cosa puede estar en contradicción con su noción constitutiva. Lo que ahora es extenso sería por necesidad extenso, y no podría menos de serlo del *mismo modo* que nos lo parece y bajo las *mismas condiciones*: la relación de los cuerpos entre

sí estaría necesariamente sujeta a las mismas leyes fenomenales; todo lo que fuera apartarse de este orden sería una contradicción, que no cae ni bajo el poder de la omnipotencia.

187. Los cuerpos se nos presentan en la intuición sensible con magnitudes determinadas, y éstas en cierta relación fija, que nosotros calculamos, comparándola con una extensión inmóvil, cual nos figuramos el espacio. Por la magnitud ocupan los cuerpos cierto lugar, también determinado, aunque mutable con el movimiento. Por la relación de las magnitudes ocupan mayor o menor lugar, y se excluyen recíprocamente de uno mismo: esta exclusión la llamamos impenetrabilidad. La cuestión que aquí se ofrece es la siguiente: la determinación de las magnitudes, y la relación de ellas con respecto a la ocupación de lugares, ¿son cosas absolutamente necesarias, de manera que su alteración envuelva contradicción? No.

188. La relación al lugar, considerando a éste como una porción del espacio puro, no significa nada; pues ya hemos visto que este espacio no es más que una simple abstracción de nuestro entendimiento, y que en sí mismo no tiene ninguna realidad: es nada. Luego la relación a él será también nada, a causa de que la relación es nula cuando falta el término a que se ordena. Luego todas las relaciones de los cuerpos a los lugares no pueden ser otra cosa que las relaciones de los cuerpos entre sí.

189. Éste es el principal punto de vista en las presentes cuestiones; el entendimiento se confunde cuando comienza por suponer al espacio una naturaleza absoluta, con relaciones necesarias con todos los cuerpos. Recuérdese la doctrina de los capítulos (XII, XIII, XIV y XV) donde se explica cómo se engendra en nosotros la idea del espacio, qué objeto le corresponde en la realidad y de qué manera, y se echará de ver que esas relaciones absolutas y esenciales, que creemos descubrir entre los cuerpos y una capacidad *vacía y real*, son ilusiones de nuestra imaginación, efecto de que no depuramos bastante el orden ideal, de que no le separamos de las impresiones sensibles. En estas cuestiones no se puede entender nada, ni aun el sentido de ellas, si no se hace un esfuerzo por lograr esta separación, en cuanto es posible a nuestra naturaleza. Si esto se consigue, las cuestiones que voy a examinar en los capítulos siguientes parecerán muy filosóficas, y su resolución, si no verdadera, al menos verosímil; pero si se confunden cosas tan distintas como son el orden intelectual puro y el sensible, dichas cuestiones parecerán absurdas. Es inadmisibile el idealismo que destruye el mundo real, pero no lo es menos el empirismo que aniquila el orden ideal; si no pudiéramos elevarnos sobre las representaciones sensibles, debiéramos renunciar a la filosofía, dejando el pensar y limitándonos a sentir.

CAPÍTULO XXVII

Si todo ha de estar en algún lugar

SUMARIO. — Diferencia entre el ser y estar. No hay razón para que todo esté en algún lugar. Tres relaciones de un ser con los cuerpos. Consecuencias. Solución de varias cuestiones. Una equivocación de Kant. Doctrina de los teólogos. Consecuencia importante.

190. ¿Es necesario que todo lo que existe esté en algún lugar? He aquí una cuestión extraña a primera vista, pero en el fondo muy filosófica. *Ser* no es lo mismo que *estar* en un lugar; el ser, ya se tome substantivamente en cuanto significa existir, ya copulativamente en cuanto expresa la relación de un predicado con un sujeto, no envuelve la idea de estar en un lugar. La relación de un objeto con un lugar no le es necesaria, pues que no la encontramos en su noción: es una cosa añadida, ya se la demos nosotros, atribuyéndosela con más o menos fundamento, ya la tenga en realidad, o comunicada por otro, o en cuanto se le considera en relación con otro.

La imaginación no se figura nada que no esté *situado*; pero el entendimiento puede concebir las cosas sin situación en ningún lugar. Cuando reflexionamos

sobre la esencia de los objetos, ¿los consideramos, por ventura, con alguna situación? No. El acto intelectual va acompañado de las representaciones sensibles, que a veces le auxilian y otras le embarazan y confunden; pero en todo caso el acto del entendimiento es siempre distinto de ellas.

191. ¿Qué razón hay para decir que todo ha de estar en algún lugar? Ninguna. La imaginación no lo alcanza, pero el entendimiento no descubre ningún absurdo; antes por el contrario, lo ve muy ajustado a los principios de la filosofía. Si el lugar considerado en sí no es más que una porción del espacio terminada por alguna superficie, y el espacio abstraído de los cuerpos no es nada, la relación a los lugares, o sea a puntos designados o designables en el espacio, no será nada; es preciso, pues, apelar a los cuerpos para encontrar un término de la relación; luego si suponemos un ser que no tenga ninguna relación con los cuerpos, no es necesario que esté en ningún lugar.

192. La relación de un ser con los cuerpos puede ser de tres maneras: la de conmensurabilidad, como lo es la de las líneas, superficies y volúmenes entre sí; la de generación, como concebimos que la línea se engendra por el punto; y la de acción en general, como concebimos la de los espíritus puros sobre la materia. La primera relación no existe ni puede existir cuando el objeto que ha de tenerla carece de dimensiones, pues entonces no es mensurable; la se-

gunda sólo cabe en los puntos inextensos o infinitésimos con que se engendra la extensión; de lo que se infiere que dichas dos relaciones no pueden tener cabida sino entre los cuerpos o sus elementos generadores. Luego todo lo que no sea cuerpo o elemento corpóreo no puede estar *situado* bajo ninguno de estos conceptos. En cuanto a la tercera relación, esto es, la de acción de una causa sobre un cuerpo, puede hallarse en todos los agentes capaces de obrar sobre la materia; pero es evidente que la situación que de esto resulte será muy diferente de la que concebimos en los cuerpos o en sus elementos: es cosa de un orden totalmente distinto, que más bien se refiere a la idea pura de causalidad que no a la intuición del espacio.

193. Es claro que podemos concebir un ser que no sea cuerpo ni elemento de los cuerpos, ni ejerza sobre los mismos ninguna acción: en cuyo caso este ser no tendrá ninguna de las tres relaciones expresadas; luego no estará en ningún lugar, y el decir que está aquí o que está allá, que está cercano o que está distante, será emplear palabras sin sentido.

194. A la luz de esta doctrina se resuelven con facilidad las cuestiones siguientes:

¿Dónde estaría un espíritu puro que no tuviese ninguna relación de causalidad o influencia de ninguna clase sobre el mundo corpóreo? En ninguna parte. La respuesta no parecerá extraña sino a quien no haya comprendido que la pregunta es absurda. En

el caso supuesto, no hay *donde*, porque el donde envuelve una relación, y aquí no hay ninguna.

¿Dónde estarían los espíritus puros si no existiese el mundo corpóreo? En ninguna parte, a no ser que se quiera decir que estarían en sí mismos. Pero entonces la palabra *estar* no significa la situación de que hablamos aquí, sino más bien o la existencia del espíritu o su identidad consigo mismo.

¿Dónde estaba Dios antes de criar el mundo? *Era; no estaba* en ninguna parte, porque no había partes.

195. Aquí haré notar una equivocación de Kant. Ha creído este filósofo que el espacio era concebido por nosotros como una condición de toda existencia en general, y en esto ha fundado una de sus razones para sostener que el espacio era una forma puramente subjetiva. Al explicar, en la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, cómo debe entenderse la subjetividad del espacio, parece afirmar que nosotros no concebimos ni aun las cosas del orden intelectual puro sin referirlas al espacio. Hace la observación de que en la teología natural, al tratarse de un objeto que no puede serlo de intuición sensible ni para nosotros ni para sí mismo, se tiene mucho cuidado de no atribuir a su intuición o manera de ver el tiempo y el espacio condiciones de las intuiciones humanas. «Pero, añade, ¿con qué derecho puede procederse así cuando antes se ha hecho del espacio y del tiempo las formas de las cosas en sí mismas, y formas tales que, como condiciones de la existencia de

las cosas *a priori*, subsisten aún después de haberlo aniquilado todo con el pensamiento, porque, como condiciones de toda existencia en general, deben serlo también de la existencia de Dios? Si el espacio y el tiempo no se los hace formas objetivas de *todas* las cosas, *sólo resta* hacerlos formas subjetivas de nuestro modo de intuición, tanto interna como externa.» Tiene razón Kant en que el espacio y el tiempo deben ser considerados como formas reales, incapaces de ser anonadadas, y, por consiguiente, necesarias y eternas; pero no alcanzo la razón de la disyuntiva por la cual pretende que, si no hacemos al espacio y al tiempo formas objetivas de *todas* las cosas, estamos precisados a convertirlas en subjetivas, de suerte que en el caso contrario el espacio y el tiempo serían una condición de la existencia del mismo Dios.

196. El espacio lo consideramos como condición actual de la existencia de las cosas situables, pero no de todas las cosas. En los espíritus puros se concibe la existencia sin necesidad de relación a ningún lugar, y, por tanto, independiente de posición en el espacio.

En este punto, como en todos los relativos al orden intelectual puro, se encuentran en los teólogos doctrinas sumamente importantes, dignas de ser consultadas por los que quieren profundizar las cuestiones filosóficas; en ellos hubiera podido encontrar el autor de la *Crítica de la razón pura* observaciones que le habrían aclarado dificultades cuya solución le embarazaba; en la cuestión presente habría podido

ver cuán inexacto es el que el espacio sea una condición de la existencia de todas las cosas, al encontrar la bellísima y profunda teoría con que muchos escolásticos explican la presencia de Dios en el mundo corpóreo, la de los ángeles en diferentes lugares, la de sus movimientos de un punto a otro sin pasar por el medio, y la manera con que el alma se halla toda en todo el cuerpo y toda en cualquiera de las partes del mismo. En esas obras, tan poco consultadas como dignas de serlo, habría podido notar el filósofo alemán que la presencia en un lugar, tratándose de los espíritus, era una cosa enteramente distinta de la presencia de los cuerpos, y que nada tenía que ver con la intuición del espacio, ni en cuanto es base de la representación sensible, ni aun en cuanto es una idea geométrica.

197. Busca Santo Tomás (I.^a parte, cuest. 8.^a, art. 1.^o) si Dios está en todas las cosas, y responde que sí; mas para probar su aserto no echa mano de la necesidad de que todo esté situado, antes por el contrario, se olvida de la idea de espacio y apela a la de causalidad. «Siendo Dios el mismo ser por su esencia, es necesario que el ser criado sea su propio efecto, como el inflamar es propio del fuego. Este efecto Dios le causa en las cosas, no sólo cuando empiezan a ser por primera vez, sino mientras se conservan en el ser: como la luz del aire, mientras se conserva iluminado, dimana del sol. Es necesario, pues, que mientras la cosa tiene el ser, Dios le esté presente, según el modo con que ella tiene el ser:

el ser es lo más íntimo que hay en cualquiera cosa y lo que está más profundamente inherente a ella, porque es lo formal de todo lo que hay en la cosa; así, pues, Dios está en todas las cosas e íntimamente.»

El estar situado en el espacio es estar contenido en el mismo: así concebimos todo lo que consideramos situado en él; Santo Tomás rechaza este sentido cuando se trata de los seres espirituales, y dice que, si bien los corpóreos están en las cosas como contenidos, los espirituales, por el contrario, contienen las cosas en que están.

En el artículo segundo pregunta si Dios está en todos los lugares, *ubique*, y dice que Dios está en todas las cosas, dándoles el ser y la fuerza y la operación; y en todo lugar, dándole el ser y la capacidad, *virtutem locativam*. Se propone el argumento de que las cosas incorpóreas no están en ningún lugar, y responde con las siguientes palabras, altamente filosóficas: «Las cosas incorpóreas no están en el lugar por el contacto de cantidad dimensiva, sino por el contacto de la actividad, *virtutis*.» Luego, explicando cómo lo indivisible puede estar en diferentes lugares, dice: «Lo indivisible es de dos clases: Uno que es término de lo continuo, como el punto en lo permanente y el momento en lo sucesivo. Lo indivisible en lo permanente no puede estar en muchas partes de un lugar, o en muchos lugares, a causa de que tiene una situación determinada; así como lo indivisible en la acción o el movimiento no puede estar en muchas partes del tiempo porque tiene un orden determinado en el movimiento o en la acción.

Pero hay otro indivisible que *está fuera de todo género de continuo*, y de este modo las substancias incorpóreas, como Dios, el ángel y el alma, se llaman indivisibles. Lo que es indivisible de esta manera no se aplica a lo continuo *como cosa que le pertenezca*, sino en cuanto lo toca con su actividad; y así, según que ésta pueda extenderse a uno o muchos objetos, a lo pequeño o a lo grande, se halla en uno o muchos lugares y en un lugar pequeño o grande.»

¿Qué cosa más clara, refiriéndonos a la intuición del espacio, que cuando una cosa está toda en un lugar nada haya de ella fuera de aquel lugar? Y, sin embargo, el santo Doctor, elevándose sobre las representaciones sensibles, asienta resueltamente que Dios puede estar todo en todo, y todo en cualquier parte, como el alma está toda en cualquier parte del cuerpo. ¿Y por qué? Porque lo que se llama totalidad en las cosas corpóreas se refiere a la cantidad, y la totalidad de las incorpóreas es totalidad de esencia, que, por consiguiente, no es commensurable con una cantidad, ni está ceñida a ningún lugar.

En el *Tratado de los ángeles* (1.^a parte, cuest. 52, art. 1.^o), al decir que están en el lugar, advierte que esto se afirma equívocamente, *aequívoco* (1), del ángel y del cuerpo, porque el cuerpo está en el lugar,

(1) Término *aequívoco* llaman los dialécticos el que en distintas cosas tiene significación totalmente diversa; suelen poner el ejemplo de la palabra *león* y otras, que se aplican, equívocamente, a un animal y a una constelación celeste. *Aequívoca sunt quorum nomen commune est, et ratio per nomen significata, simpliciter diversa*. Así hablaban las escuelas.

aplicado a él por el contacto de la cantidad dimensiva; pero el ángel está únicamente por la cantidad virtual, esto es, en cuanto ejerce su acción sobre algún cuerpo, por lo cual no se debe decir que el ángel esté situado en lo continuo, *habeat situm in continuo*.

En el *Tratado del alma* (1.^a parte, cuest. 76, artículo 8.^o) afirma que ésta se halla toda en todo el cuerpo y toda en cualquiera de las partes, y vuelve a distinguir entre la totalidad de esencia y la totalidad cuantitativa, valiéndose de un razonamiento semejante al que hemos visto con respecto a los ángeles. Los que se hayan reído de esta doctrina, que se descubre tanto más profunda cuanto más se reflexiona sobre ella, se han manifestado superficiales en lo concerniente a las relaciones de las cosas espirituales con las corpóreas. En general, es peligroso el reirse de opiniones sostenidas por grandes hombres en materias tan graves; porque, si no aciertan, tienen por lo menos en su favor razones fuertes. Nada más contrario a las representaciones sensibles que la posibilidad de hallarse una cosa a un mismo tiempo en diferentes lugares; pero nada más filosófico que esta posibilidad cuando se han analizado profundamente las relaciones de la extensión con las cosas inextensas y se ha descubierto la diferencia que va de la situación cuantitativa a la situación de causalidad.

198. Infiérese de estas doctrinas que el estar en el espacio no es una condición general de todas las existencias, ni aun según nuestro modo de con-

cebir; pues concebimos muy bien una cosa existiendo sin relación a ningún lugar. En este punto se confunde la imaginación con el entendimiento, y se cree imposible para éste lo que sólo lo es para aquélla. Es cierto que nada podemos *imaginar* sin referirlo a puntos del espacio, y que por lo mismo nos sucede que, aun al ocuparnos de los objetos del entendimiento puro, siempre se nos ofrece alguna representación sensible; pero no es verdad que el entendimiento se conforme con esas representaciones, pues que las tiene por falsas. Como la imaginación es una especie de continuación de la sensibilidad, o sea un sentido interno, y la base de las sensaciones es la extensión, no nos es posible ejercitar este sentido interno sin que se nos ofrezca el espacio, que, como hemos visto, no es más que la idea de extensión en general. Así, pues, la situación en el espacio es una condición general de todas las cosas en cuanto sentidas, pero no en cuanto entendidas.

CAPÍTULO XXVIII

Contingencia de las relaciones corpóreas

SUMARIO. — El orden actual del universo no es intrínsecamente necesario. Aspecto y esencia de los seres. Consideraciones sobre esta diferencia. Una observación sobre las ciencias naturales.

199. La situación en el lugar es la relación de un cuerpo con otros: ¿estas relaciones son necesarias? Condicionalmente, sí; esencialmente, no; quiero decir: que Dios las ha establecido así, y en este concepto son necesarias; pero Dios habría podido establecerlas de otra manera, y puede aún en la actualidad alterarlas, sin variar la esencia de las cosas.

Si se admite, como no se puede menos, una correspondencia entre lo subjetivo y lo objetivo, o entre la apariencia y la realidad, no es dable negar que las relaciones de los cuerpos son constantes; esta constancia dimana de alguna necesidad. Pero, el que el orden actual se halle sujeto a leyes fijas no prueba que éstas radiquen en la esencia de las cosas, de tal manera que, supuesta la existencia de los objetos, sus relaciones no hubiesen podido ser muy diferentes de lo que son en la actualidad.

200. Para afirmar que el orden actual del universo es intrínsecamente necesario sería preciso conocer su misma esencia, y nosotros no podemos alcanzar a tanto, a causa de que los objetos no están presentes a nuestro entendimiento sino mediatamente y bajo un aspecto, cual es el que los pone en relación con nuestras facultades sensitivas. La mejor prueba de la ignorancia en que nos hallamos sobre la esencia de los cuerpos es la mucha división que en esta parte ha reinado en las escuelas, sosteniendo unos que la extensión, o sea las dimensiones, constituían la esencia de los cuerpos, y afirmando otros que la extensión no era más que un accidente, no sólo distinto de la substancia corpórea, sino también separable.

La profunda obscuridad de que están rodeadas las cuestiones en que se trata de investigar los elementos constitutivos de los cuerpos manifiesta que estos seres son desconocidos en cuanto a su esencia, y que sólo sabemos de ellos lo que tiene relación con nuestra sensibilidad.

201. El aspecto bajo el cual se presenta un ser no es necesario que contenga toda su naturaleza; decir que en los cuerpos no hay más que lo que nosotros sentimos es erigir nuestras facultades en regla de las cosas en sí mismas, pretensión intolerable en un ser que experimenta a cada paso los límites de su actividad, que en sus relaciones con el mundo corpóreo se encuentra casi siempre en una disposición pasiva, y que cuando quiere ejercer sus facultades en lo exterior se ve precisado a sujetarse a las leyes del

mundo externo, so pena de luchar con obstáculos absolutamente invencibles.

Si ignoramos la esencia de los cuerpos, nada podemos resolver sobre lo que es intrínsecamente necesario en ellos; exceptuando la composición, que se nos manifiesta aun en el orden sensible, y de que no podemos despojarlos sin incurrir en contradicción. Simplicidad y composición envuelven ser y no ser, lo que en un mismo objeto es incompatible.

202. De estas doctrinas se infiere que, en todo lo perteneciente a las relaciones de los cuerpos, debemos abstenernos de juzgar bajo el punto de vista absoluto y limitarnos al condicional. Podemos decir: «Esto sucede ahora; esto ha de suceder según el orden actualmente establecido»; pero no podemos decir: «Esto sucede, y esto ha de suceder por necesidad absoluta.» El tránsito de la primera proposición a la segunda supone el conocimiento de que el aspecto bajo el cual se nos presenta el mundo externo es la imagen de su esencia, conocimiento que ningún hombre puede tener.

203. Una de las equivocaciones más graves de Descartes fué el no hacerse cargo de esta diferencia: el constituir la esencia de los cuerpos en las dimensiones es confundir el mundo real con el fenomenal, tomando un aspecto de las cosas por la naturaleza de ellas. Es verdad que lo que nos afecta tiene extensión, y que ésta es la base de las relaciones de nuestra sensibilidad con el mundo externo; pero de aquí inferir

que este mundo considerado en su esencia no es más que lo que se nos presenta en las dimensiones es como si se tomasen por la esencia de un hombre los lineamientos que constituyen su figura.

204. La diversidad de aspectos bajo los cuales se ofrece a nuestros sentidos el mundo externo es una advertencia de que no debemos confundir lo que en él hay de absoluto con lo que tiene de relativo. Un hombre privado de un sentido no discurrirá bien si infiere que el mundo no tiene más aspectos que los que él percibe. ¿Qué sabemos nosotros sobre el modo con que los objetos se presentan a los espíritus puros, ni sobre las muchas otras fases con que se pudieran ofrecer a nuestra sensibilidad?

Dejemos, pues, a la naturaleza sus secretos; no limitemos la omnipotencia afirmando que el orden del mundo es intrínsecamente necesario de tal manera, que las relaciones actuales no se pueden alterar sin contradicción; y cuando se nos pregunte sobre la posibilidad de un nuevo orden de relaciones entre los seres que apellidamos cuerpos, no resolvámos ligeramente la cuestión, tomando por único tipo de todo lo posible el flaco alcance de nuestras facultades. ¿Qué pensaríamos del ciego que se riese de los que ven al oírlos hablar sobre las relaciones de los objetos en cuanto vistos? Tales nos presentaríamos nosotros a los ojos de un espíritu puro cuando hablásemos de la imposibilidad de un orden diferente del que se ofrece a nuestra sensibilidad.

205. Si examinamos a la luz de esta doctrina los primeros principios de las ciencias físicas, echaremos de ver que encierran una buena parte de condicional, pues que sólo son verdaderos en el supuesto que se realizan los datos suministrados por la experiencia. Si la ocupación de un lugar, si la relación de los lugares, no son cosas esenciales a los cuerpos, resulta que las distancias y, por consiguiente, los movimientos son hechos condicionales, en los cuales la verdad existe sólo bajo determinados supuestos. Así, todas las ciencias naturales, que, como hemos visto ya, se reducen a cálculo de extensión y movimiento, no penetran en la esencia de las cosas y se limitan a un aspecto cual es el presentado a nuestra experiencia. Por manera que en dichas ciencias no hay nada absoluto en todo el rigor de la palabra, y en esta parte se hallan a mucha distancia de la metafísica, la cual, o no conoce nada o conoce cosas absolutamente necesarias. Esta doctrina ha menester ulteriores aclaraciones, que se encontrarán en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO XXIX

Solución de dos dificultades

SUMARIO. — Dos partes de las ciencias naturales. Una física y otra geométrica. Cómo son verdaderas las ciencias físicas y qué condiciones han menester. Distancias contradictorias. Explicación. Un principio fundamental para el acuerdo de la geometría y la realidad. Postulados necesarios para geometría. Carácter de las ciencias ideales.

206. La teoría que supone variables las relaciones de los cuerpos ¿no acarrea por necesidad la ruina de todas las ciencias naturales? ¿Puede haber ciencia cuando no hay objeto necesario? ¿Puede haber necesidad compatible con la variabilidad?

Las ciencias naturales tienen dos partes: una física y otra geométrica. La primera supone los datos suministrados por la experiencia; la segunda forma sus cálculos con arreglo a los mismos datos. Alterad el orden de las relaciones de los seres externos, y los datos serán diferentes; tendremos una experiencia nueva, de la que resultará una ciencia física nueva: el cálculo será el mismo, sólo que a nuevos datos corresponderán nuevos resultados. He aquí desvanecida la

dificultad. Todas las ciencias físicas estriban en la observación; todas sus combinaciones se ejecutan sobre los datos suministrados por la observación; luego todas las ciencias físicas envuelven una parte condicional, no son enteramente absolutas. La teoría de la gravitación universal se desenvuelve como un cuerpo de ciencia geométrica, es verdad; pero ¿cómo? Pudiendo partir de los datos ofrecidos por la experiencia. Destruid estos datos: el cuerpo de ciencia física se convierte en un cuerpo de geometría pura. En mecánica los problemas de la composición y descomposición de las fuerzas tiene un sentido físico en cuanto presuponen los datos de la experiencia: si prescindimos de ésta, nada nos queda sino un compuesto de líneas que nada significan, cuando se las llama fuerzas; entonces la mecánica no es más que un sistema de aplicaciones geométricas.

207. Surge aquí otra dificultad, que en apariencia es más grave que la anterior: si las relaciones de los cuerpos no son esenciales y están sujetas a variación; si lo que sobre ellos calculamos no está fundado en datos de necesidad intrínseca, parece que se destruye la geometría misma, o se la circunscribe de tal modo al orden ideal, que no puede estar segura de que, en descendiendo al campo de la experiencia, no encuentre falso lo que ella tiene por verdadero, y verdadero lo que ella reputa falso. Por ejemplo: las distancias de los cuerpos se calculan por consideraciones geométricas; si la relación de distancias es variable, pudiendo estar un cuerpo en muchos lugares a un mis-

mo tiempo, la geometría resulta falsa. Semejante suposición no es más que una aplicación de la teoría precedente; pues que si las relaciones se hacen variables, esa variación podrá afectar a las distancias, que en sí mismas no son más que una relación. He dicho que esta dificultad era en apariencia más grave que la anterior, porque, saliendo del campo de la experiencia, afecta el mismo orden de nuestras ideas, orden que debemos tener por indestructible si no queremos privarnos de la razón misma. ¿Qué fuera de nuestra razón si la geometría pudiese ser desmentida por la realidad? ¿Qué fuera un orden de ideas que pudiese estar en contradicción con los hechos? Repito, sin embargo, que la fuerza de esta dificultad es aparente, y para soltarla observaré que, bien analizada, no tiene más fuerza que la que hemos desvanecido con respecto a las ciencias naturales. Hagámoslo sensible con un ejemplo.

Un cuerpo que dista cien varas de otro no puede distar una vara sola: a esto la geometría se opone; si las relaciones de los cuerpos son variables, esta proposición no significará nada con respecto a la realidad; luego la geometría quedará desmentida. Admito la consecuencia; pero añadido que el principio en que se funda entraña una suposición contraria a la de mi teoría. Alteradas o destruídas las relaciones de los cuerpos se destruye la distancia, que es una relación; luego no habrá ni distancia de cien varas, ni de una vara, ni de ninguna especie; es así que la contradicción se funda en la suposición de la existencia simultánea de las distancias de cien varas y de una vara;

luego no existiendo las distancias no hay contradicción. Si entonces se pregunta cuánto distan, la pregunta es absurda: el *cuanto* supone que distan; si no distan, el *cuanto* no tiene sentido.

208. Esta solución se funda en un principio fundamental que conviene no perder nunca de vista. La verdad geométrica se verifica en la realidad, cuando en la realidad existen las condiciones geométricas; si éstas faltan, no hay geometría real. La consecuencia no tiene nada extraño, pues lo propio se verifica en el orden puramente ideal; aun en éste la geometría se funda en postulados; si no los hay, no hay geometría. Dos triángulos de igual base y altura son equivalentes en superficie; esto es verdad si suponemos los órdenes de puntos que llamamos líneas, y las líneas en ese orden que llamamos formar ángulos y reunirse en tres puntos; si no presuponemos esos órdenes, ese conjunto de relaciones, el teorema geométrico no significa nada.

209. La geometría en sí misma, o sea en el orden puramente ideal, se funda en el principio de contradicción; siendo éste verdadero por absoluta necesidad, lo es también aquélla. Pero el principio de contradicción, como todos los del orden puramente ideal, prescinde de la existencia, y no se aplica a nada en la práctica si no se supone algún hecho en el cual pueda estribar. El sí y el no a un mismo tiempo son imposibles; pero el principio no resuelve nada ni en pro ni en contra de ninguno de los extremos; sólo dice

que, verificado el uno, no se verifica el otro; resuelve contra el *sí*, suponiéndose el *no*, y contra el *no*, suponiéndose el *sí*: esto es, ha menester siempre una condición, un dato, que sólo la experiencia puede suministrar. Lo propio sucede con la geometría: todos sus teoremas y problemas se refieren a ese campo ideal que tenemos dentro de nosotros; en ese campo hay ciertas condiciones que conducen a determinadas consecuencias, en fuerza del principio de contradicción; dondequiera que las condiciones se verifiquen se verificarán también las consecuencias; pero si aquéllas faltan, éstas faltarán también. Las ciencias ideales se refieren a un *enlace* de consecuencias con principios, en el orden posible; no a los hechos en sí mismos. Salvado el enlace, la ciencia se salva.

CAPÍTULO XXX

La sensibilidad pasiva

SUMARIO. — Qué es ser sentido. Dos significaciones. Lo simple no puede ser propiamente sentido. El mundo externo podría no ser sensible. Experiencia. Lo insensible podría hacerse sensible. Conjeturas.

210. La sensibilidad activa, o sea la facultad de sentir, es objeto de grandes cuestiones filosóficas; no son menores las que puede ofrecernos la sensibilidad pasiva, o sea la capacidad de un objeto para ser sentido.

Todo lo que existe ¿puede ser sentido?

Para resolver acertadamente esta cuestión es preciso recordar que ser sentido puede entenderse de dos maneras: 1.º, causar una impresión en el ser sensitivo; 2.º, ser objeto inmediato de la intuición sensible. Lo primero puede verificarse de todo ser capaz de producir la impresión; lo segundo sólo puede verificarse de un ser que reúna las condiciones incluidas en la intuición.

211. Producir la impresión es simplemente *causar*, y la causalidad no repugna a los seres simples. De aquí es que no hay ningún inconveniente en que

un espíritu nos produzca de esta manera una de las impresiones sensibles; de lo contrario, sería menester decir que Dios no puede ejercer su acción sobre nuestra alma, causando en ella la sensación sin el intermedio de los cuerpos. Esta causalidad no podría llamarse sensibilidad pasiva; el ser que la tuviese no sería propiamente sentido. La relación de la sensación, al ser que la produjese, sería únicamente la del efecto a su causa.

212. Ser objeto inmediato de la intuición sensible es presentarse a ella como un original a su copia; y bajo este aspecto no puede ser sentido sino lo que es extenso: esto es, lo que encierra en sí la multiplicidad, combinada con eso que llamamos continuidad, y que, sea lo que fuere en sí, es una condición absolutamente necesaria para nuestras facultades sensitivas, en cuanto se refieren a objetos externos.

213. De esta manera lo simple no puede ser sensible; afirmar lo contrario sería caer en una contradicción manifiesta. Nuestra intuición sensible, a la cual, por instinto y por razón, le damos un objeto real, se refiere a este objeto, como esencialmente compuesto, y en este orden que llamamos continuidad; si, pues, convertimos a este objeto en simple, destruimos el objeto como sensible, y, por consiguiente, afirmamos y negamos su objetividad sensible. El suponer en ejercicio una facultad, y quererla privar de las condiciones a que sus funciones están sometidas necesariamente, es una contradicción.

214. Se observará tal vez que no hay necesidad de trasladar al objeto las condiciones del sujeto, y que por lo mismo, aun siendo el objeto simple, se puede ofrecer al sentido; pero esto es cambiar el estado de la cuestión, porque, o la intuición sensible se refiere al objeto o no: si lo primero, el objeto no puede ser simple; si lo segundo, estamos otra vez en la cuestión del idealismo, combatido ya en varios lugares de esta obra.

215. Si se replica que en nuestra alma, siendo simple, hay la representación de lo compuesto, observaré que no es lo mismo la percepción subjetiva de lo compuesto que la representación objetiva; así como no es lo mismo ofrecerse objetivamente como múltiple o percibir lo múltiple. Nuestra alma percibe lo múltiple, y por lo mismo que lo percibe, ella no puede serlo, es necesario que sea una. Esto en cuanto a lo subjetivo; por lo que toca a lo objetivo, conviene notar que las representaciones sensibles no las tenemos siempre de objetos reales, pero se refieren siempre a objetos cuando menos posibles, es decir, que la intuición no está enteramente vacía, sino que, a falta del orden de la realidad, necesita el de la posibilidad.

216. El mundo externo, como que encierra la multiplicidad, o sea un conjunto de muchos seres, y es además susceptible de este orden que llamamos continuidad, puede ser objeto de la intuición sensible, como en realidad lo experimentamos. Pero esta sen-

sibilidad pasiva no le es intrínsecamente necesaria; quiero decir, que el mismo conjunto de seres que componen el universo podría Dios haberle dispuesto de tal manera que no fuese sensible. La razón de esto no es otra que la variabilidad de las relaciones de los cuerpos, porque es evidente que si éstas no existiesen, o no estuviesen sometidas a las condiciones exigidas para la representación sensible, ésta no podría verificarse, y el mundo quedaría despojado de su sensibilidad.

217. De esta consecuencia a que nos lleva la filosofía trascendental tenemos algunos indicios en la experiencia misma, la cual a cada paso nos enseña que los cuerpos sensibles dejan de serlo, y los insensibles se nos hacen sensibles con sólo mediar una pequeña alteración. La condensación del aire lo hace visible; la rarefacción, invisible; un cuerpo líquido es tangible y pierde esta calidad pasando al estado de vapor. La variedad que dimana de las alteraciones del objeto puede también provenir de las modificaciones del órgano. Basta recordar lo que le sucede a la vista, según está auxiliada o privada de ciertos instrumentos. Si, pues, aun salvas las leyes que ahora son fundamentales en las relaciones de los cuerpos, notamos esos tránsitos de lo sensible a lo insensible, ¿por qué no podría haber un cambio radical en dichas relaciones que hiciese los cuerpos de todo punto insensibles?

218. Con variar las relaciones de los seres que componen el universo corpóreo, lo sensible podría con-

vertirse en insensible; y, por el contrario, deberemos decir que hay muchos seres insensibles que con una disposición diferente podrían hacérsenos sensibles. Hasta cierto punto tenemos en esta parte algo más que leves conjeturas: los hechos hablan. A medida que se va dilatando el campo de la experiencia se descubren nuevos fenómenos: ahí están los de la atracción magnética, de la electricidad y del galvanismo. En estos fenómenos obran agentes que en sí mismos son imperceptibles al sentido: ¿por qué no habrían podido estar dispuestos de manera que los sintiéramos como a los demás cuerpos? ¿En qué punto está el límite de la escala de esos agentes? Nosotros no le conocemos, y discurriendo por analogía podemos conjeturar que está muy lejos todavía para lisonjearnos de alcanzarle.

La perfección de un órgano sensitivo por medio de instrumentos es una disposición por la cual variamos el sistema ordinario de las relaciones de nuestro cuerpo con los que le rodean, y esta perfección está en una escala indefinida, en la cual descubrimos tanta mayor extensión cuanto más adelantamos en ella. Es probable, pues, que en el universo hay muchos seres imperceptibles a nuestros sentidos, y para cuya percepción sería bastante una modificación de los órganos, o un cambio en algunas leyes de la naturaleza. ¡Ancho campo de atrevidas conjeturas y meditaciones sublimes!

CAPÍTULO XXXI

Posibilidad de una mayor esfera en la sensibilidad activa

SUMARIO. — Estado de la cuestión. Su interés. Significado de las palabras espíritu puro. La sensibilidad y la simplicidad. Posibilidad intrínseca de la sensibilidad en un espíritu puro. Cómo puede entenderse. Nuevo aspecto de la cuestión. La sensibilidad y la inteligencia. Posibilidad de una repugnancia. Razones de analogía. Objeto del entendimiento. Carácter de las facultades sensitivas. Reseña de la escala de los seres. Consecuencia. Estado de la cuestión con respecto a la realidad. Conjeturas sobre las facultades perceptivas de las almas separadas y de los espíritus puros. Afecciones sensibles. Placer y dolor. Querer y no querer. Observaciones sobre la voluntad intelectual pura. La imaginación y la armonía del universo.

219. Habiendo tratado de la sensibilidad pasiva en el orden de la posibilidad, ocurre naturalmente una cuestión semejante con respecto a la sensibilidad activa de los seres sometidos a condiciones diferentes de las en que se halla nuestra alma mientras está unida al cuerpo.

Hablo únicamente de la posibilidad, porque, estando limitados a lo que nos enseña la experiencia, ignoramos lo que hay en la esfera de los seres con

quienes no estamos en comunicación; si algo sabemos de ellos, es lo que Dios nos ha revelado, y la revelación es para enseñarnos, no la filosofía, sino la virtud.

220. El examinar hasta qué punto sea posible la sensibilidad activa en un orden diferente del que nosotros experimentamos, a más de suscitar cuestiones curiosas y agradables, ofrece la oportunidad de aclarar con nuevas consideraciones la naturaleza de este fenómeno en sus relaciones con la organización corpórea. Hasta media una razón particular para que nos ocupemos de esta materia, y consiste en el interés que debe inspirarnos todo cuanto se refiere a un nuevo estado a que dentro de poco hemos de pasar. Breves son los momentos concedidos al débil hombre para morar sobre la tierra: todos nos acercamos con asombrosa rapidez al instante supremo en que la frágil organización que envuelve nuestro espíritu inmortal se disolverá, deshaciéndose en polvo; entonces, el ser que dentro de nosotros siente, piensa y quiere, se hallará en un estado nuevo, separado de la organización corpórea. ¿Cuáles serán entonces sus facultades? Esta cuestión no puede sernos indiferente; se trata de nosotros y de lo que ha de suceder en breve plazo.

221. Cuando se pregunta si un espíritu puro es capaz de sentir, se resuelve la cuestión negativamente, porque al tratar de la sensibilidad activa se supone que no puede tener lugar en no mediando

algún cuerpo. Yo creo que la cuestión es susceptible de algunas aclaraciones que voy a exponer.

Fijemos ante todo el verdadero significado de las palabras. A veces se entiende en general por espíritu puro el que no está unido con ningún cuerpo; pero, hablando con más rigor, se limita el significado del adjetivo *puro* al espíritu que ni está unido con un cuerpo, ni está destinado a dicha unión; así el alma humana es un espíritu, mas no un espíritu puro, porque o está unida actualmente con el cuerpo, o está destinada todavía a esta unión.

A primera vista parece que en esta cuestión, limitándonos a la esfera de la posibilidad, no cabe diferencia entre las dos acepciones de la palabra *puro*; porque si al alma separada del cuerpo no le repugna esencialmente el sentir, tampoco repugnará a los demás espíritus. La paridad no es cierta; mas por ahora, al hablar en general de un espíritu puro, comprenderé también a las almas separadas de sus cuerpos.

222. ¿Qué entendemos por sentir? Esta palabra puede significar dos cosas: 1.^a, recibir una impresión por medio de órganos corpóreos; 2.^a, experimentar simplemente la impresión independientemente del órgano corpóreo. Por ejemplo: veo un objeto; aquí hay la afección que llamo *ver*, y el mecanismo con que el objeto transmite la luz a la retina, y ésta una determinada impresión al cerebro. Éstas son cosas muy diferentes: la primera es un hecho de mi espíritu, la segunda una modificación corpórea.

223. Es claro que si por sentir entendemos recibir la impresión de un órgano corpóreo, el espíritu que no tenga cuerpo no podrá sentir; pero si sólo entendemos la afección considerada subjetivamente, prescindiendo del medio por el cual se produce o se comunica, entonces la cuestión se traslada a otro terreno, y para resolverla afirmativa o negativamente, de nada sirve la existencia o no existencia de los cuerpos.

224. En este caso la cuestión es la siguiente: ¿Un espíritu puro puede tener esas representaciones y afecciones de varias clases que llamamos sensibles?

Desde luego salta a los ojos que la simplicidad no se opone a la facultad sensitiva: nuestra alma siente, sin embargo, de que es simple. En el ejercicio de las facultades sensitivas la ayuda el cuerpo; pero este auxilio es instrumental, y no de tal manera que sienta *por el cuerpo*, como el que ejerce una acción por medio de un instrumento: quien siente es el alma misma; y la acción instrumental del cuerpo se reduce a poner ciertas condiciones, de las cuales resulta la sensación, por influjo físico u ocasional. Luego la simplicidad de un espíritu puro nada prueba contra la posibilidad de las facultades sensitivas; semejante argumento probaría demasiado, y, por consiguiente, no prueba nada.

225. De esto se infiere que no hay ninguna repugnancia *intrínseca* en que Dios comunique a un

espíritu puro facultades sensitivas, ya sean de representación, como esas en que se nos ofrece el mundo corpóreo; ya sean puramente subjetivas, como las de placer o de dolor.

226. Aunque estas funciones en el orden actual dependan de ciertas condiciones a que están sujetos los cuerpos, no obstante, consideradas en sí, en cuanto son una modificación del alma, no presentan ninguna relación esencial con el mundo corpóreo. Parece, pues, que sería contrario a los principios de una sana filosofía el decir que el alma separada del cuerpo no puede experimentar afecciones semejantes a las que siente mientras se halla en esta vida. Si esto no repugna al alma separada, ¿por qué repugnaría a otros espíritus?

Las facultades sensitivas son una especie de percepción de un orden inferior; aunque las veamos en seres unidas a cuerpos, no son ejercidas inmediatamente por un órgano corpóreo; lejos de repugnar a la simplicidad, la exigen, y por esta razón hemos visto ya que la materia es incapaz de sentir (lib. 2.º, cap. II). Graves filósofos son de parecer que la causalidad de los cuerpos con respecto a las sensaciones es meramente ocasional; y esta opinión estriba en la dificultad de explicar cómo un ser compuesto puede producir afecciones de ninguna clase en un ser simple. Lejos, pues, de que haya ninguna repugnancia entre la simplicidad y las facultades sensitivas, hay un enlace necesario; ningún ser compuesto puede ser sensitivo.

227. Quizás se pudiera creer que no queda ya ninguna duda con respecto a la posibilidad de la sensación independientemente de los órganos corpóreos, y que para decir lo contrario sería preciso sostener que Dios no puede producir por sí mismo lo que produce por medio de las causas segundas. Las observaciones hechas hasta aquí parecen agotar la cuestión; pero reflexionando más sobre ella echaremos de ver que está poco menos que intacta.

Conviene no perder de vista que aquí nos ceñimos a examinar la posibilidad de las facultades sensitivas, comparándola con un solo atributo de los seres, la simplicidad. Esto limita sobremanera la cuestión, haciendo que no se la pueda resolver sino bajo un aspecto. La simplicidad es una propiedad negativa; con decir que una cosa es simple le negamos las partes, pero no afirmamos ninguna de sus propiedades: decimos lo que no es, mas no lo que es. De esto se infiere que, al sostener que las facultades sensitivas no repugnan intrínsecamente a un espíritu puro, debemos restringir la proposición; y nos expresaríamos con más exactitud si en vez de decir: «Las facultades sensitivas no repugnan a un espíritu puro», dijésemos: «Las facultades sensitivas no repugnan a *la simplicidad* de un espíritu puro.»

228. Esta última observación presenta en mi juicio la cuestión en su verdadero punto de vista; lo demás es confundir las ideas y resolver problemas sin los datos suficientes. En efecto: ¿quién sabe si

la repugnancia que no se halla entre la sensibilidad y la simplicidad, se hallará entre la sensibilidad y algún atributo que nosotros no conocemos? Este argumento no vale para el alma humana, de la cual sabemos que es capaz de sentir; pero vale para los demás espíritus, de los cuales ni conocemos la esencia, ni tampoco hemos experimentado cuál es el carácter de sus facultades perceptivas.

229. Uno de los caracteres distintivos de la percepción sensitiva es la referencia a objetos individuales, y esto, no en lo tocante a la esencia de ellos, sino en cuanto están en cierta disposición, cuyas variedades no afectan a su íntima naturaleza. La misma extensión, que por instinto y por reflexión objetivamos, es más bien un resultado de las relaciones de los seres que entran en el compuesto extenso, que no los seres mismos. Esto manifiesta que las facultades sensitivas son el último grado en el orden de la percepción, pues que sus funciones se limitan a indicar al ser que las posee cierta disposición de los objetos externos, sin enseñarle nada sobre la naturaleza de los mismos. Como los espíritus puros están en un grado más alto en la escala de los seres perceptivos, y uno de los caracteres de la inteligencia es el penetrar en la íntima naturaleza de las cosas, podría muy bien suceder que a inteligencias más elevadas que la nuestra les repugnase la facultad sensitiva, no por razón de la simplicidad, sino por el género de su percepción.

230. Esta conjetura la podemos fundar en una razón de analogía, por lo que sucede en nosotros mismos. Las representaciones sensibles son con frecuencia útiles auxiliares para la percepción puramente intelectual; pero tampoco cabe duda que otras veces nos embarazan y confunden. Cualquiera habrá podido experimentar que, en las meditaciones sobre objetos muy abstractos, las representaciones sensibles son una especie de rémora de la inteligencia, de la cual quisiéramos deshacernos por algunos instantes, si esto fuera dable a nuestra flaqueza. Las representaciones sensibles se parecen en tales casos a sombras que se atraviesan entre el ojo intelectual y el objeto; la necesidad de estarlas removiendo de continuo retarda y debilita la percepción. Nos proponemos, por ejemplo, pensar en la causalidad: es claro que en esta idea tomada en abstracto no debe ni puede entrar ninguna representación sensible, y, no obstante, por más que nos esforcemos, la representación nos ocurre: ora será la misma palabra *causalidad*, escrita o hablada; ora la imagen de un hombre que ejecute alguna cosa; ora la de otro agente cualquiera; pero nunca podremos deshacernos de toda representación sensible. El entendimiento se ve precisado a decirse de continuo a sí propio: «No es esto la idea de causalidad; esto es una imagen, una comparación, una expresión», defendiéndose sin cesar de ilusiones que le harían confundir lo particular con lo universal, lo contingente con lo necesario, la apariencia con la realidad.

231. De lo dicho debemos inferir que la repugnancia de las facultades sensitivas a la naturaleza de un espíritu puro podría muy bien dimanar del carácter de su misma inteligencia, la cual, a causa de su perfección, no consintiese esa dualidad perceptiva que experimentamos en nosotros. El objeto del entendimiento es la esencia de la cosa, *quidditas*, como se expresaban los escolásticos; y las representaciones sensibles nada nos dicen sobre esta esencia. Nos ofrecen un aspecto de las cosas, y aun éste se halla limitado a la percepción de la extensión; pues en lo tocante a las demás sensaciones, más bien experimentamos un hecho subjetivo que el instinto y la razón nos hacen atribuir a causas externas, que no percibimos la disposición misma de los objetos.

232. Esta última observación me sugiere otra que puede apoyar la conjetura de que, en elevándose la inteligencia a cierto grado, es incompatible con las facultades sensitivas. En las sensaciones podemos notar que nada nos dirían, ni aun sobre ese aspecto o disposición del mundo externo, si no tuvieran por base la extensión. ¿A qué se reduce el mundo corpóreo si le suponemos inextenso? Habiendo, pues, demostrado (cap. II) que la extensión, aunque base de algunas sensaciones, no es objeto directo e inmediato de la sensación, resulta que lo único que en las facultades sensitivas nos hace percibir algo sobre la realidad de los objetos no es propiamente sensible. Luego, si el carácter de la percepción intelectual es el conocer la realidad del objeto, cuan-

to más se eleve la inteligencia, más distante se hallará de la sensación, pudiendo llegar caso en que las facultades intelectuales y las sensitivas sean incompatibles en un mismo sujeto.

233. Comprenderemos mejor la fuerza de la observación que precede echando una ojeada sobre la escala de los seres y notando lo que sucede a medida que son más perfectos.

El aislamiento en un ser indica imperfección; la más ínfima idea que de un objeto nos formamos es cuando le concebimos limitado absolutamente a su existencia, sin ninguna actividad interna ni externa, completamente inerte. Así nos figuramos una piedra: tiene su existencia con su forma determinada; es lo que ha sido hecha, y nada más; conserva la forma que le han dado, pero no encierra ninguna actividad para comunicarse con otros seres; no tiene ninguna conciencia de lo que es; en todas sus relaciones está completamente pasiva; recibe, pero no da ni puede dar.

234. A medida que los seres se levantan en la escala de la perfección cesa el aislamiento; con las propiedades pasivas se combinan las activas; tales concebimos los agentes corpóreos, que, si bien no llegan aún a la categoría de *vivientes*, toman ya una parte activa en la producción de los fenómenos que salen del laboratorio de la naturaleza. En estos seres, a más de lo que tienen, encontramos lo que pueden; sus relaciones con los otros son muchas y variadas;

su existencia no se limita a su propio círculo: se dilata, comunicándose en cierto modo a lo demás.

235. Al entrar en el orden de los seres orgánicos ya nos hallamos con una naturaleza más expansiva: la vida es una continua expansión. El ser viviente se extiende en algún modo al tiempo en que habrá cesado de existir, encerrando en sí mismo los gérmenes reproductivos; no sólo es para sí propio, sino también para los otros; en su pequeñez no es más que un imperceptible eslabón de la inmensa cadena de la naturaleza, pero este eslabón vibra, por decirlo así, y sus vibraciones se propagan hasta los confines más remotos.

236. Cuando la vida se eleva hasta la sensación se extiende todavía más; el que siente encierra en algún modo el universo; con la conciencia de lo que experimenta se pone en nuevas relaciones con todo cuanto obra sobre él. La percepción es inmanente, esto es, reside en el mismo sujeto; pero con la subjetividad se combina la objetividad, por la cual el universo viene a reflejarse en un punto. Entonces el ser no existe sólo en sí mismo: es en algún modo las demás cosas, verificándose aquel dicho de los escolásticos, tan lleno de profundo sentido: «Lo que conoce es la cosa conocida.» En las sensaciones hay cierto orden: son tanto más perfectas cuanto menos subjetivas; las más nobles son las que nos ponen en comunicación con los objetos considerados en sí; las que no se limitan a la experiencia de lo que los

objetos nos causan, sino al conocimiento de lo que son.

237. Hay para la objetividad de las sensaciones una base, que es la extensión, y ésta ya no es directa e inmediatamente sentida; lo único que nos traslada, por decirlo así, a lo exterior ya no es propiamente sentido. La extensión, que ya nos enseña algo sobre la realidad de los seres, en lo tocante a cierta disposición de ellos entre sí es más bien objeto de la inteligencia que de una facultad sensitiva; la sensación acaba y la ciencia nace. Y la ciencia no se limita a lo que aparece de los objetos, sino a lo que hay en los mismos; el entendimiento no se detiene en lo subjetivo, pasa a lo objetivo, y cuando no puede alcanzar la realidad se dilata por las regiones de la posibilidad.

238. De esta ojeada que acabamos de echar sobre la escala de los seres resulta que la perfección de éstos es proporcional a su expansión; que a medida que son más perfectos salen más de la esfera propia y penetran en la ajena. De aquí es que la percepción, cuanto más alta, es menos subjetiva: el más ínfimo grado, cual es la sensación, se limita a lo experimentado por el sujeto percipiente; el más alto grado, la inteligencia, prescinde de lo experimentado y se ocupa de lo real, como de su propio objeto.

239. Debemos inferir de lo dicho que, si pudiéramos conocer la naturaleza íntima de los espíritus puros, quizás encontraríamos que las facultades

sensitivas son de todo punto incompatibles con la elevación de su inteligencia, y que las analogías que fundamos en el carácter de nuestras percepciones no sirven de nada, refiriéndonos a un modo de entender más perfecto que el nuestro. Como quiera, es preciso convenir en que la cuestión estaría resuelta de un modo muy incompleto si la hubiésemos limitado al solo aspecto de la simplicidad, y que las consideraciones sobre el carácter de la inteligencia deben hacernos cautos para no afirmar como posible lo que quizás veríamos imposible si conociésemos mejor la naturaleza de las cosas.

240. Hasta aquí he hablado refiriéndome a la *posibilidad intrínseca* de las cosas. ¿Qué pensaremos de la realidad? Ésta es una cuestión de hecho que sólo puede resolverse con datos suministrados por la experiencia, y estos datos nos faltan, porque no estamos en inmediata comunicación ni con las almas separadas ni con los espíritus puros.

241. Si quisiéramos buscar alguna razón para negar al alma todas las facultades sensitivas, tan pronto como esté separada del cuerpo, e igualmente a todos los espíritus puros, podríamos encontrarla, más bien que en la esencia de las cosas, en consideraciones sobre el fin a que estas facultades se destinan. El alma, mientras está unida al cuerpo, preside a una organización sometida a las leyes generales del universo corpóreo. Para ejercer sus funciones de la manera conveniente es necesario que esté en incesante co-

municación con su propio cuerpo y con los que le rodean, teniendo la intuición sensible de las relaciones corpóreas, siendo avisada por el dolor de cualquier desorden que en su cuerpo ocurra y guiándose por el sentimiento del placer, como por un instinto que, dirigido y templado por la razón, puede indicarle lo provechoso o lo necesario. Cuando el alma no está unida al cuerpo no hay motivo para que tenga ninguna de esas afecciones, no habiéndolas menester para dirigirse en sus actos, y como esta razón militaría con respecto a todos los espíritus puros, se puede conjeturar la causa de la diferencia que debiera haber entre el estado de nuestra alma en esta vida y el de los seres espirituales no unidos a ningún cuerpo.

242. Este argumento, tomado del fin de las cosas, no puede considerarse como una prueba; no tiene más valor que el de una conjetura, porque, no sabiendo hasta qué punto el alma separada y los espíritus puros podrán estar en relaciones con algunos cuerpos, ignoramos también si estas afecciones sensibles podrían serles necesarias o útiles para fines que están fuera de nuestro alcance. Además, aun suponiendo que ni el alma separada ni los espíritus puros no tuviesen relación alguna con ningún cuerpo, tampoco podríamos afirmar con entera seguridad que las afecciones sensibles les fuesen inútiles; por el contrario, en cuanto nosotros podemos alcanzar, parece que despojar al alma de su imaginación y de sus sentimientos es quitarle dos bellísimas facultades que, a más de auxiliar su entendimiento,

son un móvil poderoso en muchos de sus actos.

Tenemos alguna dificultad en formarnos idea del dolor ni del placer sino mediando afecciones de sentimiento. En la voluntad del orden puramente intelectual concebimos el querer o el no querer, actos de relación simplicísima, que no nos significan afección placentera o ingrata. Muchas veces nos acontece querer una cosa y, no obstante, experimentar gran disgusto en ella, y, por el contrario, nos sucede muy a menudo que sentimos un placer en aquello que no queremos. Luego el querer y el no querer, por sí solos, y mientras estamos en esta vida, no implican placer o disgusto, son independientes de estas afecciones y pueden estar en oposición con ellas.

243. Se podría observar que esta discordancia proviene de que las facultades sensibles se hallan en desacuerdo con las intelectuales; esto, aunque sea mucha verdad, no se opone a lo que estamos diciendo. Siempre es indudable que la voluntad del orden intelectual, cuando está en oposición con las afecciones sensibles, no envuelve placer, ni destruye el disgusto; triunfa, es verdad, en fuerza de su libre albedrío, pero su triunfo se parece al de un dueño que, obligado a recabar obediencia con prescripciones severas, experimenta disgusto, al propio tiempo que consigue la ejecución de sus mandatos. ¿Quién sabe, pues, si la voluntad, aun después de esta vida, andará acompañada de afecciones semejantes a las que ahora siente, bien que depuradas de la parte grosera que mezcla en las mismas el cuerpo que agrava el alma? No

parece que haya en esto ninguna repugnancia intrínseca; y si las cuestiones filosóficas pudiesen resolverse por sentimiento, me atrevería a conjeturar que ese bello conjunto de facultades que llamamos *co-razón* no desciende al sepulcro, sino que vuela con el alma a las regiones inmortales.

244. Tocante a la imaginación, a esa facultad misteriosa que, a más de representarnos el mundo real, posee una fecundidad inagotable para crearse otros nuevos, desplegando a los ojos del alma ricos y esplendentes panoramas, tampoco parece que pudiera desdorar a un alma separada del cuerpo. Las inefables armonías que hemos de suponer en la naturaleza, ¿por qué no podrían ser percibidas de un modo sensible? Guardémonos de aventurar proposiciones sobre arcanos que nos son desconocidos; pero guardémonos también de señalar lindes a la Omnipotencia, llamando imposible lo que a los ojos de una sana filosofía está en el orden de la posibilidad.

CAPÍTULO XXXII

Posibilidad de la penetración de los cuerpos

SUMARIO. — Contingencia de sus relaciones. Observaciones sobre el significado de la palabra impenetrabilidad. Penetración geométrica. Penetración física. Posibilidad intrínseca de la penetración física.

245. Cuanto más se medita sobre el mundo corpóreo más se descubre la contingencia de muchas de sus relaciones, y, por consiguiente, la necesidad de recurrir a una causa superior que las haya establecido. Hasta las propiedades que nos parecen más absolutas dejan de serlo cuando se las somete al examen de la razón. ¿Qué cosa más necesaria que la impenetrabilidad? Y, sin embargo, desde el momento que se la analiza severamente, se la encuentra reducida a un hecho de experiencia, que no se funda en la íntima naturaleza de los objetos y que por lo mismo puede existir o dejar de existir, sin ninguna contradicción.

246. La impenetrabilidad es aquella propiedad de los cuerpos por la cual no pueden estar juntos en un mismo lugar. Para todos los que no hacen del es-

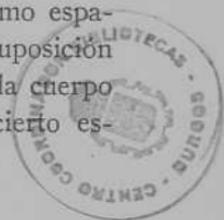
pacio puro una realidad independiente de los cuerpos, esta definición no significa nada, pues que si el lugar, como espacio puro, no es nada, hablar de un *lugar mismo*, con abstracción de los cuerpos, es hablar de nada. Luego la impenetrabilidad no puede ser otra cosa que cierta relación, o de los cuerpos o de las ideas.

247. Ante todo conviene distinguir entre el orden real y el puramente ideal. La impenetrabilidad puede considerarse de dos especies: física y geométrica. La física es la que vemos en la naturaleza; la geométrica es la que se halla en nuestras ideas. Dos globos de metal no pueden estar en un mismo lugar; he aquí la impenetrabilidad física. Las ideas de dos globos nos ofrecen dos extensiones que se excluyen recíprocamente en la representación sensible; he aquí la impenetrabilidad geométrica. Cuando imaginamos que los dos globos coinciden perfectamente, ya no hay dos, sino uno solo; cuando imaginamos que un globo ocupa una parte del otro, resulta una figura nueva, o bien el uno es considerado como una porción del otro y, por consiguiente, está contenido en su idea: así se ve en el caso en que el menor se mete dentro del mayor. En ambos supuestos se consideran los globos penetrándose en todo o en parte, pero esta penetración no es más que la designación de ciertas partes en el uno, considerado como un puro espacio, en las que se coloca el otro, considerado también como un puro espacio. La impenetrabilidad geométrica no existe sino cuando los dos objetos se su-

ponen separados y sólo en cuanto están separados; en cuyo caso la impenetrabilidad es absolutamente necesaria, pues la penetración equivaldría a poner confundido lo que se supone separado, esto es, se afirmaría la separación y la no separación, lo que es contradictorio. Luego la impenetrabilidad geométrica nada prueba en favor de la impenetrabilidad física, pues que existe en el solo caso de que esté presupuesta, es decir, que se la exija so pena de incurrir en contradicción. Es evidente que lo mismo se verificaría en la realidad; pues que si suponemos dos cuerpos separados, no pueden compenetrarse mientras estén separados, sin que se caiga en una contradicción manifiesta. En este punto el orden ideal nada nos enseña sobre el real.

248. ¿La compenetración puede existir en la realidad? ¿Un globo de metal, por ejemplo, podría entrar dentro de otro globo de metal, como hacemos entrar uno dentro del otro dos globos geométricos? Claro es que no se trata del orden regular, que desmiente suposiciones semejantes, sino de la misma esencia de las cosas. En este supuesto afirmo que no hay ninguna contradicción en hacer los cuerpos penetrables, y que el análisis de esta materia enseña que la impenetrabilidad de los cuerpos nada tiene de esencial.

Ya hemos visto que la idea de lugar como espacio puro es una abstracción; luego es una suposición enteramente imaginaria aquella en que a cada cuerpo le damos cierta extensión para llenar un cierto es-



pacio, de tal manera que no pueda menos de llenarle y no le sea dable a un mismo tiempo admitir otro en un mismo lugar. La situación de los cuerpos, en general, es el conjunto de sus relaciones; la extensión particular de cada cuerpo no es más que un conjunto de las relaciones de sus partes entre sí, hasta llegar o a puntos inextensos o de una pequeñez infinita, a la cual podemos aproximarnos por una división infinita.

El conjunto de las relaciones de seres indivisibles o infinitésimos constituye lo que llamamos extensión y espacio, y todo cuanto se comprende en el vasto campo que se nos ofrece en la representación sensible. ¿Quién nos ha dicho que estas relaciones no son variables? ¿Nuestra experiencia es acaso el límite de la naturaleza de las cosas? Es evidente que no. El universo no se ha calcado sobre nuestra experiencia, sino que nuestra experiencia ha dimanado de él; decir que no hay ni puede haber nada sino lo que la misma nos atestigua es hacer a nuestro yo el tipo del universo, es afirmar que sus leyes están radicadas en nosotros y son emanaciones de nuestro ser: orgullo necio para ese átomo imperceptible que se presenta por algunos instantes en el inmenso teatro de la naturaleza y luego desaparece; orgullo necio para ese espíritu que, a pesar del grandor de su capacidad, siente su impotencia para abstraerse a esas leyes, a esos fenómenos, que, según la monstruosa suposición, debieran ser obra de él mismo.

CAPÍTULO XXXIII

Un triunfo de la religión en el terreno de la filosofía

SUMARIO. — Solución de algunas dificultades que se objetan al augusto misterio de la Eucaristía. Consecuencia importante.

249. Del análisis que acabo de hacer en los capítulos precedentes resulta que en los objetos extensos hay dos cosas: multiplicidad y continuidad. La primera es absolutamente necesaria, si ha de haber extensión: en ésta entran partes distintas, y lo distinto no puede ser idéntico sin contradicción manifiesta; la continuidad representada en la impresión sensible no es esencial a las cosas extensas, porque no es más que el resultado de un conjunto de relaciones, inseparables en el orden actual de la sensibilidad, mas no absolutamente necesarias en el orden de la realidad. La filosofía trascendental, elevándose sobre las representaciones sensibles, saliendo de los fenómenos y entrando en la contemplación de los seres en sí mismos, no descubre en ninguna parte la necesidad de dichas relaciones, y se ve precisada a

considerarlas como simples hechos, que podrían dejar de ser, sin ninguna contradicción. De esta suerte se salva la correspondencia del fenómeno con la realidad y se armoniza el mundo interno con el externo; mas no se trasladan a éste todas las condiciones subjetivas de aquél de tal manera que lo necesario para nuestras representaciones lo sea también en sí y con necesidad absoluta.

250. Al llegar a este punto de la filosofía trascendental, el espíritu se halla como situado en una cúspide elevada, desde la cual descubriese nuevos mundos, y grato es decirlo y consolador el experimentarlo: entre esos mundos se descubre una nueva prueba en favor de la divinidad de la Religión católica, y se recibe una lección muy saludable para no entregarse a los devaneos de una filosofía insensata, que cree divisar contradicciones dondequiera que se le ofrecen sombras augustas.

251. Hay en la Religión católica un misterio que la Iglesia celebra con ceremonias augustas y que el cristiano adora con fe y con amor. El incrédulo ha visto el tabernáculo sacrosanto, y, sonriéndose con desdén, ha dicho: «He aquí un monumento de superstición; he aquí al hombre adorando el absurdo.» No siendo ésta una obra teológica, sino filosófica, podría prescindir de responder a las objeciones de la incredulidad; pero la ocasión me parece tan oportuna para soltar dificultades levantadas por la superficialidad y la ligereza, que no puedo menos de

aprovecharla. El género de la obra me obliga a ser breve en esta discusión; pero la importancia del objeto reclama que no le pase por alto, mayormente cuando los autores católicos que han escrito de filosofía han solido también hacer algunas aclaraciones sobre esta materia, en los lugares que han creído más oportunos, y muy particularmente al tratar de la extensión.

252. El misterio de la Eucaristía es un hecho sobrenatural, incomprendible al débil hombre, inexplicable con palabras humanas; esto lo confiesan los católicos; esto lo reconoce la Iglesia. No se trata, pues, de señalar una razón filosófica para aclarar este arcano; ningún fiel será osado a llevar tan lejos su vanidad: se trata únicamente de saber si el misterio es absurdo en sí, esto es, intrínsecamente contradictorio; porque si tal fuera, el dogma no sería una verdad, sino un error: la omnipotencia divina no se extiende a lo absurdo. La cuestión está en si el hecho, sin embargo de estar fuera de las leyes de la naturaleza, es intrínsecamente posible, porque en tal caso la cuestión sale del terreno de la filosofía y entra en el de la crítica; el incrédulo, si admite la existencia de Dios, debe admitir su omnipotencia, y entonces no deberemos disputar sobre si Dios puede o no hacer este milagro, sino únicamente si lo ha hecho.

253. Las dificultades que se pueden objetar contra el augustísimo misterio de la Eucaristía se reducen

a lo siguiente: un cuerpo está sin las condiciones a que están sometidos los otros cuerpos; no produce ninguna de las impresiones sensibles que recibimos de los demás, y, por fin, se halla a un mismo tiempo en muchos lugares. Para soltar cumplidamente estas objeciones conviene fijar las ideas.

254. Las doctrinas expuestas en la teoría de la sensibilidad contenida en este volumen convencen de cuán falsamente se ha dicho que el misterio de la Eucaristía es imposible. Bajo las sagradas especies hay un cuerpo que no afecta nuestros sentidos: aquí encontramos un milagro, mas no una cosa imposible. He manifestado que no hay ninguna relación necesaria entre los cuerpos y nuestra sensibilidad; el enlace que ahora experimentamos no puede explicarse por ninguna propiedad intrínseca del espíritu y de los cuerpos; así es menester recurrir a una causa superior que libremente haya establecido dichas relaciones. La misma causa puede suspenderlas; luego bajo este punto de vista la cuestión está reducida a lo siguiente: ¿Puede la omnipotencia divina hacer que un cuerpo no nos produzca los fenómenos de la sensibilidad, suspendiéndose las leyes que Dios ha establecido libremente? Presentada la cuestión de esta manera, no es susceptible de dos soluciones: es necesario o resolverla afirmativamente o negar la omnipotencia.

255. Los que se propongan convencer de absurdo nuestro dogma deben probar lo siguiente:

1.º Que la sensibilidad pasiva es tan esencial a los cuerpos, que no la pueden perder sin que falte el principio de contradicción.

2.º Que las relaciones de nuestros órganos con los objetos son intrínsecamente inmutables.

3.º Que la transmisión de las impresiones del órgano a las facultades sensitivas del alma es también esencial y no puede faltar en ningún supuesto.

Si no se dan por verdaderas las proposiciones anteriores, caen todas las dificultades que se funden en los fenómenos de la sensibilidad. Con sólo faltar una de estas tres proposiciones, todas las dificultades tienen solución, porque es evidente que los fenómenos de la sensibilidad pueden alterarse por tres causas:

1.^a La ausencia de las disposiciones necesarias al cuerpo, para ser objeto de sensibilidad.

2.^a La interrupción de las relaciones ordinarias entre nuestros órganos y el cuerpo.

3.^a La falta de la transmisión de las impresiones de los órganos a las facultades sensitivas.

Es decir: que nos basta que una de las tres primeras proposiciones sea falsa para que el incrédulo no pueda dar un paso.

256. Quien acometiese la empresa de probar las tres proposiciones, no sólo podría estar seguro de no alcanzar su objeto, sino que con sólo intentarlo manifestaría que no ha meditado sobre los fenómenos de la sensibilidad, ni posee sobre estas materias más filosofía que las nociones del vulgo. No es necesario ser filósofo, basta haber adquirido una ligera instruc-

ción filosófica, para saber que una empresa semejante supone completa ignorancia de la historia de la filosofía. Como quiera, no necesito insistir sobre este punto, porque tengo ya largamente ventiladas estas cuestiones en los dos libros de que se compone el tomo presente.

257. La solución anterior podría bastar para desvanecer satisfactoriamente la dificultad fundada en el modo particular con que un cuerpo está sin las condiciones de extensión a que vemos sometidos los otros; porque desde el momento que se supone suspendida la correspondencia de un cuerpo con nuestros sentidos, como éstos son el único conducto que nos informa de lo que pasa en lo exterior, no podemos afirmar que se verifique ningún absurdo en cosa de que no tenemos experiencia. Para percibir la extensión necesitamos sentirla; luego no podemos decir nada relativo a la extensión sobre un objeto que no sentimos. Pero, aunque esta respuesta podría atajar el curso de las objeciones, no quiero limitarme a ella.

258. ¿Qué es la extensión? En la realidad es un conjunto de relaciones de los seres que entran en la composición de lo extenso. Estas relaciones no son intrínsecamente necesarias, como llevo manifestado; luego Dios puede alterarlas. Resulta de esto que la cuestión viene a parar al mismo punto que la anterior: ¿Puede la omnipotencia divina suspender, o alterar, o quitar del todo, relaciones que no sean

necesarias con necesidad intrínseca? Es evidente que sí. La dificultad, pues, no está en lo que ha podido ser, sino en lo que es: otra vez nos hallamos fuera del terreno de la filosofía, en el campo de los hechos, o sea en el examen de los motivos de credibilidad.

259. El otro argumento, sobre hallarse un cuerpo a un mismo tiempo en muchos lugares, aunque en apariencia más fuerte, se reduce en el fondo a lo mismo que el anterior. Estar en un lugar tal como lo entendemos ahora es hallarse con la extensión propia, en la forma ordinaria, y con las relaciones ordinarias también, con respecto a la extensión de otros cuerpos. Si se supone un cuerpo con la extensión sometida a otras condiciones, sin la relación ordinaria a la extensión de los demás, falta el supuesto en que hacemos estribar la imposibilidad de estar un cuerpo a un mismo tiempo en muchos lugares; luego, habiendo probado que la omnipotencia divina puede alterar y hasta quitar estas relaciones, no hay ninguna contradicción en que falte lo que de ellas debía resultar.

260. Y he aquí cómo las distinciones de los escolásticos entre las dos clases de extensión: *in ordine ad se*, *et in ordine ad locum*, y la manera cuantitativa y la sacramental, que a los ojos de una filosofía ligera podían parecer sutilezas vanas, excogitadas para eludir la dificultad, eran observaciones profundas que el análisis de la realidad y del fenómeno en el orden sensible vienen a confirmar. Y no quiero decir con esto que, al darse en las escuelas las distinciones

expresadas, se comprendiera siempre perfectamente toda la verdad, toda la delicadeza filosófica que ellas encerraban, ni que se las acompañase de todo el examen analítico de que eran susceptibles; prescindo ahora del mérito de los hombres, y miro únicamente al fondo de las cosas; pero cuanto menor se quisiera suponer la inteligencia filosófica en los que las empleaban, tanto más admirable se nos presenta esa augusta religión que inspira a sus defensores pensamientos fecundos que los siglos venideros pueden desarrollar. Las escuelas filosóficas disputaban vivamente sobre la extensión, sobre los accidentes, sobre las facultades sensitivas; el dogma católico enseñaba una verdad contraria a todas las apariencias: esto equivalía a estimular para que se examinase más profundamente la distancia del fenómeno a la realidad, la diferencia entre lo contingente y lo necesario: el augusto misterio pesaba sobre la filosofía suscitando cuestiones que probablemente no se hubieran ofrecido jamás al entendimiento del hombre.

261. Con profunda verdad dijo Bacon de Verulamio que poca filosofía aparta de la religión y que mucha filosofía conduce a ella; un estudio detenido de las dificultades que se objetan al cristianismo manifiesta una verdad que, además, está confirmada por la historia de diez y ocho siglos: las dificultades contra la Religión católica, cuando se presentan muy graves, lejos de probar nada contra ella, encierran alguna prueba que la confirma más y más; el secreto para que esta prueba se manifieste es esforzar la dificul-

tad misma y examinarla profundamente bajo todos sus aspectos. El pecado original es un misterio, pero este misterio explica el mundo entero; la Encarnación es un misterio, pero este misterio explica las tradiciones del humano linaje; la fe está llena de misterios, pero esta fe satisface una de las más grandes necesidades de la razón; la historia de la creación es un misterio, pero este misterio esclarece el caos, alumbraba el mundo, descifra la historia de la humanidad; todo el cristianismo es un conjunto de misterios, pero esos misterios se enlazan, por ocultos senderos, con todo lo que hay de profundo, de grande, de sublime, de bello, de tierno en el cielo y en la tierra; se enlazan con el individuo, con la familia, con la sociedad, con Dios, con el entendimiento, con el corazón, con las lenguas, con la ciencia, con el arte. El investigador que no se acuerda de la religión, y que tal vez busca medios para combatirla, la encuentra en la entrada y en la salida de los caminos misteriosos, junto a la cuna del niño, como al umbral de los sepulcros, en el tiempo como en la eternidad, explicándolo todo con una palabra, arrostrando impasible los despropósitos de la ignorancia y los sarcasmos del incrédulo, y esperando tranquila que el curso de los siglos venga a dar la razón al que para tenerla no necesitaba que los siglos comenzaran a correr.

CAPÍTULO XXXIV

Conclusión y resumen

SUMARIO. — Observaciones sobre la idea de la extensión. Su carácter, origen y aplicaciones. Propositiones en que se resume la doctrina contenida en este tomo.

262. Antes de comenzar el tratado sobre las ideas fijémonos todavía algunos momentos en el origen y carácter de las que tenemos sobre la extensión, lo cual contribuirá a que se eche de ver el fruto recogido en las investigaciones precedentes y nos preparará el camino para las sucesivas.

La fecundidad científica que tiene en nuestro espíritu esta idea prueba la distancia que va de la impresión sensible a la percepción intelectual. No sabemos, ni podemos saber, si esta idea, con todo su grandor y fecundidad, existía en nuestro espíritu antes de recibir la impresión sensible: si existía, no teníamos conciencia de ella; bajo este concepto, el decir que es una idea innata es aventurar una proposición sin prueba; pero no lo es el afirmar que hay dos órdenes de fenómenos internos totalmente distintos; que la sensación no ha podido producir la idea; que esta idea es inmensamente superior a la impresión externa y

aun a la intuición interna sensitiva; y que, por tanto, si no existía antes en el espíritu, tampoco ha podido nacer de la sensación, como un efecto de su causa.

263. Y henos aquí haciendo un tránsito importante del orden de las sensaciones al orden de las ideas; henos aquí descubriendo en nuestro espíritu un nuevo género de hechos. Poco importa que estos hechos preexistiesen a la impresión, o sean resultado de la presencia de la impresión. En el primer caso vemos en el espíritu un depósito de gérmenes que para desarrollarse sólo necesitaban el calor de la vida; en el segundo hallamos en el espíritu una fecundidad productiva de esos mismos gérmenes. En ambos encontramos un ser privilegiado en la naturaleza; un ser grande que de un golpe se eleva sobre la región de la materia y que, excitado por las impresiones exteriores, despierta para una vida que no cabe en este mismo mundo, que le acaba de despertar.

264. En este sentido, pues, hay ideas innatas, ideas que no han podido dimanar de las sensaciones. En este sentido todas las ideas generales y necesarias son innatas, porque ninguna de ellas ha podido dimanar de la sensación. Toda sensación no es más que un fenómeno, un hecho particular, contingente, incapaz, por lo mismo, de producir las ideas generales, las ideas de las relaciones necesarias de los seres. La vista o la representación imaginaria de un triángulo es un fenómeno contingente, que nada nos dice sobre las relaciones necesarias de los lados y de los ángulos

entre sí. Para llegar a percibir estas relaciones, esta necesidad, se requiere algo más; ese algo más, llamadle ideas innatas, fuerza, fecundidad, actividad del espíritu o como queráis: lo cierto es que existe, que no ha podido nacer de la sensación y que pertenece a un orden totalmente distinto de los fenómenos sensibles, inmensamente superior.

265. Después de tan dilatadas investigaciones sobre los fenómenos de la sensación hemos llegado por fin a encontrar una idea: la de la extensión; idea luminosa, fundamento de la geometría y de todas sus aplicaciones a las leyes de la naturaleza.

Parece, pues, que el espíritu humano, para todas sus relaciones con el mundo material, tiene una idea matriz: la de la extensión. Ésta, modificada de infinitas maneras, da origen a todas las ciencias que tienen por objeto la materia. En esa idea se liga todo lo material; de ella dimana todo conocimiento de lo material. Ella es una cosa pura, con sus relaciones necesarias, con sus ramificaciones necesarias también; es como una luz que ha sido dada al rey de la creación para conocer y admirar los prodigios de la naturaleza.

266. Esta asombrosa simplicidad en tan complicada multiplicidad la encontraremos también en otro orden de ideas, y de aquí inferiremos que todo el edificio de las ciencias, todos los conocimientos humanos, se fundan en un pequeño número de ideas matrices, quizás en dos solas. Son estas ideas, no representaciones sensibles, sino objeto de intuiciones puras; no

se pueden descomponer, pero se pueden aplicar a infinitas cosas; no se explican con palabras, como un conjunto que comprende varios conceptos: la palabra con respecto a ellas no ha de ser más que una especie de excitante con que un espíritu obra sobre otro espíritu, no para enseñarle una cosa, sino para hacerle concentrar en sí mismo, para que note que la tiene ya dentro de sí y aprenda en cierto modo lo que ya sabe.

Tratad de explicar la extensión: la idea, por la cual percibimos ese orden que no acertamos a expresar en palabras, pero sobre el que fundamos la experiencia sensible, y la ciencia geométrica, los términos os faltan: «Unas partes fuera de otras», decís; pero ¿qué son *partes*, y qué es dentro y fuera, si no tenéis la idea de extensión? Señalad una cosa extensa: haced que el espíritu a quien os dirigís se concentre y ejerza su acción generalizadora. ¿Este triángulo es ese cuadrilátero? No. ¿Son ambos extensos? Sí. ¿Esta superficie es ese volumen? No. ¿Son ambos extensos? Sí. ¿Todos los triángulos son diferentes de los cuadriláteros? Sí. ¿Todas las superficies, todos los volúmenes tienen extensión? Sí. ¿Cómo habéis pasado de un hecho a todos? ¿De lo contingente a lo necesario? ¿Habéis explicado lo que es la extensión? No. ¿Habéis explicado en qué convienen esas cosas diferentes entre sí? No. Lo que habéis hecho, pues, no ha sido más que excitar la actividad del espíritu, hacerle dirigir la atención hacia la idea general de extensión, y esta idea él la aplica a varias cosas diferentes y las encuentra que convienen; y las distintas modificaciones de ella las aplica a varias cosas que

convienen y las encuentra diferentes. No le habéis enseñado, pues, verdades geométricas; las habéis despertado en su espíritu: o preexistían en él o tenía la facultad de producirlas.

267. Recojamos ahora el resultado de las investigaciones hechas hasta aquí. No doy igual valor a todas las proposiciones que siguen: en los respectivos lugares llevo explicada mi opinión sobre ellas, pero considero útil el presentarlas en resumen, para facilitar la inteligencia y auxiliar la memoria.

1. Hay certeza inmediata de nuestras relaciones con seres distintos de nosotros.

2. Hay certeza de la existencia de un mundo externo.

3. El mundo externo no es más para nosotros que un ser extenso que nos afecta y que está sometido a leyes constantes que podemos determinar.

4. Tenemos idea de la extensión.

5. La idea de la extensión es excitada por las sensaciones, pero no se confunde con ellas.

6. La idea de la extensión es la idea matriz, fundamental, en todo lo relativo al conocimiento de los cuerpos.

7. La idea de la extensión no debe confundirse con la representación imaginaria de la extensión.

8. Un espacio extenso y que, sin embargo, no sea nada real es un absurdo.

9. El espacio no es nada real distinto de la extensión misma de los cuerpos.

10. Donde no hay cuerpos no hay distancias.

11. El movimiento es la mudanza de las situaciones de los cuerpos entre sí.

12. No hay vacío ni puede haberlo de ninguna clase.

13. La idea del espacio es la idea de la extensión en abstracto.

14. La imaginación de un espacio sin límites no es más que un esfuerzo de la imaginación, para seguir al entendimiento en la abstracción de la extensión. Nace también de la costumbre de ver por medios transparentes y de movernos por flúidos sin resistencia.

15. Como nosotros no sabemos de los cuerpos sino que son extensos y nos afectan, lo que reúne estas dos condiciones es para nosotros cuerpo.

16. Pero como no conocemos la esencia del cuerpo, no sabemos si puede existir un cuerpo sin extensión.

17. Tampoco sabemos a qué modificaciones puede estar sujeta la extensión de un cuerpo con respecto a otros.

18. Los elementos de que se componen los cuerpos nos son desconocidos.

19. La aproximación de unos cuerpos a otros, y por consiguiente la gravitación universal, parece ser un efecto necesario de sus relaciones actuales.

20. La necesidad de la aproximación no basta para explicar ni las leyes del movimiento, ni su principio, ni su continuación.

21. La idea del espacio no es una condición absolutamente necesaria para sentir.

22. La idea de la extensión tiene una objetividad real.

23. El tránsito de la subjetividad a la objetividad es, en lo tocante a la extensión, un hecho primitivo de nuestra naturaleza.

24. Luego los fenómenos corpóreos tienen una existencia real fuera de nosotros.

25. Luego del testimonio de los sentidos nace una verdadera certeza, no sólo fenomenal, sino también científica.

26. La razón al examinar la relación de la subjetividad con la objetividad en las sensaciones justifica con su examen el instinto de la naturaleza.

27. La geometría considera la extensión en abstracto, pero con certeza de que, cuando en la realidad se dé el postulado, resultarán las consecuencias, y que la aproximación del postulado dará consecuencias aproximadas.

28. A pesar de la certeza sobre la realidad de un mundo externo, no conocemos su esencia.

29. Ignoramos lo que es este mundo visto por un espíritu puro.

30. La intuición sensible a que se refiere nuestra geometría no constituye la esencia del conocimiento científico, y puede estar separada de él.

31. No es intrínsecamente imposible un cambio en las relaciones de los seres corpóreos entre sí y con nuestras facultades sensitivas.

ÍNDICE DEL TOMO SEGUNDO

LIBRO SEGUNDO

De las sensaciones

CAPÍTULO I

La sensación en sí misma

Qué es la sensación. Juicio que la acompaña. Escala de los seres sensibles. La sensibilidad y la inteligencia. Perfectibilidad de la sensación. Su límite. Una consecuencia importante contra un error de nuestra época. Lo que se comprende en la palabra sensación. Naturaleza de este fenómeno. Sensibilidad de los brutos. Nobleza de las facultades sensibles. La idea del yo aplicada a los seres sensitivos. La sensación y la conciencia directa. Representaciones y afecciones 5

CAPÍTULO II

La materia no puede sentir

Existencia de seres distintos de la materia. Para demostrar su insensibilidad no necesitamos conocer su esencia. Demostración. El alma de los brutos. Su naturaleza. Su destino. Su anonadamiento y su duración. Conjeturas sobre estas dos opiniones. 14

CAPÍTULO III

El sueño y la vigilia

- Estado de la cuestión. Opinión de Lamennais. Dónde se ha de fundar la distinción entre el sueño y la vigilia. Dos clases de hechos muy diferentes en el orden puramente interno. Sus caracteres. Aplicación 28

CAPÍTULO IV

Relación de las sensaciones con un mundo externo

- Estado de la cuestión. La naturaleza y la filosofía. Dos órdenes de fenómenos en el orden puramente interno. Sus diferencias. Resultado en favor de la existencia de un mundo externo. 34

CAPÍTULO V

Una hipótesis idealista

- Imposibilidad de explicar los fenómenos del mundo interno sin el externo. Dos consecuencias importantes 43

CAPÍTULO VI

Si la causa externa e inmediata de las sensaciones es una causa libre

- Una dificultad contra el testimonio de los sentidos. Solución fundada en la veracidad de Dios. Otra solución fundada en la misma naturaleza de los fenómenos. Relación de los objetos con nuestra sensibilidad. Su sujeción a leyes necesarias. Consecuencia en pro de un mundo externo 47

CAPÍTULO VII

Análisis de la objetividad de las sensaciones

- Qué son los cuerpos. Análisis de la idea de cuerpo. Su relación con las sensaciones. Diferencia entre la extensión y las demás calidades sensibles. Necesidad de la extensión para un mundo externo. 51

CAPÍTULO VIII

Sensación de la extensión

Es percibida por varios sentidos. Análisis de la extensión. Su multiplicidad. Su continuidad. Coexistencia incluida en la extensión 57

CAPÍTULO IX

Objetividad de la sensación de extensión

Es la única sensación que objetivamos. Ejemplo en que se van destruyendo todas las sensaciones. La extensión receptáculo de las sensaciones. La extensión es más bien percibida que sentida. Importancia de los seres sensitivos en el orden del universo. 63

CAPÍTULO X

Valor del tacto para objetivar las sensaciones

Opinión de los que miran el tacto como el sentido más seguro y hasta el único. Se responde a sus argumentos. Sensación doble. Peticion de principio. Ilusiones del tacto 72

CAPÍTULO XI

Inferioridad del tacto comparado con otros sentidos

Condillac. Extrañeza de su opinión. El tacto y la vista. Ejemplos en prueba de su inferioridad. El tacto y el oído. Aplicaciones 77

CAPÍTULO XII

Si la sola vista podría darnos idea de una superficie

Condillac. Se combate su opinión. Contradicción en que incurre. Pruebas en favor de la vista. El color y la extensión. Confesión de Condillac. Una consecuencia. 85

CAPÍTULO XIII

El ciego de Cheselden

Fenómenos que presentó. Observaciones sobre estos fenómenos. Equivocaciones que se padecerían. Razones en apoyo de esta conjetura. Observaciones contradictorias que se nos refieren. Qué prueban dichos fenómenos	96
--	----

CAPÍTULO XIV

Se examina si la vista puede darnos idea del volumen

Una razón concluyente fundada en la idea del sólido. Otras razones fundadas en la experiencia	103
---	-----

CAPÍTULO XV

La vista y el movimiento

Se explica cómo la vista puede dar idea del movimiento. Resumen de las doctrinas de los capítulos anteriores	109
--	-----

CAPÍTULO XVI

Posibilidad de otros sentidos

Un pasaje de Lamennais. Dificultades que suscita. Los cuerpos y las sensaciones. Posibilidad de un nuevo orden de sensaciones	116
---	-----

CAPÍTULO XVII

Existencia de nuevos sentidos

Explicación de la palabra sentir. Diferentes clases de impresiones sensibles. La sensación y el sentimiento. Sus semejanzas y diferencias	122
---	-----

CAPÍTULO XVIII

Solución definitiva de la dificultad de Lamennais

Se explica cómo un nuevo sentido no alteraría el orden de nuestras ideas. Ejemplo. Efectos de la música. Consecuencia. Resultado definitivo 129

LIBRO TERCERO

La extensión y el espacio

CAPÍTULO I

La extensión inseparable de la idea de cuerpo

Cómo se entiende esta inseparabilidad. Análisis. Una dificultad. Solución. Una réplica. Contestación. Una distinción de los teólogos. 133

CAPÍTULO II

Imperceptibilidad de la extensión como objeto directo e inmediato de las sensaciones

Explicación. La extensión considerada en nosotros es una idea y un hecho primario. 141

CAPÍTULO III

Fecundidad científica de la idea de extensión

Cuatro proposiciones. Es base de la geometría. De las ciencias naturales. Es necesaria para las medidas. Pruebas y ejemplos. Simplicidad de la idea de extensión 146

CAPÍTULO IV

Realidad de la extensión

Esta realidad es necesaria si no se quiere destruir la realidad del mundo externo. La realidad de la extensión y la geometría. 159

CAPÍTULO V

*La exactitud geométrica realizada
en la naturaleza*

- La realidad es geométrica. Pruebas. Examen de dos opiniones sobre la divisibilidad de la materia. El mismo resultado en ambos supuestos. 163

CAPÍTULO VI

Aclaraciones sobre la extensión

- La extensión y los cuerpos. Más aclaraciones sobre la inseparabilidad de estas dos ideas. Si conocemos la esencia de la extensión. 171

CAPÍTULO VII

Espacio-nada

- Importancia de las cuestiones sobre el espacio. Grandes dificultades. Se plantea la cuestión. En la nada no hay distancias. Razones contra los que las admiten, negando la realidad al espacio. 176

CAPÍTULO VIII

*Opinión de Descartes y de Leibniz
sobre el espacio*

- Doctrina de Descartes. Impugnación. Doctrina de Leibniz. Una observación sobre ella. 184

CAPÍTULO IX

*Opinión de los que atribuyen al espacio
una naturaleza distinta de los cuerpos*

- Insubsistencia de un argumento que se le objeta. Verdadera dificultad en contra 191

CAPÍTULO X

*Opinión de los que creen que el espacio
es la inmensidad de Dios*

- Doctrina de Clarke. Impugnación. Consecuencias peligrosas. Newton. Opinión de Leibniz. Una observación. 195

CAPÍTULO XI

Opinión de Fenelon

- Un pasaje notable. Una doctrina de los teólogos sobre las perfecciones de Dios. Se examina la doctrina de Fenelon. Es inadmisibile. Duda sobre el verdadero sentido de sus palabras 207

CAPÍTULO XII

Se explica en qué consiste el espacio

- Análisis de la generación de su idea. Algunas proposiciones en que se resume la doctrina. Incertidumbre inseparable de estas materias. 214

CAPÍTULO XIII

Nuevas dificultades

- La extensión y el lugar. Qué es el cambio de lugar. Un cuerpo solo no puede moverse. El movimiento es esencialmente relativo. Demostración *a priori* de la imposibilidad de ciertas figuras en un cuerpo solo. Una superficie geométrica perfecta. 221

CAPÍTULO XIV

Otra consecuencia importantísima

- Demostración *a priori* de la gravitación universal. No basta para explicar la existencia del movimiento ni su regularidad 227

CAPÍTULO XV

Ilusión de los puntos fijos en el espacio

Se examina la fijeza de los cuatro puntos cardinales. Todas las situaciones en un lugar son ideas relativas. Si Dios podría dar movimiento a un cuerpo solo. Explicación. El vacío. Opinión de Descartes y de Leibniz. Ventajas de hacer consistir la idea del espacio en la de extensión abstracta o generalizada. 231

CAPÍTULO XVI

Observaciones sobre la opinión de Kant

Doctrina de este filósofo. Confusión de ideas. No hizo el descubrimiento que él se figura. Pruebas. No debemos confundir la imaginación del espacio con su idea. Límites de estas dos cosas. Ejemplos. . 237

CAPÍTULO XVII

Inutilidad de la doctrina de Kant para resolver el problema de la posibilidad de la experiencia

Sus tendencias al idealismo. Da origen al sistema de Fichte. Kant en contradicción con algunos de sus discípulos en materia de idealismo. 248

CAPÍTULO XVIII

El problema de la experiencia sensible

En qué consiste el problema de la experiencia. Cinco problemas de la estética trascendental. Se resuelven los cuatro primeros. Se plantea el último. . 254

CAPÍTULO XIX

Consideraciones sobre la extensión abstraída de los fenómenos

La extensión no es ninguno de los seres que entran en la cosa extensa. Análisis de la extensión. Qué es la continuidad. Inutilidad de las definiciones

con que se acostumbra explicarla. La extensión fenomenal y la extensión geométrica. Conjeturas. Doctrina de Santo Tomás sobre las representaciones sensibles	259
--	-----

CAPÍTULO XX

Si hay magnitudes absolutas

Consideraciones sobre la fijeza de las medidas. Variedad de la visión. Ojos microscópicos. Inutilidad del tacto para la medida fija. Ejemplo. Acuerdo del arte y de la ciencia.	270
---	-----

CAPÍTULO XXI

Inteligibilidad pura del mundo extenso

La realidad y las apariencias. Qué es el mundo corpóreo a los ojos de un espíritu puro. Dos geometrías. La pura y la empírica. La geometría pura es separable de la sensible. Qué es la extensión despojada de toda forma sensible. Por qué se nos hace difícil el concebir la inteligibilidad pura del mundo corpóreo. Insuficiencia de la geometría. Necesidad de la metafísica. Insuficiencia de la filosofía que reduce al mundo a movimientos y figuras.	277
---	-----

CAPÍTULO XXII

La divisibilidad infinita

Argumentos en contra. El cuerpo matemático y el cuerpo natural. Insuficiencia de esta distinción para resolver la dificultad.	283
---	-----

CAPÍTULO XXIII

Los puntos inextensos

Dos argumentos en contra. Uno en pro fundado en consideraciones matemáticas. Réplica. Insubsistencia del que se funda en la paridad del número engendrado por la unidad.	288
--	-----

CAPÍTULO XXIV

Una conjetura sobre la noción trascendental de la extensión

Una equivocación que se padece en las investigaciones sobre los primeros elementos de la extensión. Se indica una conjetura sobre la verdadera naturaleza de la continuidad. Se explica si el mundo externo es tal como nosotros lo imaginamos. Acuerdo de la teoría con la realidad. Por qué se nos ha dado la intuición sensible 293

CAPÍTULO XXV

Armonía del orden real, fenomenal e ideal

Distinción entre la realidad y el fenómeno. Doctrina de las escuelas. Esencia y accidentes de los cuerpos. Paralelismo de los fenómenos con la realidad. Su relación constante. En qué consiste. Aplicaciones. 299

CAPÍTULO XXVI

Carácter de las relaciones del orden real con el fenomenal

Estas relaciones no son de necesidad intrínseca. Aplicaciones. Necesidad de distinguir entre el orden intelectual puro y el sensible 305

CAPÍTULO XXVII

Si todo ha de estar en algún lugar

Diferencia entre el ser y estar. No hay razón para que todo esté en algún lugar. Tres relaciones de un ser con los cuerpos. Consecuencias. Solución de varias cuestiones. Una equivocación de Kant. Doctrina de los teólogos. Consecuencia importante. 308

CAPÍTULO XXVIII

Contingencia de las relaciones corpóreas

El orden actual del universo no es intrínsecamente necesario. Aspecto y esencia de los seres. Consi-

deraciones sobre esta diferencia. Una observación sobre las ciencias naturales. 318

CAPÍTULO XXIX

Solución de dos dificultades

Dos partes de las ciencias naturales. Una física y otra geométrica. Cómo son verdaderas las ciencias físicas y qué condiciones han menester. Distancias contradictorias. Explicación. Un principio fundamental para el acuerdo de la geometría y la realidad. Postulados necesarios para geometría. Carácter de las ciencias ideales. 323

CAPÍTULO XXX

La sensibilidad pasiva

Qué es ser sentido. Dos significaciones. Lo simple no puede ser propiamente sentido. El mundo externo podría no ser sensible. Experiencia. Lo insensible podría hacerse sensible. Conjeturas 328

CAPÍTULO XXXI

Posibilidad de una mayor esfera en la sensibilidad activa

Estado de la cuestión. Su interés. Significado de las palabras espíritu puro. La sensibilidad y la simplicidad. Posibilidad intrínseca de la sensibilidad en un espíritu puro. Cómo puede entenderse. Nuevo aspecto de la cuestión. La sensibilidad y la inteligencia. Posibilidad de una repugnancia. Razones de analogía. Objeto del entendimiento. Carácter de las facultades sensitivas. Reseña de la escala de los seres. Consecuencia. Estado de la cuestión con respecto a la realidad. Conjeturas sobre las facultades perceptivas de las almas separadas y de los espíritus puros. Afecciones sensibles. Placer y dolor. Querer y no querer. Observaciones sobre la voluntad intelectual pura. La imaginación y la armonía del universo. 333

CAPÍTULO XXXII

Posibilidad de la penetración de los cuerpos

- Contingencia de sus relaciones. Observaciones sobre el significado de la palabra impenetrabilidad. Penetración geométrica. Penetración física. Posibilidad intrínseca de la penetración física 349

CAPÍTULO XXXIII

Un triunfo de la religión en el terreno de la filosofía

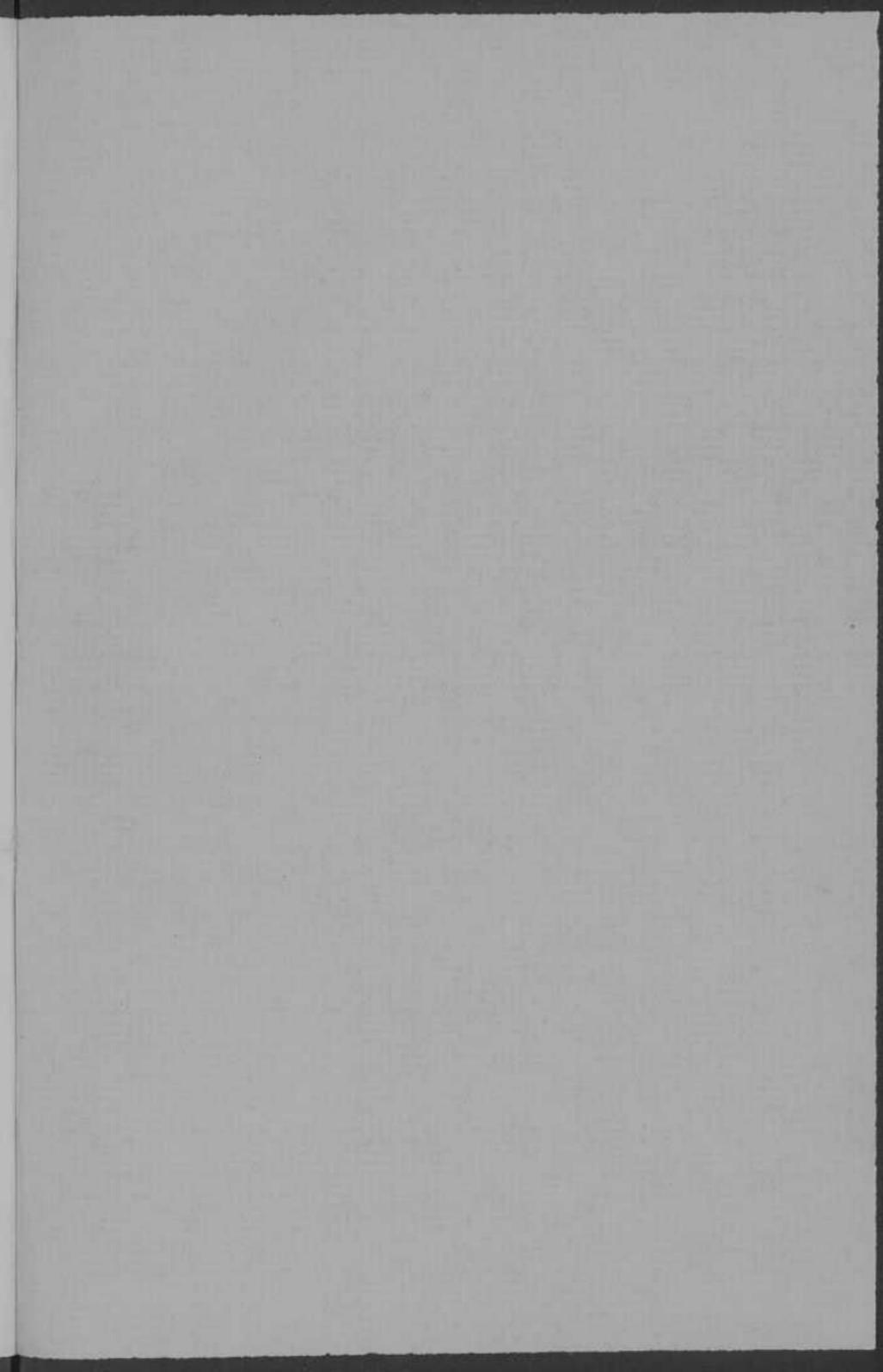
- Solución de algunas dificultades que se objetan al augusto misterio de la Eucaristía. Consecuencia importante. 353

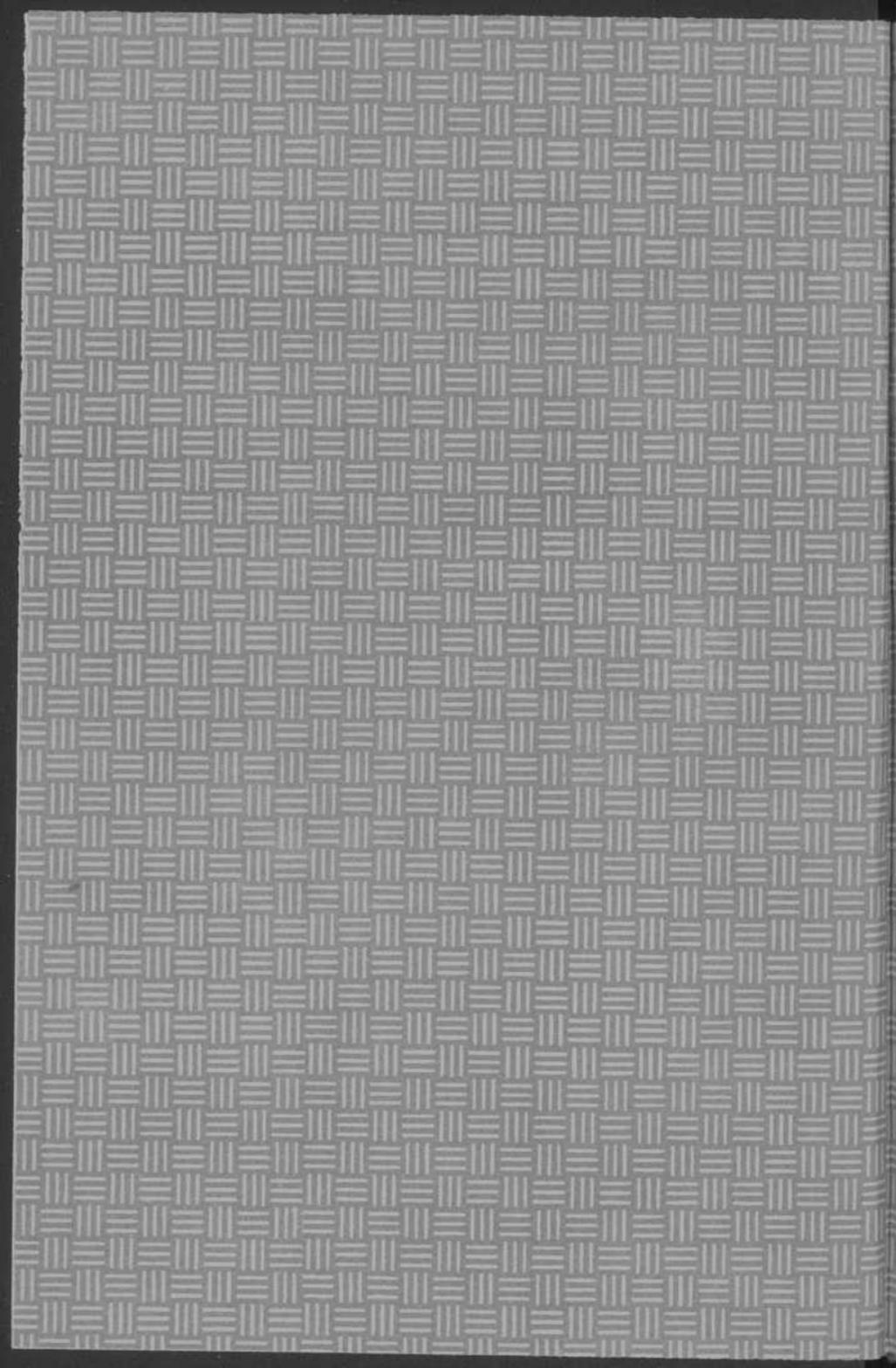
CAPÍTULO XXXIV

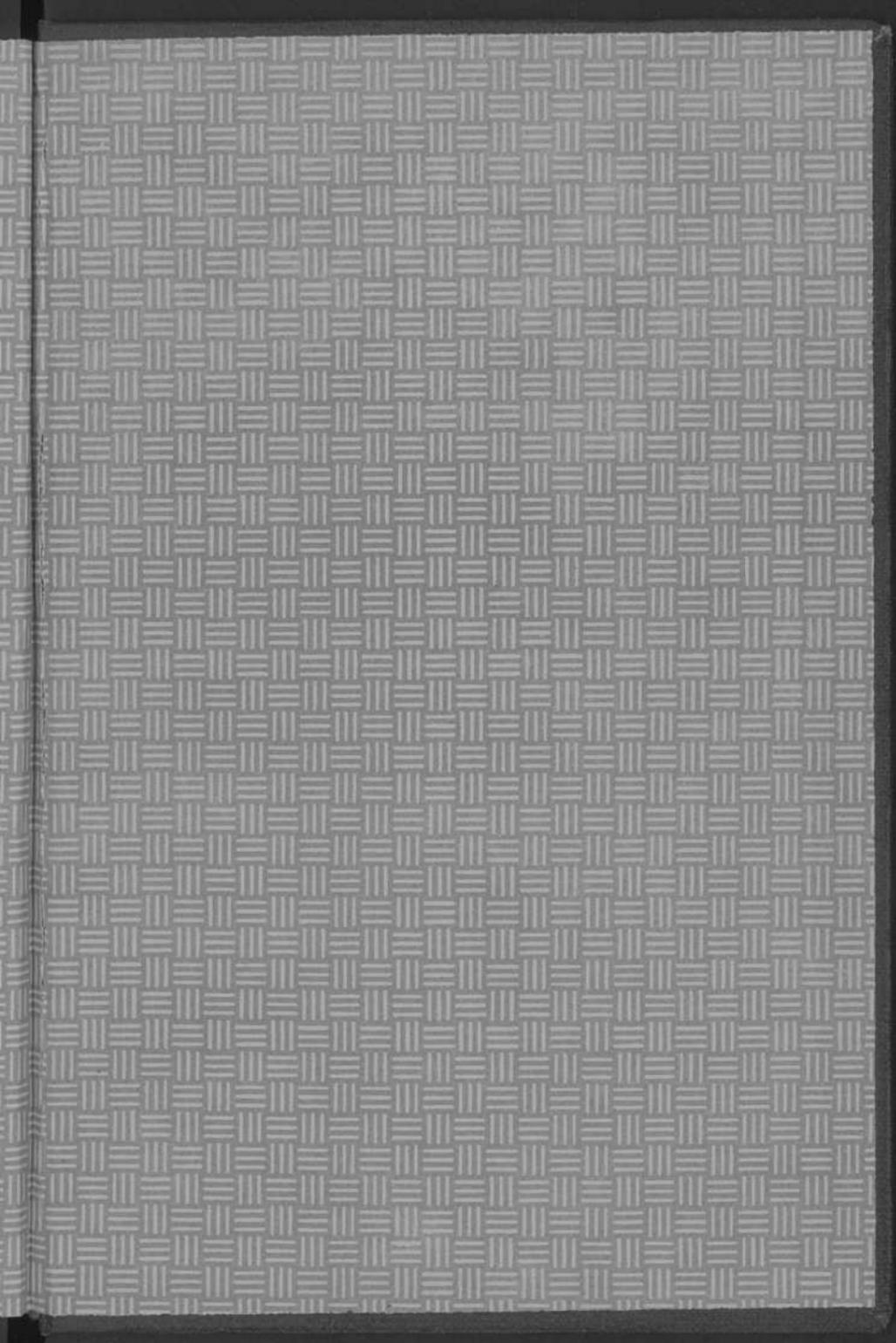
Conclusión y resumen

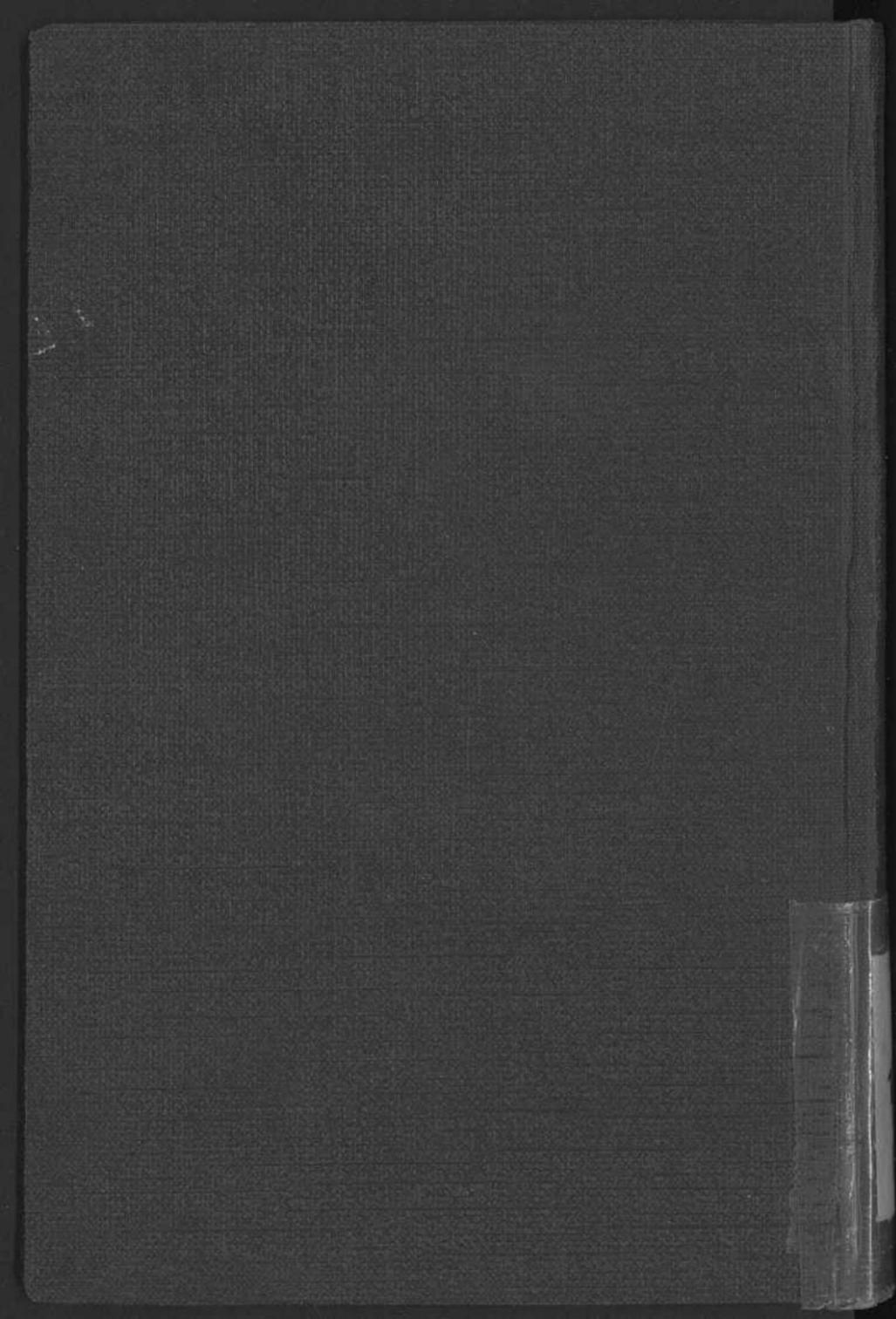
- Observaciones sobre la idea de la extensión. Su carácter, origen y aplicaciones. Propositiones en que se resume la doctrina contenida en este tomo. . . 362











BALMES
—
OBRAS
COMPLETAS
XVI

19413